

 **Cáritas**
Española
Editores

ISBN 84-8440-327-0



9 788484 403272

2004

CULTURA DE LA SOLIDARIDAD Y CARIDAD POLÍTICA

CORINTIOS
XIII

110

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

CULTURA DE LA SOLIDARIDAD
Y CARIDAD POLÍTICA

N.º 110 • Abril - Junio • 2004

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 110. Abril-Junio 2004

CÁRITAS ESPAÑOLA. EDITORES.

San Bernardo, 99 bis

28015 Madrid.

Teléfono 914 441 000

Fax 915 934 882

E-mail: maparicio.ssgg@caritas.es

<http://www.caritas.es>

Teléf.: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 19

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Felipe Duque

(Director)

Antonio Bravo

(Consejero delegado)

Juan Antonio García-Almonacid

(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

E. Romero Pose

P. Jaramillo

J. Manuel Díaz

F. Fuentes

A. García-Gasco

J. Costa

A. M. Oriol

J. M. Osés

V. Renes

R. Rincón

Juan Carlos Escobedo

Sebastián Alós

Ángel Galindo

Santiago Madrigal

Salvador Pellicer

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.

MÓSTOLES (Madrid)

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

I.S.B.N.: 84-8440-327-0

Depósito legal: M. 7.206-1977

SUSCRIPCIÓN:

España: 28,38 euros.

Europa: 40,39 euros.

América: 62 dólares.

Precio unitario: 10,82 euros.

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

FERNANDO FUENTES ALCÁNTARA.

Director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y Miembro del Consejo de Redacción.

RAFAEL AGUIRRE. Catedrático de Teología. Universidad de Deusto.

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS.

Decano de la Facultad de Teología y Derecho Canónico. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.

SEBASTIÁN ALÓS LATORRE. Delegado

Episcopal. Cáritas Diocesana de Valencia

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTA-

BÁRBARA. Profesor de la Facultad de Teología y Director del Departamento de Teología Moral de la Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.

JORGE A. CHAVES. Cátedra «Víctor Sa-

nabria» de Ética de la Economía y del Desarrollo, Universidad Nacional, Heredia (Costa Rica).

CARLOS DÍAZ. Profesor de Fenomeno-

logía de la Religión en la Universidad Complutense. Fundador del Instituto Emmanuel Mounier en España, México y Paraguay.

FERNANDO FUENTES ALCÁNTARA.

Director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ. Insti-

tuto «León XIII». Madrid.

JOSÉ MANUEL PARRILLA FERNÁN-

DEZ. Profesor de Sociología y Doctrina Social de la Iglesia. Oviedo.

PEDRO ESCARTÍN CELAYA. Vicario

General del Obispado de Barbastro-Monzón.

ANTONIO ESTEVE I SEVA. Delegado

Episcopal. C.D. Orihuela-Alicante

ANTONIO BRAVO. Delegado Episco-

pal. Cáritas Española.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

CULTURA DE LA SOLIDARIDAD
Y CARIDAD POLÍTICA

N.º 110 • Abril - Junio • 2004

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. Fernando Fuentes Alcántara	5
<i>Reflexiones bíblicas sobre la caridad política.</i> Rafael Aguirre	9
« <i>Arrraigados y cimentados en la caridad</i> » (Ef. 3, 17): <i>Fundamentos eclesiológicos de la caridad política.</i> Santiago Madrigal Terrazas	47
<i>Caridad y solidaridad en clave política: dos pulmones para la nueva Europa. Aportaciones de las Conferencias Episcopales de Europa y del COMECE a la cultura de la solidaridad.</i> Sebastián Alós Latorre.....	79
<i>La caridad política, de ayer a hoy.</i> Luis González-Carvajal Santabárbara	145
« <i>Imaginación de la caridad</i> »: <i>Una nueva economía.</i> Jorge A. Chaves	163
<i>Quince tesis sobre la caridad política.</i> Carlos Díaz	183

	<u>Páginas</u>
<i>Civilización del amor, caridad social y política.</i> Fernando Fuentes Alcántara	211
<i>Dimensión práctica de la caridad política. Algunas consideraciones.</i> Juan Manuel Díaz Sánchez.....	235
<i>Bienestar social y caridad política.</i> José Manuel Parrilla Fernández.....	273
<i>Los laicos y la «caridad política».</i> Pedro Escartín Calaya.	301
<i>La caridad política y Cáritas.</i> Antonio Esteve i Seva	341
<i>Alguna bibliografía para completar los temas tratados.</i> Juan Manuel Díaz Sánchez	413
 GRANDES TESTIGOS DE LA CARIDAD	
<i>Alfredo Ancel: la caridad pastoral.</i> Antonio Bravo	453

PRESENTACIÓN

Este nuevo volumen de la Revista CORINTIOS XIII aborda un tema clásico, y siempre nuevo, de la Doctrina Social de la Iglesia, como es la reflexión sobre la «cultura de la solidaridad y caridad política». Un tema que aunque ya ha sido tratado en algunas ocasiones en esta Revista, sin embargo el Consejo de Redacción sentía la necesidad de revitalizar una reflexión recurrente, que tiene una importante comprensión teológica y pastoral, y que requiere una constante adaptación a los signos de los tiempos.

Podemos hablar ya de León XIII como el iniciador de esta reflexión, pero fue, sobre todo, Pío XI (a partir del discurso a los universitarios católicos, 23-XII-1927) quien expuso que la política es el campo de la más vasta caridad, de la *caridad política*.

La caridad política ha tomado una importancia tan notable hasta nuestros días que son los más recientes documentos de Juan Pablo II los que de nuevo vuelven a reconsiderar nuevos contextos para su comprensión y aplicación; contextos que se van proponer en este volumen, y que girarán en torno a la *civilización del amor*. No obstante, como se puede advertir por el artículo de SEBASTIÁN ALÓS, la caridad política ha tenido una

importante consideración en el permanente magisterio de la Iglesia y, por ello, ahora podemos enriquecernos a partir de ese mensaje en aplicaciones dirigidas a los problemas del mundo actual (en este sentido no debemos olvidar los documentos de los obispos españoles de las últimas décadas del siglo xx).

Los autores que participan en este número de la Revista CORINTIOS XIII son estudiosos de los distintos ámbitos en los que incide y se desarrolla la caridad política. Ellos amplían la riqueza teológica y pastoral extraordinaria al considerar los diversos acentos y contenidos de este concepto.

Para ayudar al lector de este volumen a integrar los diversos aspectos considerados por los autores exponemos unas breves notas sobre cada uno de los temas considerados: el volumen comienza su reflexión apoyándose en unas consideraciones bíblicas de RAFAEL AGUIRRE, que ayudan a realizar una lectura creyente del tema que nos ocupa, con espíritu crítico, tanto desde Jesús de Nazaret como desde Pablo.

Otra aportación básica es la reflexión teológica del profesor SANTIAGO MADRIGAL, quien plantea con una inspiración ignaciana los fundamentos eclesiológicos que tiene la caridad política, apoyándose en los textos del Concilio Vaticano II (sobre todo *Gaudium et spes*).

Es una tónica que se advierte en bastantes artículos la consideración de la caridad política en un plano temporal (de pasado, presente y futuro). En esta línea, LUIS GONZÁLEZ DE CARVAJAL ofrece una «perspectiva creciente» de la caridad política, y JORGE A. CHAVES indica una perspectiva sugerente (la imaginación) a partir del documento «Al comienzo del Tercer Milenio» (NMI), cuando aborda en su número 50 el compro-

miso para lograr una sociedad más justa como una tarea de la caridad política.

En el planteamiento que tiene la Revista no podían faltar sugerencias y recomendaciones prácticas que actualicen la caridad política. En esa dirección se sitúan los artículos de CARLOS DÍAZ, son reflexiones cortas que nos proporcionan acentos que inciden especialmente en concretar una buena relación entre ética y política. También JUAN MANUEL DÍAZ, cuyo texto aborda, inspirándose en textos del magisterio político y social de los pontífices, diversas formas aplicativas de la caridad política.

Finalmente, continuando con su dimensión más pastoral, el volumen se dirige a sectores y ámbitos eclesiales muy concretos: el laicado y Cáritas.

Los miembros del Consejo de Redacción son conscientes de que esta Revista debe dar orientaciones pastorales y por ello se veía conveniente que una «cosmovisión» tan cualificada como la caridad política debía ser una base sólida para apoyar el compromiso de los laicos y de instituciones de acción caritativa y social como Cáritas y otras. Desde la reflexión sobre el laicado, PEDRO ESCARTÍN considera que la caridad política debe promover la responsabilidad del laicado en su compromiso político (en su plena extensión). Cuestión no por menos repetida desde hace años, pero también frecuentemente considerada independiente de la vocación cristiana.

En la línea de las aportaciones prácticas será ampliamente considerada la aplicación a Cáritas. No podemos olvidar que los potenciales lectores de la Revista muchos de ellos pertenecen a Cáritas. En ellos encuentra la caridad política su destinatario «natural». También para estos lectores será de gran in-

terés el artículo de JOSÉ MANUEL PARRILLA sobre el Estado de Bienestar como una de las mediaciones seculares en las que se expresará la caridad política.

En conclusión, dejo para el final de esta presentación también una palabra breve sobre mi aportación que tiene que ver bastante con el título del volumen. He tratado de ofrecer otra arista de esta poliédrica caridad política acentuando sobre todo su contexto cultural (cultura de la solidaridad). Es la civilización del amor el proyecto, creo yo, más consecuente con el significado histórico de este concepto. Mientras no se transforme en cultura y civilización del amor no será un proceso bien orientado y será escasamente relevante.

FERNANDO FUENTES ALCÁNTARA

Director del Secretariado de la
Comisión Episcopal de Pastoral Social
y Miembro del Consejo de Redacción

REFLEXIONES BÍBLICAS SOBRE LA CARIDAD POLÍTICA

RAFAEL AGUIRRE

Catedrático de Teología. Universidad de Deusto

Las perniciosas y terribles consecuencias que tienen las lecturas fundamentalistas de los textos sagrados —Biblia y Corán— exigen dejar bien claro que una consideración creyente no puede prescindir de una actitud crítica. Sería una lectura anacrónica, etnocéntrica y, con casi seguridad, peligrosa la que pretendiese deducir de forma inmediata de unos textos sagrados remotos normas concretas de actuación para el presente. La Ilustración y la revolución industrial han introducido unos cambios radicales, de modo que nuestra forma —occidental— de entender la religión y la política son profundamente diferentes a las que tenían los autores bíblicos. Será un punto clave a lo largo de este artículo. Esto no significa que el creyente no pueda confrontarse con esos textos antiguos y con unas experiencias que su fe considera fundantes. Todo lo contrario, a condición de que no olvide el diálogo intercultural a que está obligado: entender los textos en la cultura en que fueron escritos y recontextualizarlos después, con fidelidad y libertad, en la propia para que sean significativos.

El título de este artículo quiere expresar la modestia del intento. La Biblia es un libro, o conjunto de libros, complejo, con múltiples tradiciones diferentes y, a veces, no fácilmente compaginables. En este trabajo se realiza una opción que se me antoja particularmente útil para el cristiano de nuestros

días, a la par que permite combinar la lectura creyente con el espíritu crítico. Comenzaré por unas consideraciones generales sobre lo que considero el vector central de la experiencia bíblica de Dios; dedicaré una atención muy preferente a Jesús de Nazaret, el gran punto de referencia, y después examinaré brevemente la actitud de Pablo en el tema que nos ocupa, por su originalidad, por su repercusión en la historia posterior y porque me parece que nuestra situación guarda analogías notables con la suya.

I. EL DIOS BÍBLICO Y LA PASIÓN POR LA JUSTICIA

Jesús se inscribe en lo que E. Bloch llamó «el hilo rojo» que atraviesa toda la Biblia, en el que Dios se revela como el liberador de un pueblo oprimido, que quiere la instauración de la justicia: *«Diles a los israelitas: yo soy Yahvé y por tanto os libentaré de la opresión de los egipcios y os libraré de su esclavitud, os rescataré con tenso brazo y grandes justicias, y os tomaré por pueblo y seré vuestro Dios, y conoceréis que yo soy Yahvé vuestro Dios, el que os liberta de la opresión de los egipcios»* (Éx 6,6-7; cfr 3,7-10).

Este pueblo es liberado para que sea un pueblo fraterno y establezca la justicia en el país que le va a ser entregado. Ésta es la razón última de la legislación que Dios les va a conceder por medio de Moisés: *«...con el fin de que no haya ningún pobre junto a ti»* (Dt 15,4; cfr 15,1-15). Hay que hacer justicia al forastero, a la viuda y al huérfano, que son las categorías típicas del menesteroso en Israel, porque *«si le vejás y clama a mí, no dejaré de oír su clamor y se encenderá mi ira [...] Clamará a mí, y yo le oiré, porque yo soy misericordioso»* (Éx 22,20-27).

También la razón de la elección de Abraham es para que fuese el fundador de un pueblo que practicase la justicia y el derecho. Si esto no sucede, la elección carece de todo sentido: *«Abraham ha de convertirse en una nación grande y poderosa y en él van a ser benditas todas las naciones de la tierra. Pues me he fijado en él para que él mande a sus hijos y a su casa después de él que guarden el camino de Yahvé, practicando la justicia y el derecho, a fin de que Yahvé haga venir sobre Abraham lo que le tiene prometido»* (Gén 18,18-19).

El pueblo no cumple su vocación y pronto, sobre todo tras la instauración de la monarquía, la injusticia interhumana prolifera en Israel. Por eso los profetas preexílicos denuncian reiteradamente la injusticia, las opresiones, la violencia realizada a los pobres, y el destierro es interpretado como consecuencia de este pecado. Los profetas del tiempo del exilio suscitan la esperanza del pueblo anunciando a Dios como el libertador del pueblo oprimido, que vuelve a prometer un futuro de justicia y libertad: *«Conocerán que yo soy Yahvé cuando haga saltar las coyundas de su yugo y los libre del poder de los tiranos»* (Ez 34,27).

El regreso de Babilonia será un segundo éxodo, una nueva acción liberadora y justiciera de Dios. La meta es una tierra nueva sin explotación ni plusvalía: *«edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma [...] mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos»* (Is 65,21-22).

Cuando los profetas hablan de un salvador, ya sea bajo la figura de un profeta siervo de Yahvé o bajo la del Mesías, la justicia aparece como la característica central de su actividad histórica.

El Mesías:

«Saldrá un vástago del tronco de Jesé [...] juzgará con justicia a los pobres, con rectitud a los desamparados. La justicia será el ceñidor de sus lomos y la verdad el cinturón de sus caderas. La vaca y la osa serán compañeras...» (Sigue la descripción de la paz consecuencia de la justicia ejercida por el Mesías) (Is 11,1-9).

El Siervo profeta:

*«He aquí mi siervo a quien yo sostengo,
mi elegido a quien prefiero.
Sobre él he puesto mi espíritu
para que traiga el derecho a las naciones.
No gritará, no clamará, no voceará por las calles.
Caña quebrada no partirá
y pábilo vacilante no apagará.
Fielmente hará justicia,
no desmayará ni se quebrará
hasta implantar en la tierra el derecho y sus leyes
que esperan las islas»* (Is 42,1-4).

La misma esperanza en la resurrección de los muertos, que aparece tardíamente en la fe de Israel (siglo II a.C.), surge a impulsos de la fe en la justicia de Dios: no puede abandonar para siempre a los fieles que confían en él y son perseguidos por su resistencia a la opresión de los seleúcidas.

El recorrido realizado no podía ser sino muy sumario, pero espero que los jalones elegidos hayan servido para situar la historia religiosa en la que Jesús aparece. Jesús hereda y recoge esta pasión por la justicia de la fe religiosa de su pueblo.

2. LA RELIGIÓN POLÍTICA DE JESÚS DE NAZARET

Una de las pocas cosas comúnmente admitidas por todos los investigadores es que el Reino de Dios constituye el centro de la predicación de Jesús. La expresión como tal aparece sólo una vez en todo el Antiguo Testamento (Sab 10,10), con más frecuencia en la literatura apócrifa judía, y responde a una convicción generalizada en la fe de Israel. Así, por ejemplo, la liturgia sinagoga y numerosos salmos cantan la soberanía de Dios como creador sobre toda la realidad. Pero ¿por qué Jesús recurrir tanto a una expresión poco frecuente en su tiempo? El lenguaje no es un etiquetaje arbitrario, sino que supone privilegiar una determinada experiencia, a la vez que contribuye a configurarla. ¿Y en qué sentido usa Jesús la expresión Reino de Dios?

El Reino de Dios se constituye en la esperanza central del pueblo de Israel en los dos momentos de mayor sufrimiento y opresión que experimenta a lo largo de su historia: en el destierro de Babilonia y durante la dominación seleúcida. Ambas circunstancias aparecen reflejadas en dos libros bíblicos, el Deuteronomio y Daniel, que pretenden suscitar la resistencia y la esperanza de aquel pueblo empobrecido y para ello le ponen delante la promesa de la venida del Reino de Dios, liberador y más fuerte que los imperios cuyo poder les somete.

En el anuncio jubiloso del Deuteronomio a los exiliados, textos cuyos ecos resuenan en el anuncio de Jesús, es notable la equiparación entre «paz» auténtica, «evangelio» o buena noticia, «salvación» e implantación del Reino de Dios: «*¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae buenas noticias, que anuncia salvación, que dice a Sión: Ya reina tu Dios!*» (Is 52,7).

El libro de Daniel está escrito cuando el pueblo se encuentra en una situación crítica: no sólo hay intentos compulsivos de introducir cultos idolátricos en el mismo Templo de Jerusalén, sino que la expansión de la poderosa cultura helenística pone radicalmente en cuestión la identidad judía. Daniel se expresa con un lenguaje y unas imágenes apocalípticas, probablemente cifradas para evitar un choque frontal con las autoridades, y que hay que saber interpretar. El judío Daniel va a ser el único capaz de descubrir el sentido del sueño enigmático del rey Nabucodonosor en Babilonia. La enorme y brillante estatua, cuya «cabeza era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla» (Dan 2,32-33), simbolizan a los diversos imperios que sucesivamente han ido oprimiendo al pueblo de los santos (2,37-43). Pero en la visión aparece de pronto «una pequeña piedra, que se desprende, sin intervención de mano alguna y vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla, y la pulverizó» (2,34); y esta pequeña piedra «se convirtió en una gran montaña que llenó toda la tierra» (2,36); esta piedra significa el Reino de Dios, que supondrá el fin de todos los imperialismos precedentes, que no tendrá fin y conllevará la liberación de todos los santos (2,44).

Jesús empalma con esta tradición profética. También él se dirige, en primera instancia, a los sectores rurales de Galilea, que pasaban por unas circunstancias sociales de enorme precariedad, y les anuncia el Reino de Dios como mensaje de resistencia y de esperanza en una transformación histórica radical, que será, ante todo, obra de Dios, pero a la que ellos deberán prepararse para acogerla y hacerla fructificar. Insisto: el Reino de Dios originariamente (otra cosa es la comprensión

posterior de la tradición neotestamentaria y cristiana) es un anuncio de liberación, que se dirige a gentes que lo necesitan y anhelan, que no supone el fin del mundo ni la abolición o evasión de la historia, sino su transformación radical.

El Reinado de Dios tiene en la Biblia como correlato necesario al Pueblo de Dios. Ni los profetas mencionados ni Jesús se dirigieron a las personas aisladas ni a la Humanidad en general. Jesús desea convocar al pueblo de Israel para que descubran actuando ya en el presente el Reino de Dios y se dispongan a acoger su manifestación plena en el futuro. A diferencia de otros movimientos judíos de renovación, Jesús no se dirige a una élite de elegidos o de gentes especialmente fervorosas. Se dirige a todos los judíos, no sólo no hace acepción de personas, sino que se acerca de una forma especial, que escandaliza y suscita polémicas, a quienes eran tenidos por pecadores según los parámetros de las normas de pureza convencionalmente establecidas. También es claro que Jesús no se dirige de forma inmediata a los paganos, aunque —en la línea profética— en la medida en que el Reino de Dios se manifieste en Sión, corazón de Israel y sea allí aceptado, todos los pueblos acogerán la fe en Yahvé atraídos por su luz humanizante.

Después de lo dicho está claro que Jesús promueve una religión política (1). El tema es delicado y hay que evitar ter-

(1) G. THEISSEN, «Die politische Dimension des Wirkens Jesu», en W. STEGEMANN, B. MALINA, G. THEISSEN, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis, 2001; B. MALINA, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, 2000. Es evidente que la palabra «política» es usada aquí en el sentido aristotélico de procurar el bien común en la vida pública y no en el sentido posmaquiavélico de pugnar por el poder del Estado.

giversaciones, por lo que me voy a permitir explicar el sentido de la afirmación que acabo de realizar. En la cultura mediterránea del siglo I había dos grandes ámbitos de experiencia: el de la *polis*/ciudad/Estado y el de la *oikos*/casa/familia. La economía y la religión, al contrario de lo que sucede en nuestros días, sobre todo con esta última, no eran actividades autónomas respecto a la familia o a la vida de la polis, sino que estaban incrustadas o en la casa o en la ciudad. Había cultos públicos, estatales, de la ciudad como tal, que se celebraban normalmente en los templos; y cultos domésticos, que tenían lugar en las casas y que jalonaban toda la vida (oraciones diarias, ofrendas en altares domésticos a los espíritus de los antepasados, ritos de nacimiento, de pubertad, del momento de la muerte), en el que el protagonismo recaía sobre el patriarca, que eran muy vivos y, con frecuencia, sin relación alguna con los cultos públicos mucho más formales. Esta diferenciación entre religión política y doméstica era clara en Grecia y Roma, aunque después tengamos que introducir algunas matizaciones. El yahvismo tiene también una expresión pública y otra doméstica, pero la particularidad es que ambos aspectos estaban íntimamente relacionados: se trataba siempre de la fe en el mismo Yahvé y en las mismas prácticas para todo el pueblo (2). Sobre todo en la diáspora, donde los preceptos del yahvismo no podían aspirar a configurar la vida pública en su conjunto, el judaísmo vivía sus tra-

(2) La afirmación del texto vale para el siglo I, pero la religión de Israel conoció una evolución muy importante y la investigación actual conviene en que los cultos domésticos, durante mucho tiempo, al margen de lo que se iba imponiendo públicamente, fueron muy receptivos a prácticas paganas, divinidades femeninas incluidas. Cfr. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, I - II, Madrid, 1999.

diciones étnicas en el seno de sus propias comunidades y de las familias (3).

Pues bien, la religión de Jesús era política porque se dirigía al conjunto del pueblo de Israel, aspiraba a una transformación muy honda de su situación y de sus relaciones sociales; era un proyecto que hoy llamaríamos teocrático (4) porque consideraba que la aceptación personal y social de Dios y de su Ley, que entiende de forma peculiar, supondría la realización de la justicia y de la fraternidad en Israel, la vieja aspiración que atraviesa toda la Biblia.

En mi opinión, la reivindicación ilustrada de la autonomía de la política respecto a la religión es posible e, incluso, está alentada por dos características claves del mensaje evangélico: la trascendencia divina, que va a impedir la sacralización de ninguna causa histórica, y el universalismo cristiano, incompatible con la noción de pueblo elegido y que imposibilita la identificación de la fe con ninguna forma política. Pero sería un anacronismo proyectar sobre Jesús la separación moderna entre política y religión. Recordemos la conocida escena en que preguntan a Jesús si es lícito pagar tributo al César (Mc 12, 13-17 y par.). Como siempre en estos apotegmas la clave está en las palabras de Jesús, que zanján la cuestión y hay que observar que el énfasis de la respuesta está en algo sobre lo que no le habían preguntado: «*dad a Dios lo que es de Dios*». Según su costumbre, Jesús no entra en el juego de los que le preguntan

(3) J. M. G. BARCLAY, «The Family as Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity», en H. MOXNES (ed.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, London, 1997, 66-80.

(4) El proyecto teocrático de Jesús se distingue radicalmente del de la aristocracia sacerdotal de su tiempo que gira en torno al Templo.

con mala intención. Replantea la cuestión, evita la casuística y plantea a sus interlocutores lo que ellos evitan, las exigencias radicales de Dios. Jesús relativiza los derechos del César; ciertamente no concreta lo que le es debido a éste ni tampoco establece la separación entre el ámbito de Dios y el del César. Si el texto afirmase el deber de pagar los tributos imperiales sería imposible la acusación que más tarde dirigen a Jesús (Lc 23,2; cfr. Lc 20, 20-26).

La predicación de Jesús en torno al Reino de Dios encierra un aspecto esencial, que ha pasado inadvertido en una exégesis descontextualizada y espiritualista, pero del que en la actualidad se está cayendo cada vez más en cuenta: supone una crítica frontal de la teología imperial (5). Por tal se entiende el sistema ideológico que legitimaba el Imperio y la *pax romana*, que tenía su fundamento en la divinización del emperador; con el culto correspondiente, y que se inculcaba de mil maneras y por todas partes (en las monedas, en las inscripciones, en las obras públicas, en las fiestas, en las obras literarias, etcétera). Inevitablemente, en aquel contexto, proclamar el Reino de Dios tenía que sonar como una crítica a las pretensiones absolutas del Reino del Emperador. Más aún, la utilización de la palabra *eu-angelion* (buena noticia) para designar la llegada del Reino de Dios tenía que parecer un desafío a un sistema ideológico que había hecho de esta palabra un térmi-

(5) J. R. FEARS, «The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology», en ANRW II, 17, 1, New York-Berlin, 1981, 3-141; S. R. F. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984; D. N. SCHOWALTER, *The Emperor and the Gods: Images from the Time of Trajan*, Minneapolis, 1993; K. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, Philadelphia, 1987; R. A. HORSLEY, *Jesús y el Imperio*, Estella, 2003.

no técnico para designar el anuncio de la accesión al trono del Emperador o de una de sus victorias militares.

El Evangelio de Jesús tiene pretensiones y repercusiones políticas muy directas. Con muchas peculiaridades, pero el Dios de Jesús implica esperanza para los pobres, anhelo de fraternidad, denuncia de los poderes que pretenden erigirse en señores absolutos de las conciencias y vidas de sus súbditos. Sin esta carga crítica y esperanzadora no es posible entender ni el eco popular que Jesús suscitó ni su muerte en cruz.

Se plantean muchas cuestiones que no es posible tratar ahora y no afectan al propósito central de este artículo. Baste decir que, en mi opinión, Jesús probablemente no se tuvo nunca por el Mesías descendiente de David y, desde luego, rechazó claramente la implantación del Reino de Dios por la fuerza. Por otra parte, parece más probable que Jesús tuvo que discernir los caminos históricos del Reino de Dios, que su conciencia, como en todo ser humano, fue evolucionando hasta llegar a asumir su propia muerte como el último y decisivo servicio para la manifestación definitiva de la soberanía de Dios en el mundo.

3. LA «POLÍTICA» DEL REINO DE DIOS

a) Los valores alternativos del Reino de Dios

El Reino de Dios es un don gratuito que ensancha el horizonte de quien lo acoge, proyecta una luz nueva para ver y valorar la realidad, estimula la creatividad moral y crea posibilidades nuevas de actuación. En aras del propósito de este artículo hago una afirmación obvia: implica opciones personales muy

profundas, pero no se trata en absoluto de algo privado, porque tiene exigencias de transformación cultural, social y política.

Jesús reiteradamente propone a su grupo, a los discípulos que le rodean, que vivan según unos valores nuevos, que aspira se extiendan a todo Israel en la medida que se vaya aceptando el Reino de Dios. De la honda y singular experiencia de Dios de Jesús nace una forma alternativa, contracultural y con declaradas pretensiones humanizadoras, de entender las relaciones sociales. El Jesús profeta que avizora el alba del día nuevo del Reino de Dios y suscita la esperanza, es también el maestro que enseña a vivir el presente con la sabiduría que confiere la cercanía insospechada de Dios en medio de la vida. Sin ningún ánimo de exhaustividad, voy a fijarme en algunos aspectos centrales.

Jesús reconduce la visión de las relaciones humanas básicas, las que más condicionan toda la vida social: las que se dan entre el varón y la mujer. En una sociedad patriarcal, en la que la mujer normalmente era considerada propiedad del varón, que, a veces, podía abandonarla por motivos fútiles, las palabras «dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne. Y lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre» (Mt 19,5-6), no pretenden establecer una reglamentación distinta que se oponga a la vigente ley del divorcio. Lo que Jesús promueve es otra visión de las relaciones entre el varón y la mujer, de carácter personal, en la que existen deberes y derechos recíprocos. Hay una crítica de una ley, la del divorcio, manifiestamente injusta, porque partía de la marginación de la mujer. No es exagerado afirmar que está en juego una crítica de la sociedad patriarcal. Por eso los discípulos, varones imbuidos de esta mentalidad, comentan: «si tal es la condición del hombre respecto de su mujer, no tiene cuenta casarse» (Mt 19,10).

La riqueza era vista, no siempre, pero sí con frecuencia, en la teología rabínica como una señal de la bendición divina. En cambio para Jesús es la mayor dificultad para entrar en el Reino de Dios: «Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el Reino de los Cielos» (Mt 19,24). El desafío a la mentalidad establecida es tal que «los discípulos se asombraban mucho» (Mt 19,25). Para Jesús «donde está el tesoro allí está el corazón» (Mt 6,21). Por eso no hay que «amontonar tesoros en la tierra, donde hay polilla y herrumbre que corroen, y ladrones que socavan y roban» (Mt 6,19). Lo que procede es «vended vuestros bienes y dad limosna para haceros un tesoro en el cielo, donde no llega el ladrón ni corroe la polilla» (Lc 6,33). No hay mayor insensatez que intentar asegurar la propia vida acumulando bienes, acaparando cosechas y agrandando los graneros para especular cuando lleguen tiempos de escasez (Lc 12,15-21). La codicia para Jesús y para la tradición cristiana posterior no deja espacio para Dios en el corazón humano y es una verdadera idolatría (Lc 16,15; Ef 5,5; Col 3,5). Cuando Jesús envía a sus discípulos les exige que vayan sin nada y que recurran simplemente a la hospitalidad de las casas en que les acojan (Mc 6,6-11; Mt 10, 8-13; Lc 9,1-6; 10,3-12). La exégesis actual llama la atención sobre este rasgo: no se trata sólo de la confianza de los discípulos en la Providencia; se trata de provocar la hospitalidad como acogida desinteresada y gratuita, que es la mejor expresión de un tipo de relaciones sociales alternativo, es decir, del Reino de Dios.

El honor era el valor supremo de la cultura mediterránea del siglo I (6). Por tal se entendía la estima o consideración

(6) B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella, 1995, 45-83.

que una persona gozaba a los ojos de los demás y que ella misma interiorizaba. El honor fundamentalmente dependía de la familia o linaje de procedencia, aunque también podía adquirirse o aumentarse, por ejemplo, por medio de acciones bélicas notables. El honor se manifestaba en los lugares destacados que se ocupaban en los banquetes o en la sinagoga, en los saludos que se recibían, en los tratamientos, en los ropajes que se utilizaban; un medio de acrecentar el honor era realizar obras de beneficencia en favor de la ciudad («evergetes») o del grupo de los propios clientes («patronazgo»). No es cuestión de explicar ahora algo bien conocido: la diferente concepción del honor; y de su contrapartida la vergüenza, según se tratase de varones o de mujeres. Es claro que Jesús entiende el honor de una forma muy diferente y desafía los convencionalismos vigentes. Critica a «*los escribas, que gustan pasear con amplio ropaje, ser saludados en las plazas, ocupar los primeros asientos en las sinagogas y en los banquetes*» (Mc 12,38-39); exhorta a los suyos a «*no buscar los primeros puestos*» (Lc 14,8). Considera que en la comunidad de quienes aceptan la soberanía de Dios «*quien quiera ser el primero de todos, debe hacerse el último de todos y el servidor de todos*» (Mc 9,36; cfr: 10,42-45). Cuando el honor se cifra en la ocupación de los mejores puestos surgen necesariamente rivalidades y se rompe la fraternidad (Mc 10,35-36. 41). Jesús mismo en un acto simbólico de especial trascendencia, lava los pies, la tarea más humilde, reservada a las mujeres y a los esclavos (Jn 13).

De la experiencia de aceptar a Dios y su soberanía surge una forma nueva de entender la vida y las relaciones sociales, que deben tomar cuerpo y visibilizarse en la comunidad de discípulos de Jesús, pero cuya vocación es extenderse al pueblo entero.

b) Las dimensiones del amor

Como buen judío, Jesús sabe que el primer mandamiento, «el amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas», es inseparable del «amar al prójimo como a ti mismo». Para Mateo ambos mandamientos no son sólo inseparables, sino semejantes (22,39). No hay ofrenda agradable a Dios sin reconciliación previa con el hermano (Mt 5,23-24). Cuando en los Sinópticos, Jesús habla de la oración siempre, en el contexto, aparece la exhortación a la fraternidad y a la reconciliación (Mt 6,9-13 con 14-15; Mt 18,19 con 18, 15-17; Mc 11,24-25) En la tradición profética, Jesús denuncia enérgicamente un culto que se realiza al margen de las exigencias de la justicia y que no es más que hipocresía y engaño: *«vosotros, los fariseos, purificáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro estáis llenos de rapiña y maldad... Dad en limosna lo que está dentro y todas las cosas serán puras para vosotros»* (Lc 11,39, 41).

La soberanía absoluta de Dios y la persona del prójimo como referencia clave del actuar humano son dos polos inseparables. Jesús pone al hombre en el centro (Mc 3,3) y no destruye la Ley, pero sabe que la intención última de ésta es la liberación del ser humano (Mc 2,27). Esta aguda sensibilidad ante el ser humano concreto se expresa en la misericordia de Jesús, que tantas veces aparece en los Evangelios.

Jesús tiene misericordia del leproso que le suplica, le toca, transgrediendo así las normas de pureza ritual, y le cura (Mc 1,41). Tiene misericordia de la muchedumbre «porque estaban vejados y abatidos como ovejas que no tienen pastor», «palabras ciertamente polémicas, porque el abatimiento no se lo había buscado aquella gente, sino que alguien se lo había ocasionado».

nado, y el hablar de «vejación» supone dar a entender que hay otros que son los causantes de la misma» (7); en vista de esta situación Jesús les envía los discípulos (Mt 9,36 ss). En otras ocasiones se vuelve a mencionar la misericordia de Jesús por la muchedumbre que le busca, que le lleva los enfermos, que ansía sus palabras, que no tiene qué comer. Movido por esta misericordia Jesús cura a sus enfermos (Mt 14,14), les enseña con toda calma (Mc 6,34), les da de comer (Mt 15,32; Mc 8,2). Tiene misericordia de los ciegos de Jericó y les devuelve la vista (Mt 20,34). Ve a la viuda de Naim, y lleno de misericordia por ella, resucita a su hijo único que había perdido (Lc 7,13).

Conviene subrayar varios detalles. Jesús se mueve por misericordia ante los necesitados. Se trata de necesidades individuales, pero también de necesidades colectivas de las masas. Varias veces se indica que Jesús ve las necesidades (Mt 9,36; 14,14; Mc 6,34; Lc 7,13), como para dar a entender que la misericordia hace descubrir la cara oculta y ocultada de la realidad, impide pasar de largo, abre los ojos y el corazón.

Todos los textos citados usan un verbo griego de fuerza singular (*splanjnidō*), que viene a significar algo así como «tener una misericordia que remueve las entrañas» (8). Es un verbo que el judaísmo helenista cercano al NT usaba para describir la misericordia de Dios que se esperaba había de manifestarse especialmente en el tiempo mesiánico. Se llegaba a decir que el Mesías era «la misericordia del Señor» (*to splanjnon Kuriou*) y que era un «hombre que hacía justicia y misericordia» (*anzrōpos poiōn dikaiosunēn kai poiōn eleos*) (9).

(7) W. BRUEGGEMANN, *La imaginación profética*, Santander, 1986, 104.

(8) H. KÖSTER, «Splanjnon», *TWNT*, vol. VII, 547-559.

(9) *Test. Neft.* 4,5.

Los Evangelios están dando a esta misericordia una enorme profundidad teológica, es la revelación de la misericordia de Dios, la que había de visitar a la Humanidad en los tiempos mesiánicos (10). En esta misma línea se mueve la reflexión teológica del Evangelio de Lucas cuando ve la intervención escatológica de Dios como procedente de su misericordia entrañable: «por la misericordia entrañable de nuestro Dios, que hará nos visite una luz de lo alto» (1,78).

En otra serie de lugares gente necesitada recurre a Jesús implorando su misericordia y siempre invocándole con títulos de dignidad: «ten misericordia de mí, Señor, hijo de David» (Mt 15,22; cfr Mt 17,15; 20,30-31; Mc 5,19). En todos los casos, la misericordia de Jesús atiende las necesidades que se le presentan. Es claro que estos textos reflejan la fe de la Iglesia en la misericordia de Jesús; pero, como siempre en la reflexión pospascual, se está interpretando una característica clave del Jesús terrestre.

En teoría, el acercamiento de Dios a los hombres hubiese podido tener efectos distintos. Así, en Juan Bautista se encuentra el aspecto judicial, e incluso vengativo de la intervención divina (Mt 3,7-12). Jesús, por el contrario, acentúa la misericordia del Dios que se acerca. Dios es Padre y las señales de su presencia son obras de misericordia en favor de los hombres.

(10) H. KÖSTER, art. c., 554-555: «Se ignoraría la importancia del término *splanjnidō* si se le considerase sólo un embellecimiento narrativo. Se trata de una caracterización teológica de Jesús como Mesías en la que está presente la misericordia divina..., estos textos no describen un movimiento afectivo, sino que caracterizan la figura mesiánica de Jesús». Cfr. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1957, 46.

Con frecuencia la misericordia, como solidaridad y atención a las necesidades del prójimo, resulta crítica y polémica porque Jesús la tiene que reivindicar contra un legalismo que pone la ley por encima del hombre. Jesús se irrita contra este desprecio del hombre. Recordando las palabras del profeta Oseas, les dice a los fariseos que para Dios la misericordia es lo primero y está por delante de los sacrificios y de los preceptos legales (Mt 9,13; 12,7). Y en medio de un conflicto durísimo, reprocha a los escribas y fariseos que con su hipocresía y legalismos desvirtúan radicalmente la intención auténtica de la ley, que era poner en pie un pueblo fraterno y solidario:» *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino, y descuidáis lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe!* (Mt 23,23).

La misericordia empieza por ver el prójimo en sus necesidades concretas, no reduciendo su persona a número de la especie ni sus desgracias a consecuencias inevitables de leyes generales. La misericordia implica un sentido agudo de la dignidad de cada persona y de todas las personas; por eso no pasa de largo, se solidariza con el prójimo, se deja interpelar por sus necesidades, moviliza toda la capacidad efectiva de ayuda. La misericordia auténtica no es la mera condescendencia, no se identifica con el asistencialismo y no tiene nada que ver con la sensiblería o el paternalismo. La misericordia bíblica es solidaridad irrestricta con las causas de los débiles, de los pobres y de los oprimidos, supone la indignación frente a la violación de sus derechos y está estrechamente ligada al sentido de la justicia (11).

(11) J. P. MIRANDA, *El Ser y el Mesías*, Salamanca, 1973, 148.

En la vida de las grandes personalidades religiosas se suele hablar de la «iluminación» que reciben en un momento dado y que se convierte en la clave de toda sus existencia. Quizá puede decirse que Jesús tuvo su iluminación al contacto con los pobres de su pueblo, viendo a las gentes «vejadas y abatidas». La misericordia es una experiencia de realidad que cambia y moviliza, a partir de la cual se descubre qué significa la cercanía histórica del Reino de un Dios Padre. Es la toma de conciencia del antirreino y del poder histórico de la muerte; abre el anhelo del cambio, hace sentir la esperanza del Reino de Dios y lo ve como buena noticia. El problema de la civilización del bienestar es que no siente la misericordia bíblica, ni experimenta la indignación, sino la satisfacción; que, consiguientemente, no desea el cambio, sino la prolongación de lo que tiene. Qué puede hacer un Dios como el de Jesús en un mundo como éste?

La misericordia es disfuncional en todo sistema, subversiva si se me permite la palabra y no se me malinterpreta (12). Las instituciones se mueven por leyes implacables que no se paran ni ante los dolores individuales ni ante las necesidades concretas no previstas. En la medida en que las leyes de la macroeconomía y de la burocracia son cada vez más rígidas, nuestro mundo es, al mismo tiempo, más impasible. Sectores sociales y pueblos enteros quedan apeados de esta maquinaria gigantesca. Ante ellos cabe una cierta conmiseración, pero no puede haber solidaridad y hay que olvidarse pronto para que el sistema siga funcionando. Todo poder cuenta siempre con la insensibilidad de la gente ante el dolor de las víctimas. La misericordia, por el contrario, ve el dolor y no pasa de largo

(12) Para lo que sigue, W. BRUEGGEMANN, o. c., 95-132.

porque descubre al herido del camino y su dignidad irremplazable.

Jesús hace mella en la insensibilidad y deshumanización en que se basa nuestra vida cotidiana. La misericordia de Jesús «no debe ser entendida como una simple reacción personal de carácter emocional, sino como una crítica pública que se atreve a ejercer contra la insensibilidad general del contexto en que se mueve» (13). La misericordia desafía la implacabilidad del sistema y afirma que es posible y necesario un mundo diferente.

Los que sufren son los portadores de la esperanza en la historia, porque ellos son los que aspiran a algo *realmente* nuevo. Quien podía ponerse en marcha hacia una tierra nueva no era el faraón, sino los esclavos hebreos; quien puede esperar en el Reino de Dios no son los pueblos, los continentes o las iglesias ricas, sino los pobres de la tierra. Sólo quien es, de verdad, misericordioso puede creer y esperar en el Reino de Dios. No me resisto a citar unas palabras de W. BRUEGGEMANN:

«Es absolutamente obvio que lo único que la cultura dominante no es capaz de tolerar, ni siquiera al nivel de cooptación, es la compasión, la capacidad de solidarizarse con las víctimas del orden establecido (14). [...] Los gemidos que se escuchaban en Egipto (Ex 2,23-25; 3,7) fueron el anuncio del *novum* social. De modo parecido, Jesús fue capaz de prestar su voz al mismo dolor que había sido silenciado, y por eso fue posible que adviniera la novedad. La novedad proviene precisamente del dolor que es expresado. El sufrimiento,

(13) W. BRUEGGEMANN, o. c., 103.

(14) Pág. 106.

cuando es hecho audible y visible, produce esperanza; la aflicción, cuando es expresada, constituye la puerta de acceso a la novedad. Y la historia de Jesús es la historia del acceso del centro mismo del dolor y de cómo hacerse eco de él (15). [...] El futuro es otorgado a quienes conocen por experiencia lo que significa gemir. Y les es negado a los que han sido lo bastante cínicos, insensibles e ilusos como para sentirse satisfechos con el orden existente» (16).

A la luz del comportamiento de Jesús se entienden las exigencias a sus seguidores. La espiritualidad judía tenía su motivación más elevada en la «imitación de Dios». Pues bien, en el Sermón del Monte las exigencias del amor se van desplegando progresivamente hasta culminar en el amor a los enemigos (17), el amor más desinteresado y gratuito, que supera toda reciprocidad interesada y que, por eso mismo, nos identifica con Dios y nos hace hijos suyos.

La parábola del buen samaritano encierra una enseñanza especial para nuestro tema. Es obvia la resonancia provocativa que tenía que tener a los oídos de sus oyentes. Pero quiero subrayar el desplazamiento entre la pregunta y la respuesta. Le preguntan a Jesús «quién es mi prójimo?» y, tras contar la parábola, responde modificando la pregunta: «quién fue el prójimo del que cayó en manos de los salteadores?» (Lc 10, 29. 36). La cuestión es hacerse prójimo de la víctima, que es el

(15) Pág. 106 ss.

(16) Pág. 128.

(17) El enemigo (*ejzros*) de Mt 5,44 no se limita al enemigo personal, pero compatriota, sino que abarca a toda clase de enemigos, incluidos los del pueblo. Cfr: U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo*. Vol. I, Salamanca, 1993, 431 s., con la nota 27.

punto de referencia por excelencia de la actitud cristiana. Y hacerse prójimo de la víctima es «tener misericordia de él» (Lc 10,37), es decir, no pasar de largo, conmovernos, ayudarle eficazmente, arriesgándonos si es preciso, gastando el tiempo y el dinero. ¿Tenemos que recordar que ayudar el hombre caído en el camino exige acabar con los salteadores, asegurar protección para los débiles e indefensos, no permitir que la gente quede abandonada en la vera del camino? Sin duda, la caridad política pertenece a la entraña del mensaje de Jesús.

Mencionemos para acabar las solemnísimas palabras de Jesús con que Mateo finaliza el último de sus cinco discursos (25,31-46). El destino del ser humano se juega irrevocablemente en la actitud que adopta ante los hambrientos, sedientos, desnudos, enfermos, encarcelados. Con ellos misteriosamente se identifica el Hijo del hombre. No importa si se es consciente de ello ni si existe una motivación religiosa o creyente. Nunca podemos estar seguros de si tenemos fe y de si nuestra relación es realmente con Dios o con una imagen suya que permanece dentro de nosotros mismos. Nos trascendemos de verdad y salimos de nosotros mismos en el compromiso incondicional por el prójimo necesitado. Es en nuestra relación con el prójimo necesitado donde se manifiesta —más allá de toda verbalización— nuestra relación real con el Ser Absoluto y el Amor Infinito.

Algo de esto es lo que expresa el Evangelio de Juan cuando establece un nexo muy íntimo entre el creer y el amor, que va más allá de su simple yuxtaposición. Para Jn 5,24, el que cree en el Dios que ha enviado a Jesús «ha pasado de la muerte a la vida». Para I Jn 3,14, «sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos». Con su característica forma circular volvemos a encontrar esta idea en Juan

(18). Dice en el prólogo del Evangelio que los que creen en su nombre han nacido de Dios (1,12-13). Ahora bien, ¿qué significa para Juan «nacer de Dios»? Lo dice claramente: «Todo el que hace justicia es nacido de Dios» (1 Jn 2,29). «Todo el que ama es nacido de Dios» (1 Jn 4,7). «En esto se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo: todo el que no hace justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano» (1 Jn 3,10).

Amar al prójimo y hacer justicia no son unos actos más entre los muchos que podrían caracterizar a quien «es nacido de Dios». Son los que realmente distinguen a quien es nacido de Dios de quien no lo es.

Juan, en su primera carta, describe la sublimidad del amor de Dios por nosotros, y la consecuencia que saca, paradójica a primera vista, no es que nosotros tenemos que amar a Dios, sino que tenemos que amar a los hermanos (1 Jn 4,11; Jn 5,12).

4. PABLO: RELIGIÓN DOMÉSTICA Y PRETENSIÓN POLÍTICA

Aunque tenga que limitarme a una exposición muy breve, no puedo dejar de mencionar a Pablo porque en sus comunidades encontramos una transformación radical del movimiento de Jesús, que afecta de forma decisiva al tema que nos ocupa. En las comunidades paulinas hay una tensión permanente entre el universalismo que pugna por abrirse a la sociedad y el afán por construir unas comunidades que encarnen unos valores alternativos a los socialmente vigentes. Son, además, unas comunidades no muy estructuradas y dependientes en

(18) J. P. MIRANDA, o. c., 91 ss.

sumo grado del Apóstol, lo que explica la rápida y conflictiva evolución de la tradición paulina posterior:

a) Comunidades domésticas peculiares

Pablo va siempre a ciudades importantes por ser capitales de provincia o núcleos de comunicación (19). Imaginémos la situación del Apóstol en Corinto o en Efeso, puertos de mar; ciudades cosmopolitas, abiertas a múltiples influencias culturales y muy pobladas. ¿Cómo predicar a un crucificado en un ambiente helenista?, ¿cómo competir con la multitud de filósofos y predicadores que recorrían las ciudades del Imperio?, ¿cómo evitar que la autoridad imperial considerase subversiva la predicación de un crucificado por los romanos?, ¿cómo hacer operativa en un ambiente urbano heterogéneo una moral nacida ente los sectores rurales de Galilea?

La estrategia de Pablo consiste en hacer de una casa, o de varias, la base de la comunidad cristiana en cada ciudad. Nos encontramos con varias iglesias domésticas: la de Aquila y Priscila (Rom 16,5), la de Filemón (Filem 2), la de Ninfas (Col 3,5). El cristianismo de Pablo aparece incrustado en la vida doméstica y, por tanto, como una religión doméstica (20). Ciertamente no es una religión expresa y directamente política

(19) W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, 1988.

(20) B. J. MALINA, «Religion in the World of Paul: A Preliminary Sketch», *BTB* 16 (1986), 92-101; Id., «Religion in the Imagined New Testament World: More Social Science Lenses», *Scriptura* 51 (1994), 1-26; J. BECKER, «Paul and His Churches», en J. BECKER (ed.), *Christian Beginnings. Word and Community from Jesus to Post-Apostolic Times*, Westminster, 1993, 132-210.

como la de Jesús. Pablo no tiene respecto a la sociedad del Imperio y sus cultos la misma actitud y pretensión que Jesús respecto al conjunto del pueblo de Israel.

Era frecuente que los cultos orientales se extendiesen por el occidente del Imperio bajo la forma de cultos domésticos, pero ninguno de ellos procedía de un movimiento con la pretensión política del de Jesús. Pero hay que añadir que la religión doméstica de Pablo tiene unas características peculiares: la primera, que no era el culto de un grupo familiar estricto y exclusivo, porque se añadían otras personas y, por supuesto, su contenido (creencias y ceremonias) era muy novedoso; la segunda, que cada iglesia doméstica lejos de ser una unidad cerrada —con lares, penates y antepasados exclusivos— se consideraba vinculada con otras iglesias, formando parte de un movimiento extendido y en expansión. Por eso estas comunidades cristianas han sido equiparadas a las asociaciones voluntarias (*collegia*, *thiasoi*, *hetaerías*) (21), muy conocidas en lo mundo greco-romano, que podían tener una sede doméstica, pero desbordaban este ámbito por la procedencia de sus miembros y, a veces, por sus vinculaciones supralocales.

Hubiese sido suicida, además de arruinar toda posibilidad de extensión universalista, elemento clave de su proyecto, si Pablo hubiese propuesto el Reinado del Dios de Jesús, de forma inmediata, al Imperio, por el inevitable conflicto que hubiese supuesto

(21) Esta equiparación parece deducirse de la famosa carta de Plinio el Joven (Ep. 10, 96) a Trajano, porque, según afirma, a raíz de su decreto prohibiendo las asociaciones, los cristianos dejaron de reunirse. Sobre las asociaciones voluntarias, entre la numerosa bibliografía merece destacarse J. S. KLOPPENBORG - S. G. WILSON (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, London, 1996.

con sus autoridades. Así se explica tanto el que el Apóstol evite la expresión Reino de Dios (el centro de su predicación es Jesucristo muerto y resucitado), como su recomendación, en la Carta a los Romanos, de someterse a las autoridades constituidas (13,1-7).

Sin embargo, es claro que Pablo conoció dificultades, persecución y cárcel por parte de los romanos (2 Cor 6,5; 11,23. 26. 32; Fil 1,13. 20). Precisamente una de las líneas actuales más prometedoras en los estudios paulinos es la que, contextualizando sus textos, descubre el impacto crítico y político que suponen respecto a la teología imperial (22). Hay que distinguir dos aspectos. El primero, el carácter alternativo de las relaciones sociales que deben regir en sus comunidades frente a las convencionalmente establecidas en la sociedad imperial. El segundo, las afirmaciones o prácticas que de forma directa contienen una carga socio-crítica. Bien entendido que Pablo se expresa de forma cauta y hasta crítica porque tiene que evitar el conflicto abierto. Me limito a continuación a enumerar esquemáticamente una serie de puntos, cada uno de los cuales exigirá amplio desarrollo.

b) Los valores alternativos de la comunidad cristiana

- La designación de «hermanos» para los miembros de las comunidades no era retórica vacía. En efecto, son singularmente igualitarias y con una enorme capacidad de integración de las diferencias sociales y culturales, lo

(22) D. GIORGI, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, Fortress, Minneapolis, 1991; N. ELLIOT, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Orbis Book, Maryknoll, 1994; R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press, Harrisburg, 1997; R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Politic. Ekklesia. Israel. Imperium. Interpretation*, Trinity Press, Harrisburg, 2000.

que no es sino el correlato de su capacidad de apertura universal. La gran proclama de Gal 3,28 («...ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre y mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús») dio pie, de forma posibilista, a un nuevo tipo de relaciones sociales. Las diferencias étnicas quedaron totalmente abolidas. Se discute si la comunidad se obligaba a liberar a los esclavos cristianos (23), pero en todo caso la relación entre esclavos y amos cambiaba radicalmente entre los cristianos, como se ve en la Carta a Filemón. En cuanto a la situación de la mujer, que fue siempre una fuente de conflictos, es claro que gozaba en la comunidad cristiana de una consideración mucho mejor que en el conjunto de la sociedad.

Pablo no quiere que sus comunidades sean guetos que dificulten el trato de los cristianos con la sociedad (1 Cor 5,9-13; 1o, 23-27), pero también desea que sean expresión de fraternidad, donde se experimenten formas nuevas y mejores de relaciones sociales (1 Cor 6,1-11).

- Esta misma preocupación se revela en la superación de las estructuras de patronazgo en la comunidad cristiana. Este tipo de relaciones sociales era clave en la sociedad romana, que resultaba así esencialmente asimétrica y piramidal. El Imperio se asemejaba a una cascada de patro-

(23) La discusión gira sobre la interpretación de 1 Cor 7,21. Algunos intérpretes piensan que Pablo pide a la comunidad que aprovechen la ocasión de liberar a los esclavos, por ejemplo, E. SCHLÜSSER FIORENZA, «The Praxis of Coequal Discipleship», en R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire* 224-241; *Id.*, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1983.

nes, cada uno con sus clientes, que se articulaban de forma ascendente hasta llegar al Emperador, gran patrón de todos sus súbditos. La introducción en el seno de la misma comunidad cristiana de las relaciones patrón-cliente está en la raíz de las divisiones que Pablo combate con gran energía en los primeros capítulos de 1 Cor (24). El Apóstol considera que en la comunidad cristiana deben superarse totalmente este tipo de relaciones sociales: *«que no se gloríe nadie en los hombres (es decir, que no busquen un patrón poderoso y prestigioso, que les proporcione seguridad y honor), pues todo es vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, ...; y vosotros, de Cristo y Cristo de Dios»* (1 Cor 3,21-23).

- Más aún, en la comunidad cristiana —muy al revés de lo que sucede en la sociedad— los últimos deben ser los primeros y los más pobres deben gozar de una consideración especial. Aplica a la vida comunitaria lo de que *«Dios ha formado el cuerpo dando más honor a los miembros que carecían de él, para que no hubiese división alguna en el cuerpo»* (1 Cor 12,24-25). Para dilucidar los más graves problemas intracomunitarios Pablo esgrime lo que podríamos llamar «principio del débil». En las divisiones que surgen en las comidas comunitarias en Corinto, y que se deben a las distintas posibilidades económicas de sus miembros, el Apóstol deja claro que es intolerable que *«mientras unos pasan hambre, otros se embriagan»* (1 Cor 11, 21) y que no se puede *«avergonzar a los que no tienen»* (1 Cor 11,22). Y en las disputas

(24) Unos consideran que su patrón es Pablo, otros Cefas, otros Apolo (1,12).

sobre la licitud de comer determinados alimentos, que se plantean en Roma (Rom 14-15) y en Corinto (1 Cor 8-10), está dispuesto incluso a renunciar a su libertad, que tan ardientemente ha defendido frente a los judaizantes, en atención a la conciencia de los débiles, aun sin estar de acuerdo con ellos.

Por lo brevemente apuntado se ve que las comunidades paulinas, aun en los momentos en que no se enfrentan directamente con el Imperio, que es lo más habitual, tienen una decidida voluntad de expresar un nuevo tipo de relaciones humanas y de presencia social, y no son guetos cerrados sobre sí mismos, sino que configuran una red con vocación de extenderse y de captar adeptos para esa nueva forma de vida.

c) La crítica de la teología imperial

Se puede dar un paso más. Pese a la cautela con que Pablo se expresa, en sus cartas se encuentran afirmaciones que tenían que sonar claramente críticas respecto al Imperio y a la teología que lo legitimaba. Como antes he señalado, se trata de un punto que suscita un interés renovado entre los investigadores actuales. Estamos ante lo que podríamos llamar las alusiones directamente políticas de Pablo. Me limito a indicar algunas que son reconocidas de una forma muy general:

- Hay varios vocablos, de claras resonancias en el culto imperial, y que Pablo usa. Uno de ellos es «*euangelion*», que etimológicamente quiere decir «buena noticia» y que se utilizaba para anunciar el nacimiento de un emperador, su accesión al trono o alguna gran victoria mi-

litar. Para Pablo el «*euangelion*» es Jesucristo que nos ofrece la salvación de Dios. El título de *sôtér*, Salvador, pertenecía al Emperador. Necesariamente la «salvación» que Pablo proclama (1 Tes 5,8-9; Fil 1,28; 2,12; Rom 1,16; 10, 1; 11,11; 13,11) tenía que entenderse como alternativa a la supuestamente efectuada por Augusto y sus sucesores (25).

- La referencia a 1 Tesalonicenses son de gran interés (26). En los Hechos se cuenta que los judíos de la ciudad se oponen a Pablo y a Silas, y arrastran a Jasón y a otros hermanos ante los magistrados acusándoles de que «van contra los decretos del César y dicen que hay otro rey, Jesús» (Hch 17,8). Hay que tener en cuenta que Tesalónica era una ciudad muy especialmente dependiente de Roma y en la cual la teología imperial tenía singular penetración. A estos disturbios puede estar refiriéndose Pablo cuando habla reiteradamente en su carta de la tribulaciones de la comunidad (1,6; 3,3-4) y les dice «vosotros habéis sufrido de vuestros compatriotas las mismas cosas que ellos (los hermanos de Judea) de parte de los judíos» (2,14).

La «*parusía*» era un término técnico que designaba la llegada gloriosa del Emperador a una ciudad, a cuyo encuentro (*apantésis*, otro término técnico) salían todos

(25) R. A. HORSLEY, *Paul and Empire*, 162.

(26) H. KOESTER, «Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians», en R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire*, 158-166; K. P. Donfried, «The Imperial Cult of Thessalonica and Political Conflict in 1 Thessalonians», en R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire*, 206-214; K. P. Donfried, *Paul, Thessalonica and Early Christianity*, Clark, London-New York, 2002.

los habitantes. Estos términos son introducidos por Pablo de forma crítica y alternativa: la verdadera parusía es la del Señor Jesús (2,19; 3,13; 4,15; 5,23), a cuyo encuentro (*apantésis*, 4,17) saldrán todos los justos, tanto quienes permanezcan en vida, como los muertos que serán resucitados por Dios (4,13-16).

«Paz y seguridad» (5,3; *eirêne kai asphaleia*; *pax et securitas*) era un eslogan político de la propaganda imperial. Para Pablo, la venida del Señor pondrá al descubierto la falsedad de la paz y seguridad romanas. En este caso el pensamiento paulino está en la línea de la protesta apocalíptica cristiana contra el montaje imperial (27).

- La ciudad de Filipo, que había sido refundada como una colonia de veteranos romanos, gozaba de una serie de privilegios conferidos por Octavio en el año 42 a. C. De hecho, era gobernada como si estuviese en suelo italiano y su administración reflejaba la romana en casi todos los aspectos. No todos sus habitantes poseían la ciudadanía romana, pero la ciudad como tal se enorgullecía de ser colonia romana y todos, incluso los no ciudadanos, esperaban beneficios de esta asociación íntima con Roma y con el César como Señor y Salvador, como patrón y benefactor (28).

A esta luz las palabras de Pablo en Fil 3,20-21 adquieren una fuerte tonalidad de polémica política. El Apóstol define la situación presente de los cristianos como quienes «*tienen su soberanía en el cielo*», y remite a una

(27) H. KOESTER, art. c., 162.

(28) N.T. WRIGHT, «Paul's Gospel and Caesar's Empire», R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Politic.*, 179.

situación futura en la que «esperamos (del cielo) al Salvador y Señor Jesucristo».

Para la palabra *politeuma*, que he traducido como «soberanía», se han propuesto otras muchas versiones: ciudadanía, patria, colonia, que no parecen del todo ajustadas (29). Para nuestro objeto hay dos puntos de interés, que parecen claros. El primero, que Pablo en absoluto reniega de Roma y de los derechos ciudadanos que su vinculación con ella produce, pero afirma polémicamente que la verdadera soberanía bajo la que vive, la auténtica ciudadanía de la que depende, está con el Señor y Salvador que la ejerce a la derecha del Padre en el Cielo (2,11), y que de ahí dimana una condición más estimable y mejor (los vv. 20-21 están en neta contraposición con la situación descrita en los versículos precedentes de 18-19).

En segundo lugar, es el único texto en que Pablo llama a Jesús —además de Señor, nombre del que se nos habla en 2,5-11, texto claramente relacionado con el que nos ocupa— Salvador y es casi seguro que le atribuye este título propio del César precisamente por escribir a una ciudad especialmente romana (30). Aunque filológicamente no sea correcto entender *politeuma* (v. 20)

(29) Para esta cuestión, A. T. LINCOLN, *Paradise Now and Not Yet*, Cambridge, 1981, 97-101. 219-221. Este autor propone la traducción «commonwealth», «estate», en el sentido dinámico de *basileia* como reinado. Comprendo que mi propuesta de traducción castellana es muy discutible:

(30) G. D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, Eerdmans, Michigan, 1995, 381.

como «colonia», sin embargo la idea corresponde a lo que Pablo desea expresar en el contexto.

En efecto, de la misma forma que cuando una colonia se encontraba en peligro recurría al Emperador para que viniese en su ayuda, ahora los cristianos, que viven en el presente bajo la soberanía del Señor Jesucristo (2,11), esperan la venida gloriosa de ese Señor como Salvador futuro escatológico (vv. 20b-21) (31).

- Pablo habla de la cruz de Jesús en lugares muy relevantes de sus cartas: 1 Cor (1,17-18. 23; 2, 2. 8), Gálatas (3,1; 5,11; 6,12. 14) y Filipenses (2,8; 3,18). Es bien conocido el sentido político, vergonzoso y denigrante del patíbulo de la cruz.

En 1 Cor 2,8 Pablo dice que «los príncipes» (*arjontes*) de este mundo» crucificaron «al Señor de la gloria». Es el único texto paulino que menciona a quienes crucificaron a Jesús. ¿A quiénes se refiere? No es fácil interpretar la expresión utilizada por el Apóstol. *Arjontes* puede referirse tanto a autoridades terrestres como a seres sobrenaturales, a los que se ve actuando mediante los imperialismos de turno (cfr. Dan 10, 13. 20). Pablo no está hablando directamente de lo sucedido en Judea, sino que sitúa la cru-

(31) Normalmente se considera que en Fil 3, Pablo polemiza con los judaizantes. Sin embargo, un autor tan riguroso y ponderado como N. T. WRIGHT, en el artículo mencionado, estudia a fondo 3,20-21 y su contexto y considera que, en realidad, Pablo está polemizando, de forma cifrada («in code», pág. 175), contra el culto al César y contra todo el conjunto del Imperio romano. No es posible discutir aquí esta opinión novedosa, que evidentemente refuerza mucho el sentido «político» de las afirmaciones de Pablo.

cifixión de Jesús en un contexto mítico de la apocalíptica judía (32). Hay una sabiduría de este mundo, patrimonio de los poderes (*arjontes*) de este mundo, que se va debilitando (*katargoumenón*, 2,6). Al final, cuando Cristo entregue su Reino al Padre, será el debilitamiento total, la derrota definitiva (*katargésé*), de todo poder, dominación y potestad (1 Cor 15,24). La coincidencia de vocabulario entre 2,6-8 y 15,24 sugiere que «los poderes de este mundo» de 2,8 incluyen a todos los que se oponen a la manifestación plena de la soberanía de Dios. El lenguaje apocalíptico no deshistoriza la cruz, al revés, amplía su sentido. La muerte de Jesús es el principio de la «guerra de liberación» de Dios contra los poderes que esclavizan al hombre, que no están aún del todo derrotados. El hecho de que quien fue crucificado por los «poderes» de este mundo haya sido resucitado (1 Cor 15,20) implica que los mencionados «poderes» están condenados a la destrucción, lo que un día quedará patente (1 Cor 15,24).

Concluyo con unas palabras de N. ELLIOT:

«Dada la profunda repugnancia de la crucifixión para las clases elevadas romanas, documentada por HENGEL, la insistencia de Pablo en hablar de la cruz de Jesús, su insistencia en que este acontecimiento ha comenzado la disolución del orden romano, y su insistencia en que los ricos y prestigiosos corintios de la Iglesia cristiana deben relacionarse con los pobres de una forma nueva debido a la crucifixión, de ninguna manera puede considerarse

(32) N. ELLIOT, «The Anti-Imperial Message of the Cross», en R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire.*, 167-183; cfr. R. A. HORSLEY, «Rhetoric and Empire - and 1 Corinthians», en R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Politic.*, 72-102.

como un minimizar los aspectos políticos de la cruz (33)... Pablo no ha ocultado la naturaleza de la cruz como una opresión política e histórica; más bien la ha contemplado a través de las lentes de la apocalíptica judía» (34).

5. REFLEXIONES FINALES

De la Biblia no se desprenden recetas de actuación política, pero sí encontramos apertura de horizontes, impulsos, motivaciones, orientaciones y exigencias. Acabo con unas sugerencias breves y parciales, desde nuestra situación.

1. La Biblia no promueve un encuentro con Dios al margen de la historia ni inhibiéndonos ante ella. Por el contrario, el Dios de la Biblia se revela en la historia y remite al creyente a la historia y a las relaciones con el prójimo. La realidad de la relación con Dios se pone de manifiesto en la relación con el prójimo necesitado.

De la entraña de la experiencia de un Dios, que es Padre, nace la llamada a la fraternidad y la exigencia de abrimos a ella y de construirla.

2. El amor cristiano tiene muchas manifestaciones. El amor político, es decir, el que busca el bien del prójimo a través del servicio público y estructural a los demás, no es ninguna forma derivada ni secundaria de amor. Como toda expresión de amor tiene sus peligros propios, que son muy evidentes. Pero el amor político puede ser también un lugar de espiritualidad y de purificación de la vida cristiana.

(33) Art. c., 181.

(34) Art. c., 183.

La Biblia nos enseña, desde el Éxodo hasta Jesús y San Pablo, que el amor cristiano tiene un punto clave de referencia: el servicio prioritario a los pobres, a los débiles, a las víctimas. El cristiano convierte la parábola del samaritano no simplemente en beneficencia, sino también en compromiso político. La «actitud samaritana» es, quizá, el rasgo más característico del amor político para un cristiano.

3. El Reino de Dios tiene en la Biblia como correlato un pueblo que lo acoge, lo agradece, lo celebra, lo vive y visibiliza sus valores. Las comunidades cristianas tienen que ser lugares donde se vivan los valores alternativos del Reino de Dios y muestren así su carácter humanizante y salvador.

Las comunidades cristianas están en el mundo, pero son del mundo. Se encarnan, pero no se mundanizan. Se entienden no como simples «sociedades de contraste», sino como destellos pioneros de nueva humanidad, como compañeros fraternos de todos los hombres, que intentan hacer presente unas relaciones humanas, una forma de vida, que a todos se propone por su valor universalizable y humanizador. Las colonias eran como avanzadillas del Imperio y del estilo de vida de Roma. Las comunidades paulinas son avanzadillas de ese tipo nuevo de vida que nace de la aceptación de la soberanía del Señor Jesucristo y que está destinada a todos.

Lo dicho intenta ser una actualización de las actitudes de las comunidades de la tradición paulina —la que más ha configurado la historia posterior de la Iglesia—, que cultivan su propia identidad basada en unos valores específicos, pero que se esfuerzan, al mismo tiempo, por no romper los puentes con su sociedad, en la que hay mucho «de verdadero, de noble, de justo, de puro, de honorable» (Fil 4,8), que un cris-

tiano tiene que valorar. Muy distintas son las comunidades joánicas que, al mismo tiempo que cultivaban unas relaciones internas especialmente afectivas e intensas, mantenían una postura mucho más cerrada ante el mundo, del que tenían una visión profundamente negativa (Jn 15,18-19; 12,31; 16,11; 17,14).

4. En la sociedad laica y pluralista la religión es una dimensión de la vida relativamente autónoma y diferente de la política. Este planteamiento puede verse como una conquista civilizatoria que purifica la fe y hace posible la convivencia plural. Pero en absoluto significa la retirada de la fe cristiana a la esfera privada.

Los valores del Reino de Dios son crítica y acicate permanente en la vida política, aunque su traducción en proyectos positivos sea necesariamente plural.

Nuestra situación en las sociedades occidentales se parece, cada vez más, a la de Pablo en medio del inmenso imperio pagano. Del Apóstol podemos aprender que la esencial dimensión pública de la fe cristiana debe ejercerse más como fermento de la vida social, como promoción de formas alternativas de relaciones humanas, como penetración desde abajo y a partir de lo social, que no como pretensión de erigir un interlocutor directo del Estado y de las instituciones políticas, a diferencia de otros tiempos en los que la Iglesia tenía mayor centralidad y poder:

5. En el Nuevo Testamento encontramos líneas de confrontación directa con el Imperio (Apocalipsis) y otras de profunda adaptación a él (Cartas Pastorales). La redacción de los sinópticos, en torno al año 70, supuso una reivindicación de la

radicalidad de Jesús, pero intentando evitar un conflicto abierto que hubiese resultado suicida.

El estudio de los orígenes cristianos nos invita a la radicalidad en la aceptación de Dios y su soberanía y, por tanto, a la denuncia de todos los ídolos religiosos, políticos y económicos, que son siempre deshumanizadores; pero también nos invita al posibilismo, porque la fe cristiana tiene vocación de extenderse, de ser una forma de vida viable y no confinarse en guetos de iluminados.

Por último, se hace especialmente claro en nuestros días que la conversión del corazón y la transformación personal —esenciales en el mensaje bíblico— son condiciones necesarias para que en la política se expresen las mejores posibilidades del ser humano, es decir, su capacidad de servicio y de amor.

«ARRAIGADOS Y CIMENTADOS EN LA CARIDAD» (Ef. 3, 17): FUNDAMENTOS ECLESIOLÓGICOS DE LA CARIDAD POLÍTICA

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS

Decano de la Facultad de Teología y Derecho Canónico,
Universidad Pontificia de Comillas. Madrid

I. UN PRÓLOGO IGNACIANO: «EN TODO AMAR Y SERVIR»

De la súplica oracional que cierra el capítulo tercero de la carta a los Efesios extraigo el título principal de estas reflexiones sobre el fundamento eclesiológico de la caridad política: «que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que, *arraigados y cimentados en la caridad*, podáis comprender con todos los santos la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, y os llenéis de toda la plenitud de Dios» (Ef 3, 17-19). Estamos ante uno de esos textos que colabora a establecer esa tríada clásica de las llamadas virtudes «teologales» que aparece ya, insinuada y perfilada, en el más antiguo escrito cristiano: «Tenemos presente ante nuestro Dios y Padre el obrar de vuestra fe, el trabajo difícil de vuestra caridad y la esperanza en Jesucristo nuestro Señor» (1 Tes 1, 2-3).

Nos preguntamos, de entrada, para centrar nuestro tema: ¿qué significa predicar de una de esas tres virtudes, concretamente de la caridad, el adjetivo «político»? En cierto modo, si bien de otra manera, se la contradistingue y realza como en el conocidísimo pasaje de I Cor 13, 13: «Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad». Se puede conjeturar que es una concreción de eso más genérico y comprehensivo que es la llamada teología política. ¿Qué significa y a qué obedece esa restricción que concentra la razón política de la fe cristiana en la virtud de la caridad? ¿Es legítima esta aplicación? Por lo pronto, ahí está como un hecho lingüístico irrefutable la expresión «caridad política» que es anterior a esas corrientes teológicas que, desde los años setenta del siglo pasado, vienen reivindicando el carácter público de la fe y de sus consecuencias para la sociedad humana frente a una pura privatización de la misma. Porque, según informa L. González-Carvajal, «el uso más antiguo de la expresión «caridad política» se remonta a 1795», «aparece en las impresiones sobre Inglaterra de Leandro Fernández Moratín», donde, una vez considerados los defectos de los ingleses, «alaba lo que él llamó la «caridad política»: se ocupan inteligentemente de mitigar la pobreza, la enfermedad, el abandono». Nos consta asimismo que la expresión aparece en un texto del Papa Pío XI (de 1927) para indicar que el campo político es también campo de apostolado y que, por consiguiente, el campo de la caridad tiene como destinataria a la sociedad entera (1).

(1) *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral social*, Santander 1998, págs. 216-217. Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología política contemporánea*, Salamanca, 1995, págs. 19-22.

No vamos a desplegar una reflexión en el sentido de la nueva teología política ni tampoco en la dirección de la moral social, que no pueden renunciar a la consideración de la hermenéutica política de la fe y a un examen de la aportación de la fe al compromiso político. Aquí nos vamos a mover en un nivel previo y más básico, tratando de recordar y recrear el carácter interpersonal de la caridad, desde la dimensión eclesial y comunitaria de las mismas virtudes teologales, desde la íntima conexión entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Dicho de otra manera: en la caridad política se pone de manifiesto esa componente de universalidad del amor cristiano que, como expresión del mismo misterio de comunión que informa el ser eclesial, se traducirá en esa actitud que ya estuvo presente en los albores del Concilio Vaticano II, en el llamado *Mensaje a la Humanidad* de los obispos del mundo entero, difundido el 20 de octubre de 1962, pocos días después de su inauguración: «Traemos con nosotros de todas las partes de la tierra las angustias materiales y espirituales, los sufrimientos y las aspiraciones de los pueblos que nos están confiados». El eco de estas afirmaciones resuena en el arranque de *Gaudium et spes*: «El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de todos los afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo y no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón (...). Por ello [la Iglesia] se siente verdadera e íntimamente solidaria del género humano y de su historia». Por tanto, la expresión «caridad política» se llenará de contenido eclesiológico a partir de la Constitución pastoral que ha hecho objeto de sus reflexiones la aproximación y la solidaridad de la Iglesia para con el mundo.

Para indagar en la relación entre la caridad teologal y la caridad política acogemos un lema nuclear de la espirituali-

dad y mística de Ignacio de Loyola: *en todo amar y servir*. Este principio sintético nos permite recordar la proximidad que el cristianismo, siguiendo el ejemplo de su Fundador, establece entre *diakonía* (servicio) y *ágape* (amor o caridad). La vida y la misión de Jesús han quedado compendiadas en aquellas palabras que proclaman un estilo de vida como servicio al Reino de Dios: «Yo estoy en medio de vosotros como quien sirve» (Lc 22, 27). Vuelven a ser palabras de servicio las que declaran el sentido último de su entrega hasta la muerte: «El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 45). Esta *diakonía* queda modulada por el único y gran mandamiento que asocia indisolublemente el amor a Dios y el amor al prójimo (Mc 12, 28-34). El que ama a Dios y ama al prójimo —dice Jesús a uno de los escribas— no está lejos del Reino de Dios. Juan ha renovado este mandamiento en una dirección bien precisa: «que os améis mutuamente, como yo os he amado» (Jn 13, 34; cf. 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 *diakonía*; y la caridad se realiza en el servicio. En el seguimiento de Jesús, con su ejemplo de entrega suprema hasta la cruz, los cristianos son llamados a hacerse *siervos por amor*; en este sentido, B. Forte ha escrito que, para este tiempo de post-modernidad, el «Amor crucificado» es lo que más se perfila como la esencia del cristianismo, como centro y corazón de la buena noticia (2).

(2) Cf. B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, 2002, pág. 160.

En otro lugar de esta misma Revista he tratado de explicar que la misión o tarea evangelizadora de la Iglesia, continuando la obra de Cristo, consiste en la diaconía radical de la salvación o servicio del Reino, que se diversifica a su vez en estas tres otras tres diaconías: servicio de la Palabra, servicio del culto divino, servicio del amor caritativo (3). En esta última dimensión eclesiológica se encuadra una reflexión sobre la caridad política, cuyo referente último y condición de posibilidad aflora en el corazón de la última de las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia que dice: «sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios por puro amor» (EE 370).

Nuestra reflexión consistirá básicamente en desentrañar la metáfora bíblica propuesta como título: la caridad o amor constituye la raíz y el cimiento de la vida eclesial y, por tanto, debe impregnar e informar toda su acción en el mundo. Atenderemos en primer lugar a ese fundamento más hondo del amor; el Dios Trino y Uno, como origen de la Iglesia misma, para explicitar la radicación trinitaria de la *koinonía* o comunión eclesial (II). A continuación, profundizando el sentido de la metáfora, estableceremos que el edificio espiritual de la Iglesia cristiana se sustenta sobre los pilares de esa otra trinidad, la que Clemente Alejandrino denominaba «santa tríada», a saber; la fe, la esperanza y la caridad (III). Hablaremos aquí de la Iglesia del amor como la irradiación del amor de Dios en la historia humana y de la caridad política como la forma propia de ejercitar la función regia que tiene el pueblo de Dios. Si la caridad teológica aparece como el signo identificador de los cristianos, su carácter expansivo, dado que «sólo el amor es

(3) Cf. S. MADRIGAL, *Diaconía de la Iglesia y diaconías en la Iglesia. El lugar de Cáritas en la misión eclesial: CORINTIOS XIII*, n. 95 (2000), págs. 132-133.

digno de fe», reviste necesariamente una dimensión histórico-salvífica que se inscribe en las coordenadas de la misión misma de la Iglesia en el mundo de hoy (IV).

2. RADICACIÓN TRINITARIA DE LA «KOINONIA» ECLESIAL: «DIOS ES AMOR» (I Jn 4, 8)

Uno de los aspectos más característicos y prometedores de la teología post-conciliar es la asunción progresiva de la categoría de «*koinonia/comunión*» para la comprensión teórica y vivencial de la Iglesia (4). Esta noción facilita una comprensión de la Iglesia a partir del misterio trinitario que está presente en los documentos más importantes del Concilio. Ya hemos indicado que para nuestro tema resulta decisiva la constitución pastoral. Fieles a este principio buscamos esta descripción de la Iglesia en sus textos. Ya el primer párrafo exhibe esta lógica trinitaria cuando habla de «la comunidad (...) compuesta por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el Reino del Padre y han recibido el mensaje de la salvación para proponérselo a todos».

Esta afirmación sobre la economía de la salvación nos lleva a considerar el misterio del amor trinitario en su inmanencia, que es el camino mostrado y seguido por S. Agustín: «verdaderamente ves a la Trinidad cuando ves el amor» (5). El amor de Dios Padre es fontal e inicial, principio, manantial y origen de la vida divina. Él ha creado desde la más absoluta libertad y por

(4) S. MADRIGAL, *Itinerario de la Iglesia-Comunión: del Sínodo de 1985 al Año Jubilar: Sal Terrae 90/n.1055 (2002)*, 311-323.

(5) *De Trinitate*, VIII, 8, 12: PL 42, 959.

la más pura gratuidad del amor: Pablo dirá «fiel es Dios por quien habéis sido llamados a la comunión con el Hijo» (1 Cor 1, 9). Él es el que convoca, reúne y congrega a un pueblo de su propiedad, desde los comienzos mismos de la Creación (*ecclesia ab Abel*). El Hijo, que es «amado antes de la creación del mundo» (Jn 17, 24), traslada la eternidad del amor al tiempo, es la Palabra que se hizo carne para que nosotros participemos de esa comunión de amor: «Lo que hemos visto y oído de la palabra de la vida (...) que estaba junto a Dios os lo anunciamos, para que estéis en comunión con nosotros y esta comunión lo es con el Padre y con el Hijo» (1 Jn 1, 3 ss). En esta historia eterna del amor el Espíritu representa la abrazadera de la comunión entre el Amante y el Amado: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros» (2 Cor 13, 13). En esta fórmula, en la que resuena el eco del culto de la Iglesia naciente, la confesión del don gratuito del amor del Padre en Jesucristo queda unida a la confesión de la comunión obrada por el Espíritu. En efecto, el Espíritu Santo se comunica a las personas, marcando a cada miembro de la Iglesia con el sello de una relación personal y única con la Trinidad: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5). Y por eso se puede concluir con el Obispo de Hipona: «He aquí que son tres: el Amante, el Amado y el Amor» (6).

Si bien es cierto que la realidad eclesial aparece configurada como un fenómeno humano y social, no se puede ignorar —salvo riesgo de empequeñecerla— que la Iglesia está enraizada en el misterio de Dios. Entre el Dios trinitario y la Iglesia se

(6) *De Trinitate*, VIII, 10, 14: PL 42, 960.

da una relación profunda, que no es sólo una relación de tipo causal u originaria, sino también una relación esencial de la Iglesia con el Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Constitución pastoral nos ofrece una visión sintética muy iluminadora de lo que acabamos de decir en términos netamente eclesiológicos: «La Iglesia, que procede del amor del Padre Eterno, ha sido fundada en el tiempo por Jesucristo Redentor, y congregada en el Espíritu Santo, tiene una finalidad salvífica y escatológica, que no se puede lograr plenamente sino en el siglo futuro» (GS 40). El trasfondo de esta visión grandiosa del designio salvador de Dios no es otro que el himno inicial de la carta a los Efesios (1, 3-14), que se cita en nota. El esquema trinitario, que habla del misterio de la Iglesia en sí misma, incorpora la perspectiva escatológica para expresar la característica propia de su modo de estar en esta tierra: miembros de la ciudad terrena llamados a formar en la historia del género humano la familia de los hijos de Dios (7). Es una bella definición de Iglesia, que se completa con varios pasajes tomados de la constitución dogmática *Lumen gentium*, pues se trata de esa familia que, enriquecida con los bienes celestiales, ha sido «constituida y ordenada en este mundo como una sociedad» (cf. LG I, 8); la Iglesia es, por tanto, «reunión visible y comunidad espiritual» (cf. LG I, 8) y, expuesta junto con toda la Humanidad a los avatares de este mundo, «viene a ser como el fermento y como el alma de la ciudad humana» según el símil tomado de la *Epístola a Diogneto* (cf. LG, IV, 38). Brevemente: en Cristo, la sociedad humana está llamada a renovarse y transformarse en la familia de Dios.

(7) Véase G. LOHFINK-R. PESCH, «Volk Gottes als Neue Familie», en: J. ERNST-S. LEIMGRUBER (eds.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Aufertandenen in seiner Kirche* (FS J. DEGENHARDT), Paderborn, 1995, págs. 227-242.

Podemos interpretar esta imagen bíblica de la «familia de Dios» (cf. Ef 2, 19) con la ayuda del filósofo francés M. Henry, que ha analizado la profunda modificación operada en la genealogía humana por esas palabras de Cristo: «A nadie llaméis padre vuestro en la tierra; porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo» (Mt 23, 9). Estas palabras de Cristo significan que nuestra condición original ha sido desnaturalizada y que nuestra genealogía natural ha sido sustituida por una *genealogía divina*. Esta enseñanza fundamental nos revela lo que somos, «hijos del mismo Dios», y lo que hay que hacer: «amarse los unos a los otros como corresponde a los hijos de un mismo Padre» (8). En otra clave, orientada a liberar al ser humano de las cadenas de la soledad, H. de Lubac mostraba al Dios trinitario como la respuesta al ansia infinita del ser humano. Dios «nos ha creado para introducirnos juntos en el seno de su vida trinitaria... Jesucristo se ofreció en sacrificio para que seamos uno en esta unidad de las personas divinas. Ahora bien, existe un lugar en el cual, ya desde la tierra, empieza a realizarse esta reunión de todos en la Trinidad. Hay una «familia de Dios», extensión misteriosa de la Trinidad en el tiempo, que no sólo nos prepara a esta vida unitiva y nos la garantiza plenamente, sino que nos hace partícipes ya de ella. Es la única sociedad completamente «abierta» y es ella la única que se ajusta a nuestra íntima aspiración y en la que nosotros podemos alcanzar por fin todas nuestras dimensiones... *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*: tal es la Iglesia. Ella está «llena de la Trinidad» (9).

Se habla, en consecuencia, de la Iglesia-icóno de la Trinidad. «Dios es amor. En esto se ha manifestado el amor que Dios

(8) M. HENRY, *Palabras de Cristo*, Salamanca, 2004, pág. 67.

(9) *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, 1988, pág. 190.

nos tiene, en que ha enviado a su Hijo unigénito al mundo para que nosotros tengamos la vida gracias a él» (1 Jn 4, 8s). Comunión con Dios, comunión de todos los creyentes entre sí y comunión de las Iglesias cristianas. La *koinonía* no es primariamente la vinculación de los creyentes entre sí, sino primero y fundamentalmente la vinculación de los fieles con Dios, uno y trino, cuyo ser más íntimo es amor: Pese a su fragilidad en este mundo, la revelación de la Trinidad nos conduce a la Iglesia como su signo levantado entre los hombres, nacido de la cruz y de la pascua, morada de Dios con los hombres.

Estas últimas consideraciones han dejado introducido nuestro próximo apartado: enraizada en el misterio de Dios, la Iglesia, a la luz de esa imagen de la familia de Dios es simultáneamente receptora y mediadora de la salvación. Por un lado, como *creatura Verbi* (creatura de la Palabra), recibe la vida salvífica que dimana de la *koinonía* trinitaria; por otro lado, en cuanto servidora de esa salvación recibida, cumple su misión ejerciendo fielmente la función de mediadora y de transmisora del amor del Dios trinitario. La Iglesia ha recibido la misión de anunciar el Evangelio y de servir a la Humanidad; de esta manera Dios se hace presente en la historia humana como *sacramento universal de salvación*. Dios se sirve de las palabras y de las acciones de la Iglesia para llevar a cumplimiento su propio plan de salvación y de gracia. Se trata, pues, de comunicar y transmitir la misma vida de Dios, que es amor. Volviendo a las reflexiones de M. Henry sobre la realidad de «Hijos de Dios»: la condición humana consiste precisamente en una relación interior con Dios y que sólo se explica desde ella: *la inmanencia de la Vida absoluta en cada viviente*. El único Padre «que está en los cielos» es la vida todopoderosa a la

que Cristo llama Padre, es la vida invisible en la que viven los vivientes, la Vida absoluta que nos da el don de vivir. En virtud de esa relación con Dios que re-define la condición humana, todas las relaciones humanas quedan subvertidas, de modo que no podemos seguir el curso normal de los impulsos (amor hacia los que nos aman, odio hacia los que nos son hostiles). Más bien, se trata de amarse los unos a los otros reconociéndose hijos de un mismo Padre (10).

3. IRRADIACIÓN DE LA TRINIDAD EN LA HISTORIA: LA IGLESIA BAJO EL IMPERATIVO DEL AMOR

La comunión de amor que une al Hijo con el Padre y a los hombres entre sí es, a la vez, el modelo y la fuente de la comunión fraterna, que deberá unir a los discípulos de Cristo. Esta correspondencia entre las personas divinas y la comunidad cristiana se expresa en el imperativo del amor: «amaos los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15, 12; 13, 34). En otro lugar, cuando se dice «que sean uno, como nosotros somos uno» (Jn 17, 21), se pone de manifiesto que la comunión, fruto de la gracia del Hijo y del amor del Padre y hecha visible en el amor recíproco, es la «comunión del Espíritu Santo» (2 Cor 13, 13). En suma: el testimonio sobre Jesús y el testimonio sobre el amor del Dios trinitario debe cristalizar en la forma de la comunión fraterna: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os amáis los unos a los otros» (Jn 13, 35). Este es el verdadero cimiento de una Iglesia del amor; prolongación histórica del amor trinitario.

(10) HENRY, o. c., pág. 66.

3.1. LAS VIRTUDES TEOLOGALES, SIGNOS IDENTIFICADORES DEL PUEBLO DE DIOS

En su conocida obra *Sólo el amor es digno de fe*, H. U. von Balthasar dedica un capítulo de sus reflexiones a «la perceptibilidad del amor». Allí compara la realidad del amor con la obra artística bajo este aspecto: para captar el valor de la belleza es necesaria una aptitud innata o adquirida. ¿Qué es lo que nos posibilita la percepción del amor de Dios? «Si Dios quiere mostrar el amor que ha tenido al mundo, es preciso que ese amor sea cognoscible para el mundo. Y eso a pesar de y en su ser-totalmente-otro. El amor, en su realidad, sólo puede ser conocido por el amor». El teólogo de Lucerna apunta en esta dirección: «Pues bien, en nuestro tema, esa preparación del sujeto, por medio de la cual se capacita para conocer el objeto de la revelación es, para cada uno de los hombres, aquella disposición que se puede designar por la trilogía fe-esperanza-caridad, que debe preexistir, al menos incoativamente, en todo primer encuentro auténtico, y que puede existir en la medida en que es el amor de Dios; amor que ya es gracia y que lleva en sí necesariamente las condiciones de su propia cognoscibilidad y la da a participar» (11).

El signo de Jesucristo sólo se puede entender si se entiende su entrega humana hasta la muerte como manifestación de un amor total. El núcleo del cristianismo y del seguimiento radica en esta afirmación: «Hemos creído en el amor que tiene Dios por nosotros» (1 Jn 4, 16). En este sentido, la fe es amor y sólo el amor es digno de fe, según reza el título de H. U. von

(11) H. URS VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, 1999, pág. 67-68.

Balthasar: Dejamos aquí sus reflexiones para adentrarnos en eso que la tradición teológica denomina virtudes «teologales», verdadero quicio de la vida cristiana y eclesial. Fe significa una respuesta elemental al amor que se entregó por mí. Creer es amar y esperar.

Fe, esperanza y caridad son las expresiones características de la vida nueva, esa que suscita en el corazón del hombre la acogida del llamamiento y del don de Dios en Cristo; en palabras del Apóstol: «El que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5, 17). La tradición teológica reconoce a las virtudes «teologales» su carácter unitario y varios elementos característicos: reflejan, en primer lugar, la iniciativa salvífica de Dios y, por tanto, están unidas a la vida de gracia y se infunden con ella; capacitan, en segundo lugar, para conducirse y actuar como conciudadanos de los santos en la familia de Dios (Ef 2, 19). Puede afirmarse que «el centro y el vértice de toda la vida teologal se expresa con el término *agape*» (12).

El amor de Dios al hombre precede a nuestra fe y no depende de ella. La prueba de que Dios nos ama, dice Pablo, es que Cristo murió por nosotros cuando aún éramos pecadores (Rom 5, 8). En nosotros, en cambio, la caridad teologal supone la fe, aunque sólo en la caridad alcanzará la fe su plenitud. En este sentido afirmamos la primacía de la fe. En la situación de la nueva criatura, de la unidad con Cristo, lo que cuenta no es circuncisión o incircuncisión, sino la fe que actúa por la caridad (Gál 5, 6). A los discípulos del Crucificado se les

(12) Véase D. MONGILLO, «Virtudes teologales», en: AAVV, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992, págs. 1894-1921; aquí, 1913.

pide el coraje y la audacia de gestos significativos e inequívocos de caridad en el seguimiento del que se entregó a la muerte por nosotros. El amor divino es motivado sólo por el gozo rebosante e irradiante de amar; en consecuencia, la caridad del discípulo es tanto más verdadera y creíble cuanto más renuncia al cálculo y al interés egoísta. Para realizarse sin reservas ha de salir —dice el Santo de Loyola— de su propio amor, querer e interés. El Apóstol la ha descrito con estos rasgos: «La caridad es paciente, es afable, no tiene envidia, no se jacta ni se engríe, no es grosera ni busca lo suyo, no se exaspera ni lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad; disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre» (1 Cor 13, 4-7). El cristiano mira la cruz y percibe en ella, más allá de la carencia de esperanza y de ilusión, la patria definitiva abierta por la Resurrección. Esa caridad que simpatiza con la verdad hasta sus últimas consecuencias no se ha visto defraudada, sino que Dios ha cumplido en Cristo sus promesas. Así se convierte en testigo esperanzado del sentido de la vida y de la historia. La fe y la caridad se unen a la esperanza. «El Dios de la esperanza os llene de todo gozo y de paz en la fe, para que abundéis en la esperanza por la virtud del Espíritu Santo» (Rom 15, 13).

Fe-esperanza-caridad son las *virtudes*, los poderes, la identidad, la fuerza y la vocación del cristiano. Toda la existencia cristiana consiste en este vivir ante el Padre en el seguimiento de Jesús por la gracia del Espíritu Santo, en la fe, en la esperanza y en la caridad. El teólogo medieval Juan de Segovia hablaba de ellas como *substantia ecclesiae*. La fe da sentido a nuestra caridad, pues es la caridad la que actúa e informa nuestra fe. Cuando la gracia estimula nuestra fe en Él y en el Padre para que conozcamos, lo que se nos pide no es sola-

mente un aserto testimonial, una confesión, sino una aceptación de su mensaje en la esperanza definitiva que sostiene todo compromiso auténtico de liberación y de promoción humana y nos llama a practicar los mandamientos (1 Jn 5, 2-3), sobre todo, el nuevo: el suyo.

3.2. La unidad del amor a Dios y el amor al prójimo (Mc 12, 28-34)

Retorciendo el argumento que tomábamos de H. U. von Balthasar, habría que preguntarse por las condiciones de perceptibilidad del amor y de la caridad teologal. La Escritura nos ofrece una respuesta inmediata e insuperable: que nadie diga que ama a Dios si aborrece a su hermano (1 Jn 4, 19-5, 1). El mandato principal se desdobra en amor a Dios y amor al prójimo (Mc 12, 28-34; Mt 22, 39). El encuentro humano, en sus múltiples maneras (de reciprocidad, de enemistad, de ayuda, de misericordia, etc.) queda puesto bajo el juicio definitivo de Dios: «En verdad os digo, cuanto hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25, 45). Este veredicto causa un gran asombro y desconcierto entre quienes han hecho o no han hecho las obras de la caridad: ¿cuándo te vimos hambriento sediento, peregrino, desnudo, o en prisión? Sólo desde el amor absoluto de Cristo se perciben las verdaderas dimensiones del amor de Dios, ante la pregunta acerca de quién es mi prójimo. Y aflora la universalidad del dolor humano, que descubre su dimensión de caridad social y política. En la fe amorosa el criterio de lo ético está en el amor de Dios: ¿no era justo que también tú te compadecieses de tu consiervo? (Mt 18, 32-33). Tal es la medida del amor de Dios.

Merece la pena invocar la conocida tesis de K. Rahner sobre la unidad (no identidad) del amor a Dios y del amor al prójimo, tal y como queda expresada en un sabroso pasaje: «El cristianismo es fe, esperanza y amor; y estas tres realidades no son tres que hayan sido ensambladas desde fuera, cada una con distinta procedencia y esencia distinta, sino que el amor es una palabra que designa la consumación de lo que es uno, y que designamos con esos tres nombres. El amor es entonces la palabra epocalmente vigente, que provoca el todo del cristianismo en el hombre de mañana hacia la vida concreta y desde la profundidad en que Dios, no nosotros, se ha insertado por medio de su oferta de la gracia, que es él mismo. La cual a su vez presupone que se puede decir seriamente que el amor de Dios y el amor al prójimo son uno, y que sólo cuando allegamos el amor al prójimo a su propia esencia y a su propia consumación, entendemos lo que es Dios y lo que es Cristo, y realizamos el amor a Dios *in Christo*» (13).

De ahí deriva una teología muy próxima a la praxis y a una acusada conciencia política, donde el análisis de la situación desde la que se hace la experiencia de Dios no es irrelevante; más bien, para Rahner, modificar las condiciones vitales en orden a que la trascendencia humana y la llegada de Dios pudieran ser percibidas era algo que experimentaba como un deber de conciencia que nacía, precisamente, de esa convicción de la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo. «En esto hemos conocido el amor; en que Él dio su vida por nosotros; también nosotros debemos dar nuestra vida por los herma-

(13) K. RAHNER, «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo», en: *Escritos de Teología VI*, Madrid, 1969, págs. 271-292; aquí, 273-4.

nos» (1 Jn 3, 16). Pablo, por su parte, subraya esta misma idea: pido a Dios que con su poder os ayude a realizar vuestros deseos de hacer el bien y haga perfectas las obras que nacen de vuestra fe (2 Tes 1, 11). Esa virtud teologal identificadora del pueblo de Dios, que es el amor, *cáritas*, se manifiesta de modo efectivo y real en la caridad política, como una dimensión específica de lo que el Vaticano II denomina función regia del pueblo de Dios.

3.3. El ejercicio de la caridad política como función regia del pueblo de Dios: el bien común, la justicia, los derechos humanos

Puede afirmarse una continuidad entre la tesis de Rahner y el Capítulo II de la Constitución pastoral: los datos de la revelación hablan de la unidad de la familia humana y de la inseparabilidad del amor de Dios y el amor al prójimo (Cf. GS 24). Del mismo carácter social del ser humano deriva la interdependencia del desarrollo de la persona humana y de la sociedad humana: lo social no es para el individuo algo postizo, sino sustantivo. Este énfasis sobre la dignidad y la naturaleza social del ser humano abre la puerta al concepto de «bien común», que se define como «esa suma de condiciones de la vida social que permiten alcanzar a los individuos y a las colectividades su propia perfección más plena y fácilmente» (GS 26). En este marco la Constitución pastoral inserta una enumeración de «derechos humanos»: «el alimento, el vestido, la habitación, el derecho a elegir libremente un estado de vida, el derecho de fundar una familia, el derecho a la educación, el derecho al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una debida información, a obrar según la recta norma de su conciencia, a

la protección de su vida privada y a una justa libertad incluso en el campo religioso».

La caridad tiene una dimensión social que deriva de su constitutiva universalidad, por un lado, y de la condición social del ser humano, por otro. No basta, pues, la caridad en relación personal. En nuestro mundo, cada vez más globalizado, el ser humano está insertado en una malla de estructuras económico-sociales, políticas, culturales. En consecuencia, la caridad debe comprenderse y practicarse también en la esfera de lo social y de lo político. La caridad política es esa dimensión del amor que trata de mejorar las estructuras en las que se desenvuelve la vida de los hombres. El respeto de los derechos y de los deberes del hombre son para la Constitución pastoral lo que constituye el bien común (GS 26. 73). Por su parte, el Sínodo de 1971, en su documento final dedicado a la justicia hacía este subrayado: el amor al prójimo y la justicia son inseparables. El amor es también exigencia de justicia, es decir, reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. En su encíclica *Dives in misericordia*, Juan Pablo II ha ilustrado la relación entre la caridad y la justicia: el amor condiciona, por así decirlo, a la justicia y, en definitiva, la justicia es servidora de la caridad (n. 4).

Refiriéndose al laicado, la función regia del pueblo de Dios ha sido explicitada por el Vaticano II en estos términos: «Los laicos están especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en los que sólo puede llegar a ser sal de la tierra a través de ellos. Así, todo laico, en virtud de los dones que le han sido otorgados, se convierte en testigo y simultáneamente en vivo instrumento de la misión de la Iglesia en la medida del don de Cristo (Ef 4, 7)» (LG 33b).

4. LA MISIÓN DE LA IGLESIA EN EL MUNDO DE HOY: DIMENSIÓN HISTÓRICO-SALVÍFICA DE LA CARIDAD

Es muy curiosa la única aparición de la palabra *agape* en el texto griego del Evangelio de Mateo, que ocurre en este contexto: «Y al crecer cada vez más la iniquidad (*anomía*), la caridad de muchos se enfriará. Pero el que perseverare hasta el fin se salvará» (Mt 24, 12-13). *Agape se contrapone a anomía* (14). Esta contraposición evoca muy fácilmente el resorte último de la famosa obra de S. Agustín, *La ciudad de Dios*: «Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios hizo la ciudad terrestre, el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la ciudad celeste» (15). Ya se ha indicado que *Gaudium et spes* está inhabitada por ese mismo modelo agustiniano a la hora de plantear la tarea de la Iglesia en el mundo. Desde esta plataforma vamos a adentrarnos en otra serie de reflexiones que desean esclarecer el sentido y el fundamento de la caridad política desde el Capítulo IV de la primera parte de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, que es el que toma sobre sí el título mismo de la Constitución: *Sobre la tarea (munus) de la Iglesia en el mundo* (cf. GS IV, 40-45).

4.1. Modo de estar de la Iglesia en el mundo: solidaridad, diálogo, cooperación

En el corazón del primer párrafo de *Gaudium et spes* late con fuerza la sentencia de Terencio: *nihil humani a me*

(14) Cf. C. SPICQ, *Agape en el Nuevo Testamento. Análisis de textos*, Madrid, 1977.

(15) Lib. XIV, Cap. 28; PL 41, 246.

alienum puto. La comunidad cristiana «se siente verdadera e íntimamente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1). Partiendo de este presupuesto de profunda *solidaridad* en el bien y en el mal, en el gozo y en el sufrimiento, de la familia cristiana con la entera Humanidad, el Concilio quiso expresar «cómo entiende la presencia y la actividad de la Iglesia en el mundo actual» (GS 2). La Iglesia no es *civitas platonica*, sino que entraña una dimensión o aspecto «temporal», de modo que se entremezcla en el tejido de la vida humana y social. Su misterio se presenta revestido de figura humana, hecho institución humana. Vive envuelta, sin quedar disuelta totalmente, dentro de la urdimbre de la sociedad civil, y así viene transitando y recorriendo durante más de dos milenios las galerías del tiempo de la historia humana. La Iglesia en medio del mundo, envuelta, mas no disuelta en él. Teológicamente, este anclaje en la temporalidad y en la mundanidad lo expresa perfectamente LG VII, 48: la Iglesia peregrina, que pertenece a este mundo, porta en sus sacramentos e instituciones, la imagen de este mundo que pasa. Pero la Iglesia no se disuelve en la sociedad humana, sino que cristaliza al margen de esas instituciones más poderosas, como pudieran ser los diferentes Estados. Esta es la «condición paradójica» que la Constitución dogmática sobre la Iglesia y la Constitución pastoral caracterizan como «sacramento universal de salvación». Es importante precisar la noción «mundo» al hilo del texto conciliar:

«Tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia del género humano, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador; esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero li-

berado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación» (GS 2).

En esta descripción de «mundo» se entremezclan varios significados: predomina, no obstante, el mundo y la realidad humana: «la entera familia humana»; en segundo término aparece formulada netamente la ambigüedad constitutiva de la historia humana, que se deriva de una contemplación desde la óptica divina en estas cuatro fases: creación marcada por el amor de Dios, creación caída en la esclavitud del mal, creación redimida en Cristo, Humanidad encaminada a la consumación escatológica. Valdría, pues, la afirmación joánica: «Tanto amó Dios al mundo que envió a su propio Hijo» (Jn 3, 16).

El Concilio pone el acento no sobre las cosas (sentido creacional y cósmico), sino sobre el hombre y sus empresas (sentido ético e histórico), tratando de indicar cómo los cristianos pueden y deben sumarse a los esfuerzos de la Humanidad. Esta solidaridad de la Iglesia con la humanidad va a ser expresada con dos conceptos: *diálogo* y *cooperación*. Los grandes avances del género humano, como resultado de sus conquistas, de sus descubrimientos, no han dado solución a los problemas verdaderamente humanos, sino que las grandes preguntas sobre el sentido de la existencia y sobre el destino absoluto de la Humanidad siguen abiertas. El Concilio proclama su voluntad de entrar en un diálogo sincero con la Humanidad acerca de estas cuestiones (*instituyendo cum ea de variis illis problematibus colloquium*). Tal es la mayor prueba de «solidaridad, respeto y amor hacia la familia humana». La Iglesia quiere poner a disposición del género humano su mensaje de salvación para renovar la sociedad y para salvar al ser huma-

no. «Por consiguiente, será el hombre el eje de toda esta exposición: el hombre concreto y total, con cuerpo y alma, con corazón y conciencia, con inteligencia y voluntad». Desde la consideración de la vocación humana, el Concilio

«ofrece al género humano la sincera cooperación de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación. No se mueve la Iglesia por ambición terrena alguna. Sólo pretende una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad (Jn 18, 37), para salvar y no para juzgar, para servir; no para ser servido (Jn 3, 17; Mt 20, 28; Mc 10, 45)» (GS 3).

4.2. LA DOBLE NATURALEZA DE LA MISIÓN DE LA IGLESIA EN EL MUNDO: MÍSTICA Y POLÍTICA

El capítulo IV de la Constitución pastoral presupone toda una reflexión sobre la dignidad de la persona (Cap. I), sobre la dimensión social del ser humano (Cap. II), sobre el sentido de la actividad humana (Cap. III), que constituyen la base para entablar el diálogo con el mundo y para plantear la tarea de la Iglesia en el mundo. Ya desde el número 40 el texto establece una correlación entre la sociedad humana y la familia de los hijos de Dios, al que ya hemos aludido antes como descripción de Iglesia, y donde se reconoce fácilmente el tema agustiniano de la ciudad terrestre y la ciudad celeste. En este momento, el Concilio enumera aquellos beneficios que la Iglesia, al perseguir su finalidad salvífica, presta al mundo: la oferta de participación en la vida divina, la sanación y elevación de la dignidad de la persona humana, el afianzamiento de la socie-

dad humana, la dotación de un sentido y significado más profundo a la actividad y a la vida cotidianas. De esta manera —asevera el texto conciliar— la Iglesia cree poder contribuir a «la humanización de la familia y de la historia humana». Pero la cuarta Constitución del Vaticano II no se detiene aquí, sino que abre las posibilidades de cooperación al reconocimiento de lo que los otros hombres y la sociedad humana pueden aportar a ese objetivo común. Por tanto, la Iglesia no sólo «da», sino que también «recibe». Sobre estas bases, fundamento para un sano ejercicio de la caridad política, expone la ayuda que la Iglesia intenta prestar al mundo (n. 41-43) y la ayuda que recibe del mundo (n. 44).

¿En qué consiste la aportación que la Iglesia ofrece al género humano? El encargo primordial recibido por la Iglesia es el de dar a conocer el misterio de Dios (GS 41). De ahí que su aportación más radical consista precisamente en descubrir el sentido de la propia existencia, en declarar la íntima verdad sobre el hombre. Sin renegar de la afirmación de la autonomía de la criatura, sin incurrir en dualismos (separación total entre naturaleza y gracia, entre historia profana e historia sagrada), la Iglesia proclama desde el Evangelio la dignidad de la persona y los derechos humanos. Una segunda tanda de reflexiones atiende a la sociedad humana (GS 42). Predomina aquí el reconocimiento de los valores presentes en el mundo, bajo esta óptica precisa: «todo lo que hay de bien en el dinamismo social moderno», o sea, «el proceso de una sana socialización y de asociación civil y económica». De cara al cultivo de un humanismo social, aflora la imagen de «la familia de los hijos de Dios fundada en Cristo» que debe ser impulsora de la unidad del género humano. Nuestro texto dice textualmente:

«La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no pertenece al orden político, económico o social: el fin que se le asignó es de orden religioso. Con todo, de esta misión religiosa emanan un encargo, una luz y unas fuerzas que pueden servir para establecer y consolidar según la ley divina la comunidad humana. De igual modo, cuando se presente la necesidad, según las circunstancias de lugar y tiempo, la Iglesia puede, o mejor dicho debe, crear obras que estén al servicio de todos, principalmente al servicio de los necesitados, como las obras de misericordia y otras análogas.»

A la hora de fundamentar eso que se denomina «caridad política», la cita textual de este pasaje es del todo intencionada. En su día J. B. Metz le dio la vuelta y puso las bases de la llamada teología política, señalando que la misión de la Iglesia es *de orden político*. Más tarde, el discípulo de Rahner habló de ese doble componente místico y político del seguimiento de Cristo. De todos modos, como ya notara Congar en su comentario, el texto habla del «fin religioso», no dice «puramente espiritual»; en consecuencia, «si lo «religioso» es lo concerniente al Dios vivo, engloba todo el destino del hombre. En estas condiciones, precisamente cuando la Iglesia es menos *del mundo*, es cuando puede estar más *en el mundo*» (16). Este párrafo encierra, en germen, una problemática y un itinerario que ha hecho este recorrido: desde la reflexión sobre la tarea de la Iglesia en el mundo hasta la opción preferencial por los pobres.

(16) Y. CONGAR, «La misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo», en: Y. CONGAR-M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, t. II, pág. 395. S. DIANICH, *Iglesia extrovertida*, Salamanca, 1991, pág. 50.

La Iglesia, que en estas nuevas condiciones no tiene que defender un poder temporal, aprueba cuanto pueda servir a la causa de la comunidad humana, para que desaparezcan y superen todas las discordias nacionales o raciales. En razón de su naturaleza y de su misión, no está ligada ni identificada con una forma particular de la cultura humana, ni con un determinado sistema político, económico o social. Al situarse por sus principios de existencia por encima de estas realidades que dividen a los hombres, queda capacitada para promover la unidad y ser, conforme a su misión más íntima, «como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano» (cf. LG I, 1). Por ello afirma explícitamente que sus fuerzas vitales son la fe y la caridad, no el poderío exterior ejercido por medios humanos.

El n. 43 avista la ayuda que la Iglesia trata de prestar, por medio de los cristianos, a la actividad humana. El punto de partida es la consideración de los cristianos como ciudadanos de la ciudad terrena y de la ciudad celeste (*cives utriusque civitatis*). El principio básico es el de evitar cualquier disociación entre la vida religiosa y los deberes terrenos. «La ruptura entre la fe que profesan y la vida ordinaria de muchos debe ser contada como uno de los más graves errores de nuestro tiempo». Se reconoce, de esta manera, que el verdadero problema heredado del pasado no es el problema político de la separación entre Iglesia y Estado en el nivel de los poderes y de las estructuras, sino la fractura entre la fe y la vida de los creyentes. Se insta, en consecuencia, a una síntesis vital, a no descuidar las obligaciones con Dios y las obligaciones con el prójimo, a no disociar las ocupaciones profesionales y sociales de la vida religiosa.

Esta armonización abre el camino a la consideración de una sana laicidad como forma de la presencia de la Iglesia en

los asuntos temporales. «A los laicos propiamente, si bien no de modo exclusivo, corresponden las profesiones y las actividades seculares.» El parágrafo 43 de GS contiene una serie de afirmaciones que vienen a completar otros textos del Concilio, como son el Capítulo IV de *Lumen gentium* y el decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado seglar. Aquí, a la hora de plantear la presencia de los laicos cristianos en la vida social y política, se apela a la conciencia cristiana adulta, crítica, bien formada, plenamente responsable, conducida por la sabiduría cristiana, bajo la enseñanza del Magisterio, pero «no piensen que sus pastores serán siempre tan competentes que hayan de tener al alcance una solución concreta para cada problema que surja, aun grave, o que ésa sea su misión». En estas iniciativas no será extraño que aparezcan diversas soluciones en conflicto, es decir, un pluralismo de opiniones y de opciones. Brevemente: «Los seglares, que han de tomar su parte activa en toda la vida de la Iglesia, están no sólo obligados a impregnar el mundo de espíritu cristiano, sino llamados a ser testigos de Cristo en todo, desde el centro mismo de la comunidad humana» (GS 43).

Tras presentar al mundo cómo la Iglesia pueda ser una realidad social que, como fermento, quiere impulsar la historia humana, la Constitución pastoral dedica el n. 44 al reconocimiento de lo que ella ha recibido de la historia y evolución del género humano. Lo primero que hay que afirmar es que nunca había hecho tales confesiones de una manera tan oficial y solemne. Desde un profundo reconocimiento de su historicidad y de su catolicidad, la Iglesia se sabe deudora bajo varios conceptos: 1) La experiencia acumulada, el avance de las ciencias, los tesoros de las diversas formas de cultura, bajo la doble dimensión del ahondamiento en el conocimiento de la na-

turalidad del ser humano y la apertura de nuevos caminos a la verdad. Así las cosas, desde sus comienzos la Iglesia ha expresado el mensaje de Cristo en los conceptos y lenguas de los diversos pueblos, sirviéndose también de la sabiduría de los filósofos: «Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe seguir siendo la norma de toda evangelización». 2) La evolución social proporciona y promueve el desarrollo de la comunidad humana a diversos niveles: el de la familia, el de la cultura, el de la vida económica y social, el de la política nacional e internacional. Este es un presupuesto para que la Iglesia, que también tiene una estructura social visible, pueda desarrollar su objetivo de ser fermento de la unidad en Cristo. 3) Finalmente, la Iglesia profesa un reconocimiento hacia aquéllos que le han infringido oposición y persecución. Son formas de purificación, semejantes a la experiencia israelita de exilio, deportación, cautividad.

La compenetración de la ciudad terrestre y de la ciudad celeste sólo es perceptible desde la fe, «garantía de los bienes que se esperan, prueba de las realidades que no se ven», según Hb 11, 1. Así como el *De civitate Dei* contempla la historia de la Humanidad desde una perspectiva cristiana, *Gaudium et spes* contempla con la mirada de fe la historia de la modernidad reciente. La convicción de fondo es la misma: un misterio permanente atraviesa el curso de la historia humana, a saber, que la ciudad de Dios se construye en la realidad presente. Su raíz y cimiento no es otro que ese amor teológico que se expresará de forma eximia en las muy variadas formas de servicio que suscita la caridad política.

Es, pues, necesario superar perplejidades o estériles discusiones entre verticalismo y horizontalismo. Así lo avala el magisterio pontificio posterior, desde *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI hasta las

encíclicas sociales de Juan Pablo II. Resulta aleccionador en este sentido este texto del Papa Montini: «Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad; en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?» (EN 31).

5. EPÍLOGO IGNACIANO: «PARA QUE MÁS LE AME Y LE SIGA»

Hemos partido de la súplica del Capítulo 3 de la Carta a los Efesios, que alienta también hacia el «conocimiento del amor de Cristo» (Ef 3, 19). No será difícil buscar en las palabras y en las obras de Cristo componentes y rasgos de eso que designa la expresión «caridad política». Los Ejercicios espirituales de S. Ignacio conocen e insisten en una petición de conocimiento interno del Señor «para que más le ame y le siga» (EE 104). La caridad política se manifiesta como una especie de vector que equilibra polos de tensión: el servicio de la fe y la promoción de la justicia, la búsqueda de perfección personal y social, la oración y el apostolado, la caridad y la justicia. En definitiva, pienso que bajo la categoría «caridad política» podrían quedar subsumidas esas orientaciones básicas y de fondo que presiden la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy: solidaridad

eclesial, cooperación eclesial y servicio eclesial al mundo. Desde esta virtud corporativa, que quiere encarnar el servicio del Hijo de Dios por la salvación del mundo, se deben afrontar las variadas cuestiones y problemas que experimentan y sufren los seres humanos en nuestro tiempo.

La caridad política nos sitúa en ese nivel previo y fundante de la teología moral, cuyo objetivo primordial consiste en mostrar cómo la vocación cristiana está llamada a dar en caridad frutos de vida para la salvación del mundo. Vienen muy bien al caso las palabras de Pablo VI pronunciadas en su homilía de 7 de diciembre de 1965: «Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea; de acogerla, casi de acompañarla en su rápido y continuo cambio (...) La religión del Dios hecho hombre se ha encontrado con la religión del hombre hecho dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, un anatema? Podía haber sido así, pero no lo ha sido. La antigua historia del Samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio».

Si la Iglesia quiere responder a los interrogantes perennes de la Humanidad y a los que siempre le urge la caridad política, deberá «escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio» (GS 4). Esta metodología consiste en una lectura atenta de la realidad y del dinamismo histórico. Arranca, pues, de un primer momento inductivo que exige un conocimiento riguroso de la realidad. Seguidamente, los resultados de ese primer momento han de ser confrontados con el Evangelio y con la praxis de Jesucristo, que funcionan como instancias críticas. Este momento interpretativo del método se encaminará a discernir lo verdadero y lo falso de la realidad histórica examinada. Finalmente, el método entra

en una fase de actuación. Es el momento práctico que establecerá una estrategia de actuación evangelizadora. Sujeto de dicho discernimiento es el pueblo de Dios, movido por la fe, guiado por el Espíritu del Señor; «pues la fe lo ilumina todo con una nueva luz y manifiesta el divino propósito sobre la vocación integral del hombre, y por eso dirige la inteligencia hacia soluciones plenamente humanas».

El párrafo 44 aporta estas otras indicaciones: «es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir, interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina».

La situación de esta Humanidad está entretrejida de dramáticos contrastes: el esplendor y la abundancia económica se topan con el hambre y la miseria que afligen a una parte grandísima de la Humanidad; el avance cultural colisiona con el incontable número de analfabetos; el sentido de libertad topa con la emergencia de nuevas formas de esclavitud social y psicológica; las corrientes de solidaridad universal se ven contrarrestadas por fuerzas antagónicas de signo racial, político, económico, ideológico, etc. La profunda transformación de las condiciones de vida y los cambios progresivos que afectan globalmente a la Humanidad dejan sin solucionar las más hondas inquietudes del ser humano que se pregunta por la evolución actual del mundo. «El mundo moderno aparece, a la vez, poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, mientras se abre ante él la encrucijada entre la libertad y la servidumbre, el progreso y el retroceso, la fraternidad y el odio. El hombre se está, además, haciendo consciente de que le toca a él dirigir rectamente las fuerzas que él mismo ha desencadenado y que pueden oprimirle o servirle. Por ello se interroga a sí mismo» (GS 9).

Frente a los que han tachado a la Constitución pastoral de horizontalismo, inmanentismo o sociologismo, hay que subrayar que el Concilio se propone ilustrar el misterio del hombre a la luz de quien es la imagen del Dios invisible y el primogénito de toda la Creación (GS 10). Ahora bien, la razón más profunda de esta referencia cristológica tiene que ver con la misma comprensión de los «signos de los tiempos»: Jesucristo es la huella de la actuación divina en los acontecimientos humanos. El es el gran «signo» de la Historia y de la presencia de Dios en ella.

La caridad política anida dentro del único y gran amor creador, redentor y santificador del Dios Uno y Trino. Los que más saben de Dios y del amor de Dios son los místicos. Por ello nos dejamos informar por sus palabras. En otra situación muy distinta, como en el caso práctico de dar limosna, la repartición de bienes, resulta muy llamativo el criterio que propone Ignacio de Loyola: a la persona a la que dirijo mi caridad, debe traslucir el amor a Dios. De esta manera el quehacer apostólico no se diluye en ética, ni la antropología sustituye a la teología. Pero la revelación de Dios como amor se cuele entre los fundamentos de la eclesiología y el ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad edifican la verdad de la Iglesia del amor: «a Dios nadie le ha visto jamás: si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor llega a plenitud en nosotros» (1 Jn 4, 11-12). S. Ignacio apunta en último término en esta dirección: alcanzar ese amor de Dios y, finalmente, es de lo que se trata en la experiencia de los Ejercicios, por estar en uno con el amor divino. Esta petición suprema arrastra consigo un retorno del amor recibido que debe irradiarse y llegar a todas las cosas creadas: «Tomad... y recibid..., vos me lo disteis... a vos lo torno..., dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta» (EE 184).

CARIDAD Y SOLIDARIDAD EN CLAVE POLÍTICA: DOS PULMONES PARA LA NUEVA EUROPA.

Aportaciones de las Conferencias Episcopales de Europa y del COMECE a la Cultura de la Solidaridad

SEBASTIÁN ALÓS LATORRE

Delegado Episcopal. Cáritas Diocesana de Valencia

INTRODUCCIÓN

I. Contenido y referencias

Nos las tenemos que ver con un tema amplio, complejo, polémico, pero irrenunciable para la misión de la Iglesia y para Cáritas.

Cuatro grandes palabras, como señales para el camino, como puntos cardinales, nos han permitido delimitar el contenido, la finalidad y las referencias de la colaboración que para este número de CORINTIOS XIII se nos pedía: caridad y política, cultura de la solidaridad y magisterio social de la Iglesia, limitándonos a ciertos documentos. Dos ruedas, una dirección

y una carga. O dos pulmones para una nueva Europa digna del hombre imagen de Dios Padre de la gran familia humana...

Tuvimos ante todo que determinar y definir el objeto y el objetivo de nuestro trabajo. Porque hablar de política, de caridad y de cultura o civilización del amor y además hacerlo como portavoces del magisterio de la Iglesia es mucha pretensión. Tema amplísimo. Por el ángulo que se vea. Si es el de la política, ¿qué no es política, aunque la política no lo sea todo? Si es el de la caridad, ¿qué podría excluirse cuando la caridad lo es todo, aunque no todo sea caridad?

A la complejidad del tema nos aproxima cada una de las colaboraciones de este número desde ángulos distintos. ¿Qué perspectiva no encierra alguna complejidad? ¿Acaso podrá no serlo la referencia al magisterio de la Iglesia Católica cuyos documentos institucionales presuponen procesos de discernimiento complejos antes de darlos a conocer a la opinión pública?

2. Múltiples dificultades y una convicción

Una primera dificultad es evidente a poco que reconozcamos las connotaciones negativas que las tres grandes palabras —caridad, política y magisterio— evocan en la opinión pública. ¿Quién ayudará a quién? ¿El magisterio que no se aviene con la libertad y la democracia y que no se resigna a perder poder e influencia social? ¿Podrá la caridad ayudar a la política? ¿La caridad que va frecuentemente asociada a actitudes y comportamientos asistencialistas, paternalistas, con miopía para ver las causas, e incluso complicidad con el orden que legitima estructuras injustas? Pero podrían ser una

constelación de recursos terapéuticos para una sociedad excesivamente individualista, hedonista, insatisfecha. Hasta podría ser una constelación de excelentes virtudes comparadas con la corrupción en que aparecen implicados los que deberían ser garantes del bien común y del poco aprecio que merecen la política y los políticos para la opinión pública. ¿Podrá la política regenerar la caridad cuando convierte lo más apreciable, la madre, en lo más despreciable, la suegra (madre política)?

La dificultad es mayor cuando constatamos los prejuicios que dentro y fuera de la Iglesia se manifiestan ante ciertos pronunciamientos e intervenciones de la Jerarquía y de diversas instituciones, movimientos y asociaciones eclesiales en algunos sectores de la sociedad y de la Iglesia: desde un laicismo intolerante con la posible influencia de la fe en la vida pública, tolerada a lo sumo en la vida privada..., hasta un espiritualismo desencarnado.

La expresión «caridad política», no frecuentemente usada por el magisterio (1), es la síntesis que supera la confrontación, disyuntiva y separación entre la vida de fe y la vida pública. Hoy como ayer frente a quienes pretenden reducir la fe al santuario de la propia conciencia y la Iglesia al interior del templo.

Esta declaración de principio se afirma, pues, ante quienes la cuestionan dentro y fuera de la Iglesia. Se trata de un cuestionamiento crónico. El tiempo no soluciona por sí mismo los problemas. Pío XII y Juan Pablo II, a pesar del tiempo transcu-

(1) Conferencia Episcopal Española, *Los católicos en la vida pública* (1986).

rrido, se enfrentan a una problemática semejante y se expresan en términos parecidos:

«La Iglesia deberá hoy más que nunca vivir su propia misión; debe rechazar con mayor energía que nunca aquella falsa y estrecha concepción de su espiritualidad y de su vida interior que desearía confinarla, ciega y muda, en el retiro del santuario(...) No puede, encerrándose inerte en el secreto de sus templos, desertar de su misión divinamente providencial de formar al hombre completo y así colaborar sin descanso en la construcción del sólido fundamento de la sociedad. Esta misión es para ella esencial» (2).

«Esta vertiente ético-social —dirá por su parte Juan Pablo II— se propone como una dimensión imprescindible del testimonio cristiano. Se debe rechazar la tentación de una espiritualidad oculta e individualista, que poco tiene que ver con las exigencias de la caridad, ni con la lógica de la Encarnación y, en definitiva, con la misma tensión escatológica del cristianismo» (3). Otro obstáculo en el servicio de la Iglesia a la sociedad es el laicismo: «En las relaciones con los poderes públicos, la Iglesia no pide volver a formas de Estado confesional. Al mismo tiempo, deplora todo tipo de laicismo ideológico o separación hostil entre las instituciones civiles y las confesiones religiosas» (4).

Sobre este principio, en confrontación con quienes fuera y dentro de la Iglesia cuestionan la dimensión socio-política de la caridad, fundamenta el magisterio social de la Iglesia una con-

(2) Pío XII, *La elevatezza*, BAC, doctrina política, pág. 927.

(3) EiE, Juan Pablo II, Exh. Ap. *Ecclesia in Europa*, 52.

(4) EiE, 117.

vicción: la capacidad de contribuir a la construcción de una ciudad digna del hombre (5), a humanizar la sociedad (6), a promover —en los términos en que se planteó este número de CORINTIOS XIII— una «cultura de la solidaridad». Y esto no al margen, ni más allá de y mucho menos a pesar de su identidad y misión propia.

3. Invitación a la escucha, la reflexión y la acción

Nuestro trabajo estaba orientado y ha consistido en profundizar y dar razón de esta convicción, que podíamos tener ya previamente. Desde distintas perspectivas todas y cada una de las colaboraciones de este número de CORINTIOS XIII van a contribuir, sin duda, a dar razón de la misma convicción.

Nuestra aportación es muy humilde. Y nuestra humildad muy ambiciosa. No pretendemos quedarnos con el lector, sino que se haga lector con nosotros. ¡Nada más! O ¡nada menos que como nosotros! Como Juan Bautista respecto de Jesús, como Felipe para Natanael. Que algunos más conozcan la existencia de documentos que merecen ser conocidos y alguno se decida a leerlos y difundir su contenido, orientarse y orientar la acción personal y de las instituciones a las que pertenece.

(5) EiE, 97.

(6) «Por su parte, en la lógica de una sana colaboración entre comunidad eclesial y sociedad política, la Iglesia Católica está convencida de poder dar una contribución singular al proyecto de unificación, ofreciendo a las instituciones europeas, en continuidad con su tradición y en coherencia con las indicaciones de su doctrina social, la aportación de comunidades creyentes que tratan de llevar a cabo el compromiso de humanizar la sociedad a partir del Evangelio» (EiE, 117).

Es una invitación a la escucha de los que enseñan —el magisterio social de la Iglesia— y con ellos y como ellos a escuchar a cuantos tienen algo que decir; leer y escuchar la realidad a la que se refieren a la luz de la fe, como una lectura bíblica; una contribución a la reflexión y al diálogo, prolongación de su diálogo con la comunidad eclesial y la sociedad, y una llamada a la acción y la colaboración, con la comunidad eclesial y con la sociedad.

Aunque en todos los artículos de este número pudiera haber alusiones y referencias directas al magisterio social de la Iglesia no podía faltar uno que se refiriera a él expresa y sistemáticamente. Se nos pidió que lo hiciéramos a partir de algunos documentos de las Conferencias Episcopales de Europa y de la Comisión de Conferencias Episcopales de Europa. No sin razón. Por conciencia histórica y por coherencia doctrinal. El proceso de unificación y ampliación de la UE exige un proyecto de solidaridad, entre todos los miembros y con todo el mundo. La Iglesia en Europa y en cada uno de sus Estados miembros tiene algo que decir sobre este proceso. Todos en la Iglesia tenemos algo que decir. Y mucho que escuchar. Los mudos no oyen.

Dejaremos hablar primero a los documentos. Como ellos. Ellos nos remitirán a otros documentos eclesiales, a la Palabra de Dios, a las afirmaciones fundamentales del credo, a la liturgia. También a expertos, creyentes y no creyentes. También a los pobres y excluidos.

Oír en mucho más que dejar hablar. Es condición para conocer la verdad y vivirla en el amor.

Antes de dar la palabra a los documentos de las Conferencias Episcopales se la daré a Pablo VI, maestro de la escu-

cha, de la palabra y del diálogo. Después de observar que las situaciones de la sociedad y de la Iglesia son muy diversas y también las actitudes de los cristianos, reconoce una dificultad y propone una vía de solución:

«Frente a estas situaciones tan diversas nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la Historia, especialmente en esta era industrial, a partir de la fecha histórica del mensaje de León XIII» (7).

El método propuesto por el Papa es el que seguirán todos los documentos del magisterio en materia social. A él se ajustan también los grandes capítulos del Plan estratégico de la confederación: situación con realidad, visión como fundamento y principios y misión con orientaciones. Será el orden a seguir en la primera parte. En la segunda, formularemos de una manera sistemática las dimensiones más significativas de la aportación de la caridad en clave política a la cultura de la solidaridad. En la tercera y última parte recapitularemos los principales referentes teológicos.

De las catedrales europeas y de los caminos que las unen con Roma —de Roma viene lo que a Roma va— hemos escogido algunas piedras que, con su denominación de origen

(7) OA Pablo VI, Carta Ap. *Octogesima Adveniens* (1971).

—los documentos de referencia—, con las que ofrecemos algunos pasos del camino de la caridad, ciertos elementos de la cultura de la solidaridad y algunas claves teológicas que son camino, meta y horizonte de la Doctrina Social de la Iglesia.

Sacados del texto —con su contexto social y eclesial— al que remiten y que no lo hacen prescindible, constituyen como un guía y exposición itinerante sobre la caridad y su contribución a la cultura de la solidaridad.

I. APORTACIONES DEL MAGISTERIO

La Doctrina Social de la Iglesia es, en su conjunto, una de las aportaciones de la Iglesia a la cultura de la solidaridad: todos sus contenidos, principios, criterios de juicio y orientaciones; el núcleo esencial de esta doctrina, el amor preferencial por los pobres; todo, también las actitudes que presiden y orientan el magisterio social. Nacida del amor como su fuente, tiende a la promoción de la fraternidad cristiana y de la solidaridad humana.

I.º ACTITUDES

Paso obligado en los grandes documentos del magisterio social y en general en todos es iluminar y observar la realidad social a la luz de la revelación, con ojos de fe, esperanza y caridad, críticos y comprometidos. Con mirada propia. Lo que no impide mirar con la razón, observar con otros y compartir nuestras observaciones con quienes ven con ojos diferentes, también los no creyentes. La enseñanza social de la Iglesia, como la misma fe, se muestra así incluyente; factor de solidaridad. Se hace digna de ser escuchada por otros, incluso por

los no creyentes, porque se siente obligada y digna escuchar también a los no creyentes. Veamos.

1) Lectura creyente de la realidad

Declaran los obispos que, situados en una perspectiva de esperanza, procuran aportar una contribución con mirada nueva y diferente intentando hacer una lectura de la realidad a la luz de la fe. Como la luz del arco iris, la mirada creyente revela realidades y actitudes diversas: esperanza y servicio, convicción y diálogo, crítica y responsabilidad... «Nuestra voz crítica de tantas situaciones concretas sólo tiene sentido en la medida en que asumimos una actitud comprometida y dedicada al bien común, una vez que el futuro(...) depende de todos nosotros. Esto exige una nueva responsabilidad moral en la sociedad, una confianza solidaria y una esperanza renovada en nuestro país. Este mundo conflictivo y en crisis de identidad nos depara un tiempo de gestación de un mundo justo y fraterno. Por la fe, creemos que Jesucristo es el sentido de este cambio y el Evangelio ofrece caminos de verdad, de justicia, de libertad y de paz. Procuramos el diálogo con todos los que quieran contribuir responsablemente para la afirmación de los valores éticos en nuestra sociedad, en actitud de servicio a la comunidad humana a la que pertenecemos» (8).

2) Todos, destinatarios y corresponsables

Destinatarios de la enseñanza social de la Iglesia son las comunidades cristianas y los cristianos comprometidos en el

(8) CEP-RS, 3.

ámbito social. Nuestros obispos se dirigen, ante todo, pero no sólo, a la comunidad católica, con su legítima pluralidad de concepciones políticas concretas. Pero creen nuestros obispos que «también los no católicos podrán aceptar la sustancia de lo que aquí decimos» (9).

Los obispos, como lo expresara Juan XXIII, se dirigen también a las «personas de buena voluntad» «con disponibilidad a apreciar las consonancias o adhesiones aunque sean parciales, siempre y cuando sean concretas y efectivas, en algunos temas de la enseñanza social cristiana, que en realidad expresa aquello que es bueno y justo para el hombre» (10).

3) El servicio como fin, el diálogo como método

«Procuramos —dicen también nuestros obispos— el diálogo con todos los que quieran contribuir responsablemente para la afirmación de los valores éticos en nuestra sociedad, en actitud de servicio a la comunidad humana a la que pertenecemos (11).

Cuentan con la ayuda de expertos para elaborar sus documentos, sobre todo en su parte analítica, conocedores de la compleja realidad económica (12).

En el magisterio social —declaran nuestros obispos— se encuentran dos formas del conocimiento, el de la fe y el de la economía. Esta distinción permite identificar el grado de auto-

(9) CEE-MS, 4.

(10) CEI-DE, 6.

(11) CEP-RS, 3.

(12) CEI-DE, 4.

ridad de las indicaciones que contienen y proponen concretamente (13).

El diálogo con todos, incluso con los no creyentes, es factor de solidaridad. Es posible —dicen los obispos— que ellos vivan práctica o teóricamente sin Dios, pero Dios no está nunca lejos de ellos. Todo el ser del hombre, y en concreto su razón, participa del ser de Dios y de su sabiduría. Por este motivo, incluso allí donde se niega explícitamente a Dios, puede haber «valores auténticos» que no pueden ser relegados o desdeñados... (14).

2.º CONSTATACIONES

La Doctrina Social de la Iglesia surge del encuentro del Evangelio con la realidad social; el magisterio de la escucha y observación de la realidad iluminada por el Evangelio. Antes y más que llevar el Evangelio a los pobres es el Evangelio el que lleva a la Iglesia al encuentro del pobre, a reconocer de cerca y a curar las heridas producidas por factores económicos, políticos y culturales.

Recordamos algunas constataciones que en diversos documentos nos ofrecen los obispos especialmente significativas y relevantes: significativas por lo que a la comprensión de la pobreza se refiere y consiguientemente relevantes para promover una cultura de la solidaridad.

El encuentro con el pobre es imprescindible para promover la caridad y la solidaridad. El reconocimiento de las causas

(13) CEI-DE, 4.

(14) CEE-MSD, 44.

de la pobreza y sus implicaciones políticas es necesario para promover una auténtica cultura de la solidaridad.

1) Luces y sombras a la luz de la fe

Observamos que (...) hay muchos signos positivos, llenos de esperanza y responsabilidad de los ciudadanos, que necesitan ser continuamente revitalizados: a) Una nueva actitud ante los problemas, marcada por el dinamismo de la esperanza. b) La toma de conciencia de la sociedad como comunidad cultural. c) La promoción de todas las formas de educación para la vida. d) El incremento de tantas formas de voluntariado. e) La responsabilidad participativa en el mundo... f) La búsqueda de la nueva identidad portuguesa. g) La construcción de una Europa basada en los valores culturales y espirituales (15).

2) Desigualdades y exclusión social

Se acentúan las disparidades económicas, aumenta y aparecen nuevas formas de pobreza y exclusión social

Comprobamos aún un preocupante crecimiento desmesurado e irresponsable del consumo y del endeudamiento, sin posibilidades de regularización, a la vez que un aumento de nuevas formas de pobreza, de miseria y exclusión social. (...) La economía de mercado tiene potencialidades para animar la creación de riqueza y para hacer crecer la prospe-

(15) CEP-RS, 25.

ridad de la comunidad, permitiendo combatir la pobreza y la miseria (16).

Las disparidades económicas se acentuarán en la Europa de los 25, pero la diversidad cultural se enriquecerá (17).

Comprobamos aún un preocupante crecimiento desmesurado e irresponsable del consumo y del endeudamiento, sin posibilidades de regularización, a la vez que un aumento de nuevas formas de pobreza, de miseria y exclusión social. (...) La economía de mercado tiene potencialidades para animar la creación de riqueza y para hacer crecer la prosperidad de la comunidad, permitiendo combatir la pobreza y la miseria (18).

Los pobres son los excluidos

Los verdaderos «pobres» en una sociedad occidental relativamente próspera son los que no disponen de medios suficientes para participar en la vida de la comunidad. Esto significa que no pueden participar en la elaboración de programas políticos capaces de protegerlos contra las consecuencias negativas de las fuerzas del mercado. Por la pobreza, ellos están excluidos de la comunidad y se les niega el derecho de ser miembros de la misma. Sus opciones son limitadas y tienen poca libertad personal. En una sociedad democrática desarrollada tal como la nuestra este es un ámbito donde los electores en unas elecciones generales, así como los miembros de todos los partidos políticos, pueden poner

(16) CEP-RS, 18.

(17) COMECE-Solidaridad, 18.

(18) CEP-RS, 18.

en práctica su «opción preferencial por los pobres». El primer deber del ciudadano hacia el bien común es asegurar que nadie sea marginado de esta manera y volver a dar un lugar en la comunidad a aquellos que fueron marginados en el pasado. La alternativa es la creación de una «subclase» alienada, privada de todo sentido de participación o de pertenencia al conjunto de la comunidad. La existencia de esa «subclase» nunca se puede considerar como un precio que valga la pena pagar a cambio de otras ventajas sociales a beneficio de la mayoría (19).

3) Situación política

Fortaleza y debilidad de la democracia

Desde hace medio siglo, el espíritu de la democracia se ha ido ganando cada vez más Estados y territorios en detrimento de los regímenes totalitaristas. La democracia triunfa en los espíritus y ya no se discute apenas, salvo por parte de las ideologías anticuadas o reaccionarias que no aceptan realmente la igualdad de los hombres ni su vocación de libertad y fraternidad social. No obstante, la democracia engendra demasiado a menudo el desencanto y la morosidad de los que la heredan. Parece estar envejeciendo y sufrir anemia; revela algunos de sus límites y de sus fragilidades. Muchos ciudadanos se convierten en consumidores que cada vez reclaman más derechos garantizados, aceptando siempre menos deberes compartidos. Y es que la democracia no es una circunstancia surgida de forma espontánea ni un logro definitivo, sino el resultado de combates

(19) CEIG-BC, 74-75.

de generaciones sucesivas, que cada generación debe retomar y llevar a cabo por su cuenta.

La causa principal de la fragilidad de nuestras democracias reside en esta invasión del *individualismo extremo*, del «para uno para sí mismo», fruto de un liberalismo que rechaza cualquier coacción y de la permisividad generalizada que permite que cada uno haga lo que le plazca. Otra de las causas reside en la exacerbación de las diferencias, en los reflejos de identidad o étnicos de grupos que, sintiéndose amenazados o ignorados, recurren a la violencia, desean acallar y excluir a los otros (20).

4) Crisis moral y espiritual

La crisis que afecta a nuestro mundo (...) no es solamente una crisis económica sino también, y sobre todo, una crisis espiritual y moral. Entre otros aspectos, esta crisis se traduce en la relativización de los valores y los principios, en la pérdida de confianza en un futuro mejor; en la dimisión de luchar por una sociedad más justa y pacífica, en refugiarse en seguridades meramente individuales y privadas (21).

5) Panorama cultural y religioso

Las diferencias, exigencia de solidaridad

La ampliación otorga una importancia creciente a las diferencias culturales y religiosas en los países vecinos, diferencias

(20) CEF-RP, 17-18.

(21) CEP-RS, I.

que determinan, de todas formas, la percepción de la solidaridad por parte de los ciudadanos (22).

Fuerza aglutinante del cristianismo

En su exhortación postsinodal *Ecclesia in Europa*, el Papa Juan Pablo II constata: «La modernidad europea (...) toma los propios valores de su herencia cristiana. Más que como lugar geográfico, se la puede considerar como un concepto predominantemente cultural e histórico, que caracteriza una realidad nacida como continente, gracias también a la fuerza aglutinante del cristianismo, que ha sabido integrar a pueblos y culturas diferentes, y que está íntimamente vinculado a toda la cultura europea (23).

6) La mundialización, desafío global: político, cultural y ético

En la actualidad, la mundialización da miedo. Se muestra menos como una nueva dimensión de las actividades humanas que como una especie de fatalidad que se nos impondrá a todos nosotros. En efecto, la mundialización económica, financiera y mediática que barre fronteras y culturas se presenta como un desafío terrible para la democracia y el futuro de la Humanidad. Se trata de una realidad evidente que subyace a los cambios y a las percepciones. Para algunas personas, se trata de una etapa obligada para llegar al bienestar

(22) COMECE-Solidaridad, 16.

(23) COMECE-Solidaridad, 8.

de la Humanidad. El Papa Juan Pablo II declaró recientemente lo siguiente en su Exhortación Apostólica *Ecclesia in America* a propósito de las Iglesias del continente americano, aunque este mensaje es aplicable a todo el mundo occidental: «Si la mundialización se rige exclusivamente de conformidad con las leyes de mercado aplicadas en beneficio de los más poderosos, las consecuencias sólo pueden ser negativas. Entre ellas, destacan la atribución de un valor absoluto a la economía, el desempleo, la disminución y el deterioro de determinados servicios públicos, la destrucción del medio ambiente y de la Naturaleza, el aumento de las diferencias entre los ricos y los pobres, la competencia injusta que sitúa a los países pobres en una situación de inferioridad siempre muy marcada. Aunque la Iglesia tiene en cuenta los valores positivos que conlleva la mundialización, también considera con inquietud los aspectos negativos». La mundialización no tiene la fatalidad ni la omnipresencia que algunos le atribuyen: será lo que los grupos humanos y sus representantes hagan de ella. En lugar de dotarla de un carácter diabólico, mejor sería intentar humanizarla reforzando la solidaridad entre los pueblos y entre los grupos, moralizando el mercado y reconociendo la dignidad inalienable de todas las personas(...). La mundialización se presenta como un inmenso desafío que hay que tener en cuenta para lograr la dignidad de cada persona en su singularidad, de cada pueblo en su particularidad histórica y cultural y de la Humanidad en su unidad y universalidad (24).

Para muchos, la globalización que se está produciendo, en vez de llevar a una mayor unidad del género humano, ame-

(24) CEF-RP, 30-31.

naza con seguir una lógica que margina a los más débiles y aumenta el número de los pobres de la tierra (25).

7) Crisis de esperanza

Incertidumbre y miedo ante el futuro, falta de un proyecto político global

Viviendo en un imaginario social en el que dominen el miedo al futuro y la ausencia de un proyecto global, los franceses, prisioneros del instante y de la emoción, se aferran a sus ventajas, piden al Estado-providencia que les tranquilice y que les aporte resultados inmediatos (...) (26).

La época que estamos viviendo se caracteriza por una evidente crisis en la creación de un proyecto político. En años recientes, numerosos factores han llevado a la caída de las ideologías socio-políticas tradicionales. (...) que regresa a las coordenadas originales de la ética pública (27).

Nos parece que aquellas razones ideales y aquellos proyectos programáticos, triunfantes en duros enfrentamientos de carácter histórico, mantienen incluso hoy una carga especial de calor y pueden representar una gran esperanza, mientras que el comunismo derrotado corre el peligro de ser sustituido por formas de economicismo salvaje, perspectivas de mera racionalización tecnológica, pragmatismos egoístas y corporativos, olvidando las esperanzas de igualdad, de promoción, de solidaridad, que surgen de nuestra sociedad y de los

(25) EIE, 8.

(26) CEF-RR, 18.

(27) CEI-DD, 3.

inmensos horizontes de los pueblos del hambre y del subdesarrollo (28).

3.º PRINCIPIOS, CRITERIOS Y ORIENTACIONES

I. Principios fundamentales

La realidad social como proceso, con sus luces y sombras, amenazas y posibilidades, remite a la visión de futuro como proyecto. En las actuales circunstancias, en que falta visión y proyecto de futuro, la construcción de una sociedad más solidaria y digna del ser humano requiere confianza en el futuro, análisis responsable, crítica constructiva, participación de todos, pues todos somos responsables de todos. El futuro a construir con la colaboración de todos habrá de cimentarse sobre unos principios sólidos y compartidos por todos.

1) Para construir el futuro volver a los principios

En uno de los documentos citados —declaran los obispos— «queremos hacer un llamamiento a la responsabilidad de todos. Se necesita ver la crisis o las crisis con una mirada confiada, discernir los problemas con análisis responsables y asumir actitudes participativas y constructivas del bien común». Y añaden: «Importa reafirmar, en este campo, los grandes principios de la Doctrina social de la Iglesia, en particular

(28) CET-ECP, 5.

la dignidad de la persona humana, el bien común, la solidaridad y la subsidiariedad» (29).

2) Cuatro principios fundamentales

Cuatro serían, pues, según esto, los principios o cimientos sobre los que construir una sociedad más justa, fraterna y solidaria. En otros documentos se proponen tres (30) o más, derivados éstos de los anteriores. Todos apelan al Concilio y al magisterio pontificio, como vamos a ver.

1.º *Prioridad de la persona humana sobre las instituciones sociales*

La dignidad de la persona humana es un valor universal, base de todos los demás principios orientadores de la comprensión del ser humano en relación con los otros seres humanos de la comunidad. «Todo cuanto existe sobre la tierra debe ser ordenado en función del hombre, como su centro y su fin: en este punto existe un acuerdo casi general entre creyentes y no creyentes (...) El hombre, por su propia naturaleza, es un ser social, que no puede vivir ni desarrollar sus cualidades sin entrar en relación con los demás» (31).

(29) CEP-RS, 5.

(30) A través de su Doctrina social, la Iglesia ofrece una aportación válida a la problemática de la actual economía mundial. Su posición moral en este sentido se apoya en tres piedras angulares fundamentales: la dignidad humana, la solidaridad y la subsidiaridad. (CEF-RP, 31.)

(31) GS, 12.

Este principio nos lleva a afirmar la igualdad esencial de todos los miembros de la familia humana, en la diversidad del respeto por las personas, sin ninguna discriminación o privilegio, el respeto sagrado por la persona del prójimo como un «otro yo», la promoción de los derechos humanos, la defensa de la vida en todas sus etapas y formas, la lucha por la paz, la justicia, la libertad y la verdad (32).

2.º *Búsqueda del bien común como horizonte de la vida social*

El bien común de toda la familia humana es la aspiración fundamental del ser humano. El Concilio Vaticano II definió el bien común como «el conjunto de condiciones de la vida social que permiten, tanto a los grupos como a cada uno de sus miembros, alcanzar su propia perfección de un modo más completo y más fácil» (33). El Papa Juan XXIII había definido el bien común como «el conjunto de las condiciones sociales que permiten y favorecen a los hombres el desarrollo integral de la personalidad» (34). En la misma línea, Juan Pablo II, releyendo la *Populorum Progressio* de Pablo VI, apunta la solicitud del bien común de toda la Humanidad como «la preocupación por el desarrollo espiritual y humano de todos y no como la búsqueda del interés particular» (35). El bien común implica toda una red de condiciones sociales, que debe proporcionar a las personas y a los grupos un desarrollo humano integral (36).

(32) CEP-RS, 6-7.

(33) GS, 26.

(34) MM, 65.

(35) SRS, 10.

(36) CEP-RS, 8.

3.º *Solidaridad en el bien común*

La responsabilidad por una sociedad justa y solidaria se fundamenta en la naturaleza social del hombre y en la interdependencia de las relaciones sociales como un hecho indiscutible e ineludible, asumido como desafío: la forma constructiva de realizarlo es precisamente la responsabilidad que se llama solidaridad. En la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, el Papa habla de la interdependencia como sistema determinante de relaciones en el mundo contemporáneo, en las áreas económica, cultural, política y religiosa, asumida como categoría moral. La respuesta a esta interdependencia se llama solidaridad, entendida como actitud social y moral y como «virtud». La interdependencia se transforma en solidaridad. «Ésta no es un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (37).

4.º *La subsidiariedad como defensa y promoción de la persona y de la sociedad civil*

El principio de la subsidiariedad está intrínsecamente ligado al de la solidaridad y es también fundamento de responsabilidad justa y solidaria de todos en la sociedad, como comunidad de comunidades, que existe a todos los niveles: internacional, nacional, regional y local. La más pequeña de estas comunidades es la familia, la célula básica de la sociedad humana.

(37) CEP-RS, 10.

Una sociedad bien construida es aquella que da primacía a la integridad, la estabilidad y la salud de la vida familiar: Como principio de buena gobernación, ninguna ley debería ser aprobada sin que se considerasen los efectos que pueda tener sobre la vida familiar, de modo especial en los niños.

Todos son responsables de todos, colectivamente, en la búsqueda del bien común, a nivel de sociedad y de nación, y no sólo en el plano individual. Este principio de la Doctrina social de la Iglesia permite la máxima participación y la mejor ordenación de la actividad de todos en la sociedad (38).

3) El amor preferencial por los pobres y el destino universal de los bienes, condición de universalidad (39)

Los pobres y las personas vulnerables tienen un puesto especial en la enseñanza católica: he aquí lo que significa «opción preferencial por los pobres». La Sagrada Escritura nos dice que seremos juzgados en base a nuestra respuesta a los «más pequeños», en los que vemos el rostro sufriente del mismo Cristo. La Humanidad es una sola familia a pesar de las diferencias de na-

(38) CEP-RS, 12.

(39) Debemos recordar otras referencias fundamentales que nuestra fe cristiana nos ofrece y que igualmente iluminan nuestra reflexión e inspiran nuestra acción:

1. La primacía de la dignidad de la persona.
2. La atención particular prestada al pobre.
3. El poder concebido como un servicio.
4. El respeto al adversario.
5. La apertura al universalismo.
6. El reparto y el destino universal de los bienes (CEF-22).

cionalidad o de raza. Los pobres no son una carga, son nuestros hermanos y nuestras hermanas. Cristo nos ha enseñado que nuestro prójimo es universal: por esta razón, nuestro amor al prójimo tiene dimensiones globales (40). Expresiones no menos provocativas podemos encontrarlas fácilmente en el magisterio de Juan Pablo II. La predilección por los pobres y excluidos y el compartir los bienes con los necesitados, comenzando por los últimos, no es excluyente sino condición de universalidad.

En cualquier caso de estos principios se desprenden exigencias políticas. La caridad, el amor a los pobres, adquiere dimensiones políticas en cuanto se hace universal. «Este hecho —añaden los obispos— impone políticas internacionales de mercado justas, un tratamiento digno de los refugiados, el apoyo a las Naciones Unidas y el control del tráfico de armas. La solidaridad con nuestro prójimo implica también la promoción de la igualdad de los derechos e igualdad de las oportunidades. Por consiguiente, debemos oponernos a toda forma de discriminación y de racismo (41).

2. Criterios de juicio

Uno de los momentos en que el magisterio social de la Iglesia adquiere una innegable dimensión política es aquel en el que se reconoce con capacidad y derecho para valorar las condiciones de vida, las estructuras y los sistemas que los sostienen (42); cuando reconoce los pecados sociales, cuando se hace voz crítica frente al mercado, el Estado y la misma sociedad. Pero cuan-

(40) CEI-DE, 14.

(41) CEI-DE, 14.

(42) LL, 74.

do se valora la realidad social y los proyectos políticos desde los pobres y excluidos, reconocidos por los ojos del corazón, la caridad hace a la Iglesia voz de los que no tienen voz y a su palabra ser a un tiempo anuncio y denuncia: como lo fueron las palabras de Jesús (Mt 5), como lo serán cuando vuelva (Mt 25). La caridad, síntesis de vida moral cristiana, da a la presencia pública de la Iglesia una dimensión política, siendo factor de una nueva cultura de la solidaridad. Como muestra unos pocos ejemplos:

1) Pecados sociales, estructuras de pecado y estructuras marcadas por el pecado

Pecados sociales

Los obispos identifican y califican como «pecados sociales» ciertas «actitudes y estilos de comportamiento», que exigen una conversión a la solidaridad responsable en la construcción del bien común: a) los egoísmos individualistas, personales y grupales; b) el consumismo; c) la corrupción; e) la irresponsabilidad en la carretera; f) la exagerada comercialización del fenómeno deportivo y g) la exclusión social (43).

Estructuras de pecado

Las «estructuras de pecado» se sitúan en contextos y maneras de organizar la sociedad contrarias al progreso humano, al desarrollo personal y al bien común (44).

(43) CEP-RS, 4.

(44) CEP-RS, 11.

2) Valoración y límites del mercado y la democracia

Límites del mercado

No se puede concebir un mercado libre sin límites. Esto es incompatible con los principios orientadores de la ley natural, de la justicia social, de los derechos humanos y del bien común, siempre afirmados por la Doctrina social de la Iglesia. Un mercado asumido sin ninguna limitación conduce frecuentemente a la acumulación de riqueza por un pequeño grupo y, consecuentemente, da origen a fenómenos de opulencia y de riqueza no solidariamente distribuida (45).

Convergencias, divergencias y límites de la democracia

Existe una convergencia real entre los valores de la democracia y las fuentes de inspiración de la fe cristiana (46).

Nos parece importante, principalmente, encontrar con meditada consideración el significado y la función de la política y, por tanto, su límite y su valor. Una expresión que se puso de moda hace unos veinte años muestra bien el horizonte que consideramos correcto: «todo es política, pero la política no lo es todo» (47).

La democracia favorece la participación de los ciudadanos en el bien común de la sociedad (...). La vida política es una vocación y misión al servicio del bien común. La salud de la democracia pasa también por la estima, respeto y gratitud

(45) CEP-RS, 18.

(46) CEF-RP, 22.

(47) CET-ECP, 2.

para con los que asumieron responsabilidades en la vida política (48).

Es verdad que las instituciones del Estado democrático, a través de las cuales se expresa la soberanía popular, son las únicas legitimadas para establecer las normas jurídicas de la convivencia social. Pero no es menos cierto que «no puede aceptarse la doctrina de quienes afirman que la voluntad de cada individuo o de ciertos grupos es la fuente primaria y única de donde brotan los derechos y deberes del ciudadano. Esta concepción, ligada al positivismo jurídico más descarnado, resulta especialmente desorientadora para un pueblo como el nuestro que, por determinadas circunstancias históricas, ha estado habituado a pensar que lo establecido y autorizado por la ley civil o positiva se identifica, sin más, con lo realmente moral (49).

Convergencia y límites de la democracia

Existe una convergencia real entre los valores de la democracia y las fuentes de inspiración de la fe cristiana (50).

Todo es política, pero la política no lo es todo

Nos parece importante, principalmente, encontrar con meditada consideración el significado y la función de la política y, por tanto, su límite y su valor. Una expresión que se puso de moda hace unos veinte años muestra bien el horizonte

(48) CEP-RS, 16.

(49) CEE-MSD, 24-25.

(50) CEF-RP, 22.

que consideramos correcto: «todo es política, pero la política no lo es todo» (51).

Medios de comunicación

Aun considerando que la responsabilidad moral no siempre genera audiencias ni vende periódicos, no se pueden considerar como criterios prioritarios y exclusivos la soberanía de las fuerzas del libre mercado, la preocupación exclusiva por las audiencias y por las ventas, la preocupación en dar a los lectores, oyentes, telespectadores e internautas sólo aquello que les gusta y que alimenta sus instintos más primarios (...). Una comunicación social auténtica sólo tiene sentido cuando está al servicio del hombre y de la sociedad, al servicio de la verdad y del bien (52).

3) *La pobreza, criterio para valorar el modelo de desarrollo*

La ciencia económica y sobre todo la práctica de la economía, deben, por múltiples y graves razones, tomar seriamente en consideración la extensión y los tipos de pobreza como parámetros irrenunciables de comparación para los modelos de desarrollo y su sustentabilidad (53).

Si la mundialización se rige exclusivamente de conformidad con las leyes de mercado aplicadas en beneficio de los más

(51) CET-ECP, 2.

(52) CEP-RS, 19.

(53) CEI-DE, 17.

poderosos, las consecuencias sólo pueden ser negativas. Entre ellas, destacan la atribución de un valor absoluto a la economía, el desempleo, la disminución y el deterioro de determinados servicios públicos, la destrucción del medio ambiente y de la Naturaleza, el aumento de las diferencias entre los ricos y los pobres, la competencia injusta que sitúa a los países pobres en una situación de inferioridad siempre muy marcada. Aunque la Iglesia tiene en cuenta los valores positivos que conlleva la mundialización, también considera con inquietud los aspectos negativos (54).

A este respecto, la dinámica interna del mercado de la política europea del día a día no resulta ya, con todo, suficiente. El camino que lleva de la solidaridad del mercado interno a la de la unión política no carece de rodeos. Y éstos estriban en la voluntad común de compartir plenamente la solidaridad (55).

3. Orientaciones para la acción

Si la caridad es la síntesis de la vida moral del cristiano es porque le hace consciente y responsable de lo que ocurre a su alrededor; le inspira y orienta sobre lo que debe ser hecho y le anima y sostiene a hacerlo posible con su colaboración. Con otras palabras, le hace reconocer al prójimo, responder a su llamada y hacerse prójimo. Es lo que paradigmáticamente escenifica el buen samaritano.

Según esto subrayamos algunas indicaciones para despertar la conciencia responsable ante el presente y el futuro,

(54) *Ecclesia in America*, citado por CEF-RP, 30.

(55) COMECE-Solidaridad, 14.

orientaciones para construir entre todos una sociedad más justa y solidaria y sobre la formación del sujeto que ha de hacerlo posible.

En las tres dimensiones la caridad tiene una innegable y necesaria dimensión política.

1) *Conciencia responsable: denuncia y exhortación*

Es necesario que los fenómenos negativos sean objeto de una denuncia precisa y enérgica para llamar la atención y sacudir la conciencia colectiva de todos aquellos que tienen responsabilidad concreta sobre ellos. No menos necesaria es la exhortación para alcanzar las metas ideales, que están representadas por los derechos universales y por los valores y principios morales fundamentales (56).

2) *Profundizar y ampliar la solidaridad («catolicidad social»)*

a) *Proyecto de solidaridad: mercado común, moneda única, unidad política*

Juntamente con la denuncia y la exhortación son indispensables una interpretación de la situación histórica y un proyecto de conjunto que prevea intervenciones suficientemente determinantes y sobre todo coherentes, compatibles entre sí y posibles (57).

(56) CEI-DE, I.

(57) CEI-DE.

Cuanto más aumenta la Unión Europea, más necesario resulta el proyecto común y la definición de sus finalidades. No se trata sólo de un gran mercado. Manifiesta que la política no puede reducirse a la economía. Reclama tener una dimensión social, cultural, humana y espiritual. La Unión Europea incita a sobrepasar las fronteras (58).

El camino que lleva de la solidaridad del mercado interno a la de la unión política no carece de rodeos. Y éstos estriban en la voluntad común de compartir plenamente la solidaridad. Por ello el avance de un grupo restringido no es más que cuestión de tiempo. La unión monetaria, que implica esencialmente un grado superior de solidaridad, no deja de llevar con igual necesidad a una unión política plena (59).

b) Dimensiones de la solidaridad

Dimensión política

La Doctrina Social de la Iglesia, que reconoce al *mercado* como un instrumento de regulación necesario para un sistema económico altamente complejo, integrado y orientado al desarrollo, subraya la exigencia de un gobierno político del mercado, es decir, de un proyecto ideal y posible de sociedad, en el interior del cual el espacio del mercado se asegure pero también se defina (60).

(58) CEF-RP, 26.

(59) COMECE-Solidaridad, 14.

(60) CEI-DD, 2.

Dimensión ética

La *recuperación de la dimensión ética* a nivel individual y social, político y económico, es uno de los más grandes desafíos de hoy (61).

Dimensión cultural y religiosa: articular diversidad y unidad en la «catolicidad»

El ejercicio concreto de la interdependencia en el respeto a las identidades, reactivado por el contexto nuevo de la ampliación de la Unión Europea, nos obliga a volver a pensar la articulación unidad/diversidades en el seno de la Iglesia. La voluntad de vivir en comunión en el respeto a las minorías y a las particularidades de cada uno, sin olvidar la exigencia de universalidad, es también lo que la Iglesia sostiene y encarna en el mundo con el nombre de su catolicidad. Sin ser un privilegio de la Iglesia católica, la catolicidad es la tarea de toda Iglesia cristiana, y ésta constituye un proyecto común nunca cumplido de las Iglesias en el mundo (62).

Reconocer los valores de las tradiciones culturales y religiosas que fundamenten el bien común

El Estado tiene un papel moderador importante, (...) «Una de las formas de realizarlo es velar por que la comunicación social no agreda ni silencie los valores que fundamen-

(61) CEI-DE, 66.

(62) COMECE-Responsabilidad, 20.

tan el edificio nacional, en concreto los de naturaleza cultural y religiosa. Otra forma es suplir, respetando el principio de subsidiariedad (63):

«A fin de facilitar la identificación de los ciudadanos con los valores de la Unión Europea, y para mostrar que el poder público no es absoluto, el secretariado de la COMECE sugiere que el futuro Tratado Constitucional de la Unión Europea debería reconocer la apertura y la última alteridad ligadas al nombre de Dios. La inclusión de una referencia a la Trascendencia constituye al mismo tiempo una garantía para la libertad de la persona humana» (64).

Buscar la unidad entre los cristianos y el diálogo entre las religiones

La experiencia del largo y difícil proceso del ecumenismo cristiano puede, en su modestia, iluminar el camino de la construcción europea que se edifica sobre las bases de un pasado conflictivo. De cara a la complejidad de las realidades sociales y religiosas, el camino ecuménico nos enseña día tras día el respeto a la diferencia y a las convicciones del otro, a la tolerancia, que no es indiferencia, y el diálogo. Este camino no puede reservarse a las elites, sino que es obra de todos y nunca definitivamente adquirida. La búsqueda de un consenso diferenciado no puede reducirse a aceptar resignadamente lo que nos separa del otro. La unidad no puede construirse más que en la tensión asumida entre la diversidad de las culturas y de las tradiciones religiosas y la

(63) CEP-RS, 19.

(64) COMECE-Futuro.

necesidad de hacer emerger un zócalo común de valores. Las Iglesias en Europa han suscrito una Carta Euménica Europea. Ahora se debe trabajar en su recepción. Europa tiene una historia muy compleja. Las fracturas entre las naciones han coincidido a menudo con la separación de las Iglesias. La responsabilidad de las Iglesias, y en ellas de los cristianos, es por tanto esencial para la construcción europea (65).

Ética civil: posible y deseable

No excluimos, pues, en absoluto lo que se suele llamar «ética civil», sino que pensamos que es posible y deseable. Deseamos que, en medio de la pluralidad legítima y democrática, se avance en el reconocimiento y en el respeto de unos auténticos valores éticos comunes que, arraigados en la verdad del hombre, más allá del puro consenso fáctico y de las meras decisiones mayoritarias, merezcan el nombre de valores y sirvan de base a la convivencia en la justicia y la paz. La «ética civil», si realmente es ética, corresponderá, al menos en lo fundamental, a las exigencias de la ley natural, es decir, de la razón humana en cuanto partícipe de la sabiduría divina; no se definirá por oposición ni exclusión de la ética cristiana, sino por su compromiso positivo con la verdad del hombre; y, por tanto, se mantendrá en continua y sincera interacción con la ética de base explícitamente religiosa, en la que se expresan los principios morales vivos en la tradición histórica de nuestro pueblo (...). Al tiempo que aseguramos la participación de la comunidad cristiana en el diálogo enca-

(65) COMECE-Responsabilidad, 24.

minado a la consolidación de unos mínimos éticos compartidos por todos, hemos de decir que dicho diálogo será difícil y ofrecerá pocas perspectivas de éxito si en lugar de una «ética civil» lo que se persigue es una «ética antirreligiosa» (66).

c) Ampliar la solidaridad

Desarrollo duradero y solidario

Con Europa podemos, si así lo queremos, pasar de una búsqueda desenfadada del crecimiento a preocuparnos por un desarrollo duradero y solidario (67).

Solidaridad universal

La solidaridad, de hecho, no es más que una responsabilidad asumida en total libertad y en común. Es mucho más que una categoría política que cualifica las relaciones entre los Estados miembros de la Unión. Supone una «*catolicidad social*» por parte de los ciudadanos individuales. Por tanto, hay una responsabilidad para con los damnificados por la mundialización en el seno de la Unión Europea. Pero también hay una responsabilidad mutua entre el Este y el Oeste, el Norte y el Sur, para un más justo reparto de los bienes entre los países ricos y los pobres en Europa y en el mundo (68).

(66) CEE-MSD, 44.47.

(67) CEF-RP, 29.

(68) COMECE-Responsabilidad, 26.

Incremento de la cooperación: apertura de los mercados europeos a los países y regiones más pobres del mundo

La Unión Europea sigue en deuda con los países y las regiones más pobres del mundo (...). Tendrían que autorizarse esfuerzos particulares en la política comercial con el fin de ofrecer a los países más pobres, en el marco de una cooperación multilateral, una oportunidad equitativa de desarrollo mediante la apertura de los mercados europeos (69).

Nueva cooperación mundial para el desarrollo

La Declaración del Milenio adoptada por las Naciones Unidas en septiembre constituye el principio de una nueva cooperación mundial para el desarrollo, y define ocho objetivos internacionales de desarrollo, denominados precisamente «Objetivos del Milenio para el desarrollo» (70).

Incremento y redistribución del presupuesto europeo

Sea como fuere, lo cierto es que el presupuesto europeo habrá de incrementarse. Además de una mayor movilización del crecimiento en el mercado común, hay que proceder urgentemente a una redistribución, con el fin de atenuar las desigualdades manifiestamente más graves (71).

(69) COMECE-Solidaridad, 17.

(70) COMECE-Solidaridad, nota 7.

(71) COMECE-Solidaridad, 18.

Ayudas a regiones desfavorecidas

Otra partida importante en el capítulo de gastos de los presupuestos europeos la constituyen las ayudas a regiones desfavorecidas, ayudas que revelan la solidaridad material entre los Estados miembros de la UE. (...) Por ejemplo, el porcentaje de las ayudas regionales respecto al producto nacional bruto total de la UE habría de ascender a un 0.5% aproximadamente (72).

Solidaridad con las generaciones futuras

La solidaridad con las generaciones futuras también debe hallar expresión en un nuevo marco económico europeo. (...) Una política económica pública encaminada a evitar los déficit y un endeudamiento demasiado cuantioso sirve igualmente para promover la solidaridad con las generaciones futuras (73).

3) Nueva ciudadanía y formación política

a) Por una nueva ciudadanía

La organización del mercado y el papel que se le debe atribuir se convierten para la sociedad en un problema cada vez más decisivo, con la progresiva extensión de la esfera de las libertades y de las experiencias de maduración

(72) COMECE-Solidaridad, 21.

(73) COMECE-Solidaridad, 22.

de nuevos y cada vez más amplios derechos de la ciudadanía. Después de una primera etapa de los derechos civiles, con los cuales se ha limitado el poder autocrático; después de la etapa de los derechos políticos, con los cuales se ha limitado el poder de quien gobierna, se ha llegado a la etapa de los derechos sociales, con los cuales se ha limitado el poder de los detentores de los medios de producción, y finalmente, a la etapa de los *derechos de disponibilidad*, es decir, de acceso efectivo a los bienes y servicios, con los cuales se equilibra el poder de las burocracias, de las tecnocracias y de los medios de comunicación de masas (...). Una nueva relación entre el mercado, el Estado y la sociedad civil en esta nueva etapa de los derechos de la ciudadanía (74) es el gran desafío que hoy se presenta en nuestro país a la construcción de la democracia, también en lo económico (75).

b) *Formación política*

Necesidad de formación política

Ante este cuestionamiento, afirmamos que *la política es esencial*: una sociedad que la menosprecie se pone en peligro (76).

La democracia necesita virtud, tanto para los dirigentes como para los propios ciudadanos. Precisa una ética que descanse en un sistema de valores esenciales: libertad, justicia,

(74) Cf. CA, 47.v.

(75) CEI-DE, 22.

(76) CEF-RP, 7.

igualdad de dignidad de las personas, lo que denominamos el respeto de los derechos del hombre (77).

No existe una verdadera democracia sin comportamientos democráticos: aprender a conocer y a reconocer al otro; fomentar el debate en vez de la lucha; desarrollar el diálogo y el sentido del compromiso; hacer prevalecer la razón sobre la pasión; prohibir el uso de la violencia y de la mentira. (...) La democracia de representación necesita ser renovada con urgencia (...) Requiere una *democracia participativa*. El ámbito de la participación ciudadana en las decisiones más cercanas (78).

La democracia se aprende mediante su práctica a lo largo de toda la vida (...) educación permanente (79).

Tarea permanente

La confianza en la democracia y en el debate político necesita una moral renovada (...). La educación para la democracia, en cuanto participación responsable y crítica de todos los ciudadanos en los asuntos públicos, es una tarea permanente (80).

Formación básica, específica y permanente

Sobre todo, en este difícil sector de la experiencia humana que es la política, no se improvisa nada. Por tanto es necesario

(77) CEF-RP, 19.

(78) CEF-RP, 20.

(79) CEF-RP, 21.

(80) CEP-RS, 16.

formar los criterios, si se quiere esperar y favorecer un compromiso coherente y generoso.

- a) Formar partiendo de lejos, es decir, de aquel «más severo aprendizaje de vida eclesial» (...). Eso quiere decir: catequesis sólida, que prolongue los elementos fundamentales de la doctrina social; vida sacramental ordenada y regulada; cultivo de la conciencia mediante la dirección espiritual; experiencia de comunión en la inserción concreta en la comunidad cristiana; educación para el servicio; culto a la gratuidad; apertura a la fraternidad; sobriedad de vida; efectiva preocupación por los otros; coraje para estar junto a los pobres y los que sufren; hábito de recompensar a las personas; disponibilidad para vivir entre la gente dejándose interpelar y molestar; pasión por la Iglesia y por la concepción cristiana del hombre y de la sociedad que ella propone. Sólo de este terreno podrán surgir también hoy verdaderas vocaciones para el compromiso político, igual que en el pasado se han cuidado figuras de laicos cristianos, famosos y no tan famosos, de gran acción espiritual, ética y política.

- b) Después, conviene articular cualquier servicio formativo específico, que dé valor a la sensibilidad y a la disponibilidad de cuantos intuyen, en la dedicación al bien común, un camino de madurez y de plenitud cristiana y que ofrezca rasgos de posibilidad para profundizar orgánicamente en la DSI, en debate y diálogo con las cuestiones más actuales de nuestra sociedad. Pensamos sobre todo en las escuelas diocesanas de formación para el compromiso social y

político, cuya acción deberá extenderse también a las principales articulaciones territoriales de nuestras diócesis, y pensamos en momentos y lugares de cultura y de proyección política, que la iniciativa de los fieles laicos y la rica tradición del asociacionismo católico podrán hacer surgir; poniendo a trabajar sus dones y su capacidad creativa y convirtiéndolos en instrumentos de estímulo propositivo y de debate constructivo con las fuerzas políticas y con las realidades institucionales.

- c) Finalmente, está el vivir, por la comunidad cristiana, una atención pastoral permanente con los hermanos directamente comprometidos en el difícil servicio del bien común. Ellos no deben ser ofrecidos como «potentes» ni *a priori* sospechosos porque están presentes en una frontera que, dolorosamente, conoce también desviaciones y distorsiones en el ejercicio del poder. Son hermanos comprometidos en una tarea ardua y tanto más urgente cuanto más verdaderamente próxima para actuar en la perspectiva del bien de todos, deben resistir con frecuencia a valoraciones pasionales o superficiales e incluso a impulsos interesados, que provienen de manera contradictoria precisamente de quien reclama claridad y rigor en general pero no teme pedir favores para sí. Éstos van acompañados ofreciéndoles oportunidades de formación y de profundización permanente en lo espiritual y doctrinal, creando ocasiones para un enfrentamiento abierto y pacífico en el respeto escrupuloso a las diversas esferas de competencia, les piden que no se interrumpa frecuentar simple y cordial-

mente la comunidad cristiana, sobre todo la pertenencia, y de compartir con los otros hermanos en la fe los problemas, las alegrías, las fatigas del caminar conjunto por los caminos del Evangelio vivido, asegurando una amistad leal y precisamente por esto abierta y estimulante. Sería pues una aportación verdaderamente preciosa si cualquier sacerdote atento y preparado se mostrara habitualmente muy disponible en nuestras diócesis para momentos de encuentro, de escucha, de animación y de dirección espiritual cualificada, ayudando los más disponibles a recorrer los caminos fascinantes de una auténtica espiritualidad del compromiso político, a partir de la convicción cristiana de que la política no sólo no puede ser el lugar de la resignación minimalista y del compromiso teorizado sino que puede y debe convertirse en un gran camino de santidad (81).

A las comunidades cristianas pedimos que eduquen para afrontar las cuestiones económico-sociales de manera orgánica y con un creciente compromiso en pro de la cultura, a fin de que la obra formativa y el diálogo con otras instancias culturales y sociales sean cada vez más eficaces y cada vez se expongan menos a la crítica (...). Este es el sentido de la vocación universal a la santidad: dentro de la vida y no al margen de ella» (82).

(81) CET-ECP, 6.

(82) CEI-DD, 6.

II. DECÁLOGO DE LA SOLIDARIDAD

I. CONVICCIÓN: TESIS

«Por su propia naturaleza, el testimonio de la caridad ha de extenderse más allá de los confines de la comunidad eclesial, para llegar a cada ser humano, de modo que el *amor por todos los hombres fomente auténtica solidaridad en toda la vida social*. Cuando la Iglesia sirve a la caridad, hace crecer al mismo tiempo la «cultura de la solidaridad», contribuyendo así a dar nueva vida a los valores universales de la convivencia humana» (83).

2. PROPUESTAS: DECÁLOGO

1. Mirar la realidad social a la luz de la revelación con los ojos de la fe, de la razón y del corazón: con todo el pueblo de Dios con la ayuda de expertos creyentes y no creyentes desde y con los pobres y excluidos; con actitud de servicio como fin, de diálogo como método y de búsqueda de la verdad como condición de un auténtico servicio y diálogo son garantía de la construcción de una sociedad más digna del hombre.
2. Promover un proyecto de futuro construido sobre valores universales comunes a todas las culturas por estar arraigados en la condición humana: la solidaridad, la justicia, la paz, la vida, la educación en estos valores.

(83) EIE.

3. Facilitar la identificación de los ciudadanos con los valores comunes mostrando que el poder público no es absoluto y el reconocimiento de las fuentes religiosas, de Dios, como garantía de la libertad del hombre.
4. Hacer valer el derecho y ejercer el correspondiente deber de emitir valoraciones sobre situaciones concretas, sobre las estructuras que las generan y los sistemas que la legitiman, invitando a participar a todos en procesos de discernimiento.
5. Controlar el Mercado y el Estado por las fuerzas sociales: si el Mercado favorece la producción de bienes y servicios, no garantiza por sí mismo que sean los más necesarios y mejores ni su justa distribución; tampoco el Estado tiene poderes absolutos para fundar valores y derechos universales sino para reconocerlos y hacen que sean reconocidos.
6. Promover el Derecho Internacional y una autoridad mundial: los Estados y el Derecho nacional son insuficientes para garantizar la justicia para todos.
7. Promover el destino universal de los bienes, reorientar la cooperación al desarrollo y animar la acogida de los inmigrantes.
8. Usar responsablemente de los bienes de la tierra, compartirlos con los más necesitados, cuidar el medio ambiente y ser solidarios con las futuras generaciones.
9. Suscitar y apoyar vocaciones para el compromiso socio-político y el voluntariado mediante programas pedagógicos que faciliten el conocimiento de la Doctrina Social de la Iglesia entre creyentes y no creyentes.

10. Impulsar el amor preferencial por los pobres y excluidos y su participación en la vida social conscientes de que no son un problema y convencidos de que pueden ser sujetos y protagonistas de un futuro nuevo y más humano para todos.

3. SÍNTESIS

Estos diez preceptos se resumen en dos:

El primero consiste en globalización de la caridad: para todos, por todos, en todo (84).

El segundo exige globalización «en la» solidaridad y globalización «de la» solidaridad (85).

El primero es semejante al segundo: la caridad es en su fuente «filantropía».

El segundo es semejante al primero: la solidaridad es una virtud cristiana (86).

Creyentes y no creyentes hemos de encontrarnos por el único camino que conduce a Dios (Mt 25).

III. CLAVES TEOLÓGICAS

Una pregunta antes de transcribir las notas y dos observaciones sobre su contenido. ¿Por qué subrayar con trazos gruesos...

(84) NMI, 49; EiE, 104-105.

(85) EiE, 112.

(86) SRS, 40.

sos las claves teológicas en un contexto como el actual multicultural y plurirreligioso, laico o laicista? ¿Para qué pudiendo acercarnos creyentes de las grandes religiones y no creyentes por motivos humanos, en el reconocimiento de los derechos humanos, sobre «mínimos antropológicos», separarnos o enfrentarnos por motivos religiosos? «La Iglesia —reconocen los obispos— se sirve con frecuencia de la ley natural y de las fuentes bíblicas de forma paralela, para mutua clarificación. No obstante, la interpretación y la aplicación de la ley natural es rara vez clara y con frecuencia controvertida» (87). La Doctrina Social de la Iglesia es teología (88) y es instrumento de evangelización (89). Si la Iglesia es «experta en humanidad» y puede hablar con propiedad y autoridad sobre lo «universalmente humano» es porque se le ha revelado por Dios.

Si la revelación le permite comprender al creyente que lo humano puede ser reconocido por la razón, ¿no podrá la razón comprender que el creyente tenga alguna razón para que lo humano no esté a merced de lo inhumano que hay también en el hombre? No pretenda la Iglesia tener el monopolio de la verdad. Pero que no pretenda la razón tener el monopolio de la libertad. Sin la verdad la libertad deja al hombre a merced del hombre, al más débil del más fuerte. La caridad cristiana y la solidaridad humana son dos pulmones que necesita Europa para respirar una cultura de la solidaridad.

Las observaciones son estas. Primera, la ausencia de alusión al Éxodo. Se hace alusión a Moisés y al Decálogo. Poco se recurre a la liturgia como fuente y orientación de lo que hay que

(87) CEIG-BC, 47.

(88) SRS, 41.

(89) CA, 54.

crear. Pero ¿se la recuerda para exponer lo que hay que amar? CORINTIOS XIII abrió la puerta a los testigos de la caridad. La Iglesia ha llevado a la oración su testimonio. También la oración debe estar presente en Cáritas y hacerse caridad. Si la *lex orandi* es *lex credendi*, debe ser también *lex amandi*.

I. CLAVE BÍBLICA: PERSONA, TRABAJO, NATURALEZA

La dignidad de la persona humana

La visión antropológica, propuesta por la Doctrina Social de la Iglesia, comunica ante todo un nuevo horizonte de sentido, construido sobre una comprensión de la verdad completa sobre el hombre. Es la antropología de la criatura amada por Dios, Creador y Padre. La Iglesia no puede callar si las visiones del hombre y los comportamientos por ellas inspirados entran en conflicto con la verdad sobre el hombre, que la Iglesia cuida como un tesoro precioso que le ha entregado Cristo (90).

En el centro de la concepción Social Católica se encuentra la persona humana, el reflejo más claro de Dios entre nosotros. La Sagrada Escritura nos dice que todo ser humano es creado a imagen de Dios.

El mundo del trabajo

El trabajo es más que un medio de ganarse la vida: es una vocación, una participación en la actividad creadora de Dios. El

(90) CEI-DE, 66.

trabajo incrementa el bien común. La creación de riquezas a través de una acción productiva es bendecida por Dios y elogiada por la Iglesia, en su doble vertiente de derecho y deber. Cuando el trabajo es oportunamente organizado y respetuoso con la humanidad del trabajador, es también una fuente de realización y de satisfacción. En el mejor de los casos, los trabajadores deberían amar el trabajo que realizan. En el trato con los trabajadores se debe evitar sistemáticamente el negarles esta suprema medida de satisfacción. Nos oponemos a una visión indebidamente negativa del trabajo, incluso desde una perspectiva cristiana, que lo considerara únicamente como una carga penosa; o aún peor, como una maldición a causa de la Caída. Por el contrario, incluso antes de la Caída el trabajo humano era un medio fundamental a través del cual la Humanidad debía cooperar con la obra del Creador y continuarla, respondiendo a la invitación de Dios de «someter la tierra» (91).

Los cristianos creen que Dios es creador de todas las cosas, visibles e invisibles. Toda la Creación está sostenida por la voluntad creadora de Dios; las leyes de la Naturaleza, comprendidas las leyes que regulan la naturaleza humana, son leyes hechas por Dios. Por consiguiente, no existe parte de la Creación que no pueda ser examinada en la óptica de la fe, la mejor para comprender su relación con el significado último de la vida (92).

Nada está más allá del alcance de la fe, aunque la fe tenga que recurrir con frecuencia a la ayuda de disciplinas laicas para explorar y comprender plenamente y con exactitud determinadas cuestiones. Esto vale en particular para la sociedad humana, que es una parte especial de la actividad creadora de

(91) CEIG-BC, 90.

(92) CEIG-BC, 16.

Dios. La Iglesia no rechaza los descubrimientos de la economía, de la sociología y de la antropología, sino que los acoge, después de haber comprobado su veracidad, como contribuciones válidas para una comprensión más profunda del funcionamiento de la sociedad (93).

2. CLAVE CRISTOLÓGICA: ASUMIR, RECONSTRUIR, RESTAURAR EN PLENITUD

Dios se hizo carne cuando entró en la raza humana en la persona de Jesucristo, Dios y hombre verdadero. Cristo nos invita a ver su presencia en nuestro prójimo, en particular en el que sufre o carece de lo que es esencial para el desarrollo humano. Al aliviar el sufrimiento de nuestro prójimo y al satisfacer sus necesidades, servimos también a Cristo. Por lo tanto, para los cristianos no puede haber mayor privilegio ni mayor deber (94).

Ofrecemos una lectura de hechos y problemas económicos, de por sí contingentes y cambiantes, refiriéndolos siempre a una antropología cristiana, que se funda en la verdad del Hijo de Dios hecho hombre (95).

Distinción entre religión y política

En cuanto cristianos, compartimos la convicción de que, aunque la política no sea todo, la acción política es importan-

(93) CEIG-BC, 16.

(94) CEIG-BC, 12.

(95) CEI-DE, 4.

te para nuestra fe y nuestra fe es importante para nuestros compromisos políticos. El catolicismo no implica el tener una concepción política rígida ni adherirse a una serie de reglas estrechas. Para nosotros no hay una forma predeterminada de comunidad política, ni de «*Estado confesional cristiano*».

Sobre este punto podemos recordar lo que decía Juan Pablo II ante el Parlamento Europeo durante su visita a Estrasburgo: «*Me parece importante recordar que la Europa moderna ha puesto en el humus del cristianismo el principio —a menudo olvidado durante los siglos de “cristiandad”— que gobierna más fundamentalmente su vida pública: quiero decir el principio, proclamado por primera vez por Cristo, de la distinción entre “lo que es del César” y “lo que es de Dios” (cfr. Mt. 22,21). Esta distinción esencial entre la esfera del marco exterior de la ciudad terrestre y el de la autonomía de las personas, se ilumina a partir de la naturaleza respectiva de la comunidad política a la cual pertenecen necesariamente todos los creyentes, y de la comunidad religiosa a la cual se adhieren libremente los creyentes*» (96).

3. CLAVE TRINITARIA: CONTRIBUCIÓN DE LA IGLESIA A LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA SOCIEDAD APORTANDO UN MODELO DE UNIDAD EN LA DIVERSIDAD Y EN LA APERTURA UNIVERSAL, ACEPTABLE, EXIGIBLE Y REALIZABLE CON LA COLABORACIÓN DE TODOS

Hablando más directamente a los cristianos, el Papa Juan Pablo II presenta la solidaridad como una virtud cristiana, ínti-

(96) COMECE-R, 5.

mamente ligada a la caridad, y establece sus fundamentos de fe: «Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra «comunión» (97).

Gracias a la fe cristiana en la Trinidad sabemos que el deseo de pertenecer a la sociedad humana nos es dado por Dios. Los seres humanos son creados a imagen de Dios, y Dios Uno y Trino es esencialmente una sociedad divina de tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Las comunidades llegan a serlo por la participación de sus miembros, hombres y mujeres, que responden al impulso divino de establecer relaciones sociales —substantialmente, el impulso a amar y a ser amados— que les ha sido infundido por Dios que los ha creado (98).

La Doctrina Social de la época contemporánea tiene como punto de partida precisamente esta conciencia de la misión de la Iglesia, que «es en Cristo como sacramento, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (99) (100).

(97) *Ibidem*, 40.

(98) CEIG-BC, 18.

(99) Con. Vat., II, *Lumen gentium*, I.

(100) CEI-DE, 66.

4. CLAVE ESCATOLÓGICA: LO ÚLTIMO Y PENÚLTIMO. LO MEJOR ES PENÚLTIMO, LO ÚLTIMO ES DON

Límite y valor de la política

Nos parece importante, principalmente, encontrar con meditada consideración el significado y la función de la política, y por tanto, su límite y su valor: Una expresión que se puso de moda hace unos veinte años muestra bien el horizonte que consideramos correcto: «todo es política, pero la política no lo es todo». A los cristianos debería serles familiar; ante todo, el límite de la política. Es cierto que «no lo es todo». «Nuestra patria está en los cielos y de allí esperamos como salvador al Señor Jesucristo» (Fil 3,20), y por tanto nosotros somos «extranjeros y peregrinos en este mundo» (1 Pet 2, 11). Este mundo, esta patria terrena —y por eso la política que ordena las condiciones sociales de vida— no pueden dar salvación, si por salvación entendemos no la solución de problemas contingentes de los hombres, aunque sean importantes, sino la respuesta a las esperanzas más profundas y decisivas de nuestro corazón: plenitud, felicidad, vida eterna, comunión gozosa con Dios y con los hermanos. La salvación así entendida —más aún, como realidad que va más allá de nuestra misma espera y nuestro deseo— será obra sólo de Dios y se cumplirá en la «ciudad que Él ha preparado para nosotros», «ciudad de sólidos fundamentos cuyo arquitecto y constructor es Dios mismo» (cf Heb 11, 16.10). Viéndolo bien es por tanto doble el límite de la política:

- a) Ante todo, ella pertenece a la «escena del mundo que pasa» (1 Cor 7, 31) y por tanto no tiene poder para solucionar en términos radicales y definitivos nuestra

vocación y nuestro destino. Una vida social ordenada y el bienestar en la ciudad terrena no son el fin último de nuestra existencia: estamos hechos para algo más grande y verdadero, es decir, para el encuentro con aquel señor Jesucristo que «sólo transfigurará nuestro cuerpo miserable para hacerlo conforme con su cuerpo glorioso, en virtud del poder que él tiene de someter a sí todas las cosas» (Fil 3, 21).

La política, llamada a organizar este mundo que pasa, no puede responder a una vocación que va más allá y que anhela «nuevos cielos y una nueva tierra, entre las cuales tendrá su morada la justicia» (2 Pet 3, 13) entendida como perfecto y eterno cumplimiento de la voluntad de Dios en nuestras tareas.

- b) Pero también considerada en el orden de las criaturas que es el suyo propio, la política saca a la luz otra limitación: pretende alcanzar fines temporales importantes y obligatorios para el buen ordenamiento de la vida social, pero por sí sola no tiene la capacidad de alcanzarlos. Sólo puede poner los medios, las condiciones, los recursos, las estructuras, los prerrequisitos, las leyes, para alcanzar tales fines; pero en verdad, para alcanzarlos es necesario partir desde la política y caminar más allá de ella. Para que la organización sanitaria sea en verdad un servicio para el hombre que sufre, para que la escuela sea en verdad una aventura apasionante en la búsqueda de la verdad, de lo justo, de lo bello, para que la urbanística sirva verdaderamente para la edificación de una ciudad acogedora para todas las personas y familias, para que las autonomías locales favorezcan sinceramente la promoción

del tejido humano y cultural del territorio —y se podría continuar en los ejemplos— es necesaria la aportación de posturas humanas profundas, de una participación convencida en esos valores, de un ejercicio de responsabilidad y de participación, de una disponibilidad para establecer relaciones justas y solidarias, reduciendo las propias pretensiones y haciéndose cargo concretamente de los otros. Esta aportación puede nacer sólo de la conciencia y de la libertad de las personas, y así sostener la disponibilidad y superar la letra de la ley y el esquema de la institución, para realizar los fines de la política, en cierto sentido por encima de la misma política (101).

Compromiso político y esperanza cristiana en el Reino de Dios

Nuestra reflexión y nuestros compromisos políticos se sitúan en la perspectiva abierta por la esperanza cristiana. Esta esperanza puede calificarse de «*escatológica*», es decir, que se refiere a las «*postrimerías*» del hombre y de la Humanidad, porque no se pueden comprender en el mismo sentido que los «*mesianismos*» o las utopías políticas. Los teóricos de los mesianismos temporales diseñan un porvenir cuyos contornos pueden cambiar rápidamente, pero que se considera que llegará en el horizonte de la Historia. Los cristianos ponen su confianza en el Reino de Dios, que es de otro orden que la Historia, a la vez cercano y todavía no manifestado. En su conducta cotidiana, se muestran abiertos a un porvenir que ellos

(101) CET-ECP, 2.

saben que está en las manos de Dios. Sin embargo, esta apertura a lo inesperado de Dios no nos deja desorientados: el ejemplo transgresor de Jesucristo nos anima, la razón y la experiencia nos anclan en el presente; la confianza en que nuestros caminos nos conducen hacia Dios inspira nuestras acciones. El rechazo de los mesianismos políticos y de sus fines y el enraizamiento en una esperanza escatológica constituyen una tercera característica de la tradición cristiana. Esto nos permite valorar lo que ya ha sido realizado buscando mejorar aún más nuestra sociedad. Pero nosotros no tenemos la ilusión de llegar al fin de la historia: según la fe cristiana ésta queda abierta a la iniciativa de Dios (102).

5. CLAVE ECLESIOLÓGICA

1) Iglesia misterio, comunión y misión

Eclesiología de comunión: unidad y diversidad

La voluntad de vivir en comunión en el respeto a las minorías y a las particularidades de cada uno, sin olvidar la exigencia de universalidad, es también lo que la Iglesia sostiene y encarna en el mundo con el nombre de su catolicidad. Sin ser un privilegio de la Iglesia católica, la catolicidad es la tarea de toda Iglesia cristiana, y ésta constituye un proyecto común nunca cumplido de las Iglesias en el mundo. Toda la reflexión teológica sobre la eclesiología de comunión debe explicitar la paradoja aparente que constituye el respeto a la libertad y a las diversidades en el contexto de una interdependencia cre-

(102) COMECE-R, 4.

ciente. El carácter católico de la Iglesia, «es la propiedad gracias a la cual, la realidad de la multiplicidad se armoniza con la realidad de la unidad» (103).

2) La Iglesia al servicio de la evangelización, la evangelización como servicio

Reenviados para la evangelización

El límite de la política reenvía a la urgencia de la evangelización. Sólo si resuena limpio y gozoso el anuncio de Jesús, único salvador; los hombres pueden vivir «el tiempo de la peregrinación» (1 Pet 1,17), manteniendo firme la esperanza en Él, que es su eterno destino, cuidando el sentido y la espera de la «ciudadanía celeste» y sustrayéndose a cualquier tipo de pretensión totalizadora, que la política intente adelantar enfatizando la ciudadanía terrena y atribuyéndose la pretensión de resolver el sentido de la historia en la construcción del mejor de los mundos (104).

Para la eficacia del testimonio cristiano, especialmente en estos campos delicados y controvertidos, es importante hacer un gran esfuerzo para explicar adecuadamente los motivos de las posiciones de la Iglesia, subrayando sobre todo que no se trata de imponer a los no creyentes una perspectiva de fe, sino de interpretar y defender los valores radicados en la naturaleza misma del ser humano. La caridad se convertirá entonces necesariamente en servicio a la cultura,

(103) Cfr. Y. CONGAR, art. «Catholicité» dans *Catholicisme*, París, 1949. COMECE-Responsabilidad, 20.

(104) CET-ECP, 3.

a la política, a la economía, a la familia, para que en todas partes se respeten los principios fundamentales, de los que depende el destino del ser humano y el futuro de la civilización (105).

Lex orandi, lex credendi, lex amandi

Oración política: Expresión, instrumento y estímulo para promover la solidaridad. La oración de la Iglesia «por todos aquellos que detentan el poder»

Confiando al discípulo Timoteo las indicaciones pastorales necesarias para una buena ordenación de las nacientes comunidades cristianas, el Apóstol no teme recomendar «sobre todo» que se hagan «peticiones, súplicas, oraciones y agradecimientos» no sólo por todos los hombres» sino también «por el rey y por todos aquellos que detentan el poder» (1 Tim 2, 1-2).

A la luz de las reflexiones que hemos desarrollado, la especial disposición apostólica alcanza todo su significado: el fin de la oración recomendada a la asamblea cristiana es en efecto este: «para que podamos desarrollar una vida serena y tranquila, con toda piedad y dignidad» (*ibíd*). Estamos ahora, aunque con términos diversos, ante el valor del bien común como objeto de las funciones del poder político: se trata de asegurar las condiciones concretas para que la existencia terrena de los hombres se desarrolle en un orden pacífico y activo, de manera que cada uno, si de verdad lo quiere, pueda

(105) NMI, 51.

crecer en plenitud en su dignidad personal y vivir una auténtica devoción hacia todos los valores humanos y hacia Dios, de los que es principio y razón. «Esta es una cosa bella y agradable a la mira de Dios nuestro Salvador —añade el Apóstol— que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 3-4): es bello y agradable a Dios sea porque responde a su diseño providente sobre el mundo que ha creado, sea porque un buen ordenamiento de las estructuras institucionales, de las formas comunicativas, del tejido funcional de la sociedad humana, hace menos difícil los caminos del Evangelio y la proclamación, a todos los hombres, de la voluntad divina de salvación.

Sobre el plus de valores, pasión y servicio que debe aportar la participación de los cristianos en la vida política

Por eso la Iglesia está comprometida en rezar por todos los que están en el poder. Siempre lo ha hecho. Incluso cuando los Césares eran paganos, ella, «reunida en asamblea casi para asediar a Dios, como si fuera un batallón compacto», oraba «por los emperadores, por los ministerios y las funciones de su gobierno, por la prosperidad de mundo, por la paz universal, para que se retarde el fin» (Tertuliano, *Apologético*, 39, 2), precisamente porque la función política tiene valor objetivo y está al servicio de todos. Y todavía hoy lo hace, obediente al mandato apostólico, con la esperanza de que la participación consciente de los cristianos permita las libertades democráticas, sirva para introducir en el ejercicio de las funciones públicas un plus de valores, de pasión, de servicio. Lo hace con frecuencia en la Liturgia de las Horas; lo hace cada domingo en la celebración de la Eucaristía, después de que el Concilio Vaticano II haya estableci-

do que en la restaurada «oración común» o «de los fieles» «se hagan plegarias, con la participación del pueblo (...) por quienes nos gobiernan» (S.C. n. 53). Y lo hace además en la solemne oración universal del Viernes Santo (IX intención), cuando, tras haber invitado a orar «por quienes están llamados a gobernar la comunidad civil, para que el Señor Dios nuestro ilumine su mente y su corazón para buscar el bien común en la verdadera libertad y en la verdadera paz», pone en los labios del celebrante estas palabras: «Dios omnipotente y eterno, en tus manos están las esperanzas de los hombres y los derechos de cada pueblo: asiste con tu sabiduría a quienes nos gobiernan, para que, con tu ayuda, promuevan sobre toda la tierra una paz duradera, el progreso social y la libertad religiosa. Por Cristo nuestro Señor».

Nosotros recomendamos a las comunidades cristianas, por nuestra parte, cultivar la plegaria por aquellos que nos gobiernan, que, bien explicada, constituye, entre otras cosas, la más simple y hermosa catequesis sobre el valor de la política y sobre los compromisos exigentes requeridos a quienes detentan las principales responsabilidades («lex orandi, lex credendi») (106). *Ser libres es vivir de acuerdo con la propia condición humana*. Cuando se pretende una libertad entendida como la desvinculación o incluso el rechazo de todo lo que no sea la propia voluntad, se va en contra de la ley fundamental de la vida y se cae en la mayor de las esclavitudes. Se pierden las referencias que hacen de la vida don y oblación y se abre el paso al capricho irracional. Es el pecado que nos tiraniza: «todo el que comete pecado es un esclavo» (Jn 8, 34). Y entonces hasta se llega a pensar que «la moralidad como tal constituye un

(106) CET-ECP, 7.

límite irracional que el hombre, decidido a ser dueño de sí mismo, tendría que superar: Es más, para muchos Dios mismo sería la alienación específica del hombre».

La libertad, mal entendida como la mera capacidad de elegir y de hacer cualquier cosa, ha sido imaginada muchas veces como perfectamente realizada en la divinidad. Entonces se ha temido y, al mismo tiempo, envidiado a un «dios» así concebido como omnipotencia absoluta. Pero esa omnimoda libertad de elección sólo formal, que se le quiere arrebatarse a la divinidad falsamente imaginada, recuperándola para el hombre, no es en realidad la del Dios vivo y verdadero. Es más bien una proyección de la libertad del hombre pecador: Dios, en cambio, es perfectamente libre porque actúa siempre de acuerdo con su razón de ser, que es el Amor (Cfr I Jn 4, 8). De ahí que la Liturgia le invoque como Aquél cuya omnipotencia se manifiesta de modo supremo en el perdón y la misericordia. También la libertad de Dios está arraigada en la verdad de su propio ser. Y así, a su imagen, es como llegamos nosotros a ser verdaderamente libres: cuando elegimos según nuestra genuina condición humana, según la ley interior de nuestra vida que acabamos de recordar: la del amor gratuito (107).

Dignidad y excelencia del compromiso político: profetas, testigos y mártires

Y en estos momentos de confusión y de sufrimiento oramos por Italia entera, de la que nos reconocemos ciuda-

(107) CET-ECP, 20-21.

danos en el vínculo de una gran solidaridad, haciendo nuestra la oración escrita en tiempos dramáticos (Pascua 1949) por una espléndida y moderna figura de cristiano laico, rebelde por amor y mártir de la libertad, el siervo de Dios Teresio Olivelli: «Señor, tú que dijiste «Yo soy la Resurrección y la Vida», dale a Italia en el dolor una vida generosa y seria».

La Iglesia venera entre sus Santos a numerosos hombres y mujeres que han servido a Dios a través de su generoso compromiso en las actividades políticas y de gobierno. Entre ellos, Santo Tomás Moro, proclamado Patrón de los Gobernantes y Políticos, que supo testimoniar hasta el martirio la «inalienable dignidad de la conciencia» [2]. Aunque sometido a diversas formas de presión psicológica, rechazó toda componenda, y sin abandonar «la constante fidelidad a la autoridad y a las instituciones» que lo distinguía, afirmó con su vida y su muerte que «el hombre no se puede separar de Dios, ni la política de la moral» (108).

EPILOGO

Ahora al dar la orden de «guardar», «anexar» y «enviar» o mejor, cumpliendo órdenes, sin tiempo para releer y corregir lo escrito antes de su publicación, estaría en condiciones de comenzar el trabajo, releyendo los documentos que al final de estas páginas se indican, de las Conferencias Episcopales y de la Comisión de Episcopados de la Comunidad Europea (COMECE) así como aquellos

(108) ND, I.

otros documentos de la Iglesia que han abordado las mismas cuestiones. Aquí quedan estas notas como reconocimiento al magisterio episcopal e invitación a conocerlo, difundirlo y aplicarlo: con espíritu de servicio como fin; de diálogo como método; de búsqueda de la verdad como condición.

SIGLAS

Iglesia en Europa

Conferencias Episcopales

- CEE–MSD LXV Asamblea Plenaria, *Moral y sociedad democrática* (14-2-1996).
- CEIG–BC Declaración de la Conferencia Episcopal Católica de Inglaterra y Gales (CEIG): *El bien común y la Doctrina social de la Iglesia* (10-1996).
- CEI–DE Conferencia Episcopal Italiana, Comisión Episcopal para los Problemas Sociales: *Democracia económica, desarrollo y bien común* (1994).
- CEF–RP *Conferencia Episcopal Francesa, Declaración de la Comisión Social: Rehabilitar la política* (17-2-1999).
- CEP–RS Conferencia Episcopal Portuguesa, Carta Pastoral: *Responsabilidad solidaria por el bien común* (15-9-2003).
- CET–ECP Conferencia episcopal del Triveneto: *Por una educación cristiana para la política* (16-2-1993).

Comisión de Episcopados de la Comunidad Europea (COMECE)

COMECE-Futuro: Contribución del Secretariado de la COMECE al debate sobre el futuro de la Unión Europea en la convención europea *El futuro de Europa compromiso político, valores y religión* (21-5-2002).

COMECE-Esperanza: Declaración sobre la adhesión de nuevos Estados miembros a la Unión Europea, ante el Consejo Europeo de Copenhague, *Esperanza, confianza y solidaridad* (6-12-2002).

COMECE-Responsabilidad: *Abramos nuestros corazones: la responsabilidad de los católicos y el proyecto de la Unión Europea* (2003).

COMECE-Solidaridad: *La Solidaridad es el alma de la Unión Europea* (29-4-2004).

Otros documentos de la Conferencia Episcopal Española

CEE-IE: Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española (CEE) 2002-2005: *Una Iglesia esperanzada*, (2002).

CEE-MSD: LXV Asamblea Plenaria, *Moral y sociedad democrática* (14-2-1996).

CEE-VL: Conferencia Episcopal Española: Instrucción pastoral sobre la conciencia cristiana ante la actual si-

tuación moral de nuestra sociedad: *La verdad os hará libres* (20-11-1990).

CEE–CVP: *Los católicos en la vida pública* (22-4-1986).

CEE–TDV: Conferencia Episcopal Española: *Testigos del Dios vivo* (28-6-1985).

CEE-CLIM: Conferencia Episcopal Española, *Cristianos laicos, Iglesia en el mundo* (1991).

Documentos de la Iglesia universal

AA *Apostolicam actuositatem* (1965).

AG *Ad gentes* (1965).

GS *Gaudium et spes* (1965).

LG *Lumen gentium* (1964).

CA Juan Pablo II, Encíclica, *Centesimus annus* (1991).

DD Juan Pablo II, Carta Ap. *Dies Domini* (1998).

EA Juan Pablo II, Exh. Ap. *Ecclesia in America* (1999).

EiE Juan Pablo II, Exh. Ap. *Ecclesia in Europa* (2003).

EN Pablo VI, Exh. Ap. *Evangelii nuntiandi* (1975).

LE Juan Pablo II, Encíclica *Laborem exercens* (1981).

NMI Juan Pablo II, Carta Ap. *Novo millennio ineunte* (2001).

OA Pablo VI, *Octogesima Adveniens* (1971).

- PP Pablo VI, Carta Encíclica *Populorum progressio* (1967).
- RH Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor hominis* (1979).
- SRS Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis* (1987).
- AIV Mensaje de Su santidad Juan Pablo II con motivo de la conclusión del Año Internacional del Voluntariado (5-12-2001).
- JMP99 Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II para la celebración de la *Jornada Mundial de la Paz* (1999).
- JMP01 Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II para la celebración de la *Jornada Mundial de la Paz* (2001).
- CCE *Catecismo de la Iglesia Católica*.
- JM *La justicia en el mundo* (1971).
- ILS99 *Instrumentum laboris* para la II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos: *Jesucristo vivo en su Iglesia, fuente de esperanza para Europa* (1999).
- LC Congregación para la Doctrina de la fe, Instrucción sobre *Libertad cristiana y liberación* (22-3-1986).
- EE Congregación para la Educación Católica, Orientaciones para el *Estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (30-12-1988)
- ND Congregación para la Doctrina de la fe. Nota doctrinal sobre *Algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24-11-2002)

LA CARIDAD POLÍTICA, DE AYER A HOY

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA

Profesor de la Facultad de Teología y
Director del Departamento de Teología Moral
de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid

DIMENSIÓN POLÍTICA DEL AMOR

El amor tiene siempre una dimensión política. Ni siquiera el amor interpersonal puede desentenderse de ella, porque el amor a una persona concreta no sería completo si no intentara modificar aquellas situaciones sociales que la hacen sufrir.

Esto resulta válido incluso para los enamorados. Como observó Alfredo Fierro, resulta significativo que gran parte de la literatura amorosa describa amores desgraciados (Dante y Beatriz, Romeo y Julieta, Orfeo y Eurídice, Hamlet y Ofelia, Tristán e Isolda...). «Nunca hubo historia más dolorosa que esta de Julieta y su Romeo», decía Shakespeare (1). Y es que frecuentemente las condiciones políticas, sociales y económicas son un obstáculo para la realización del amor: Romeo y Julieta «testimonian la imposibilidad de un amor completo en una ciudad dividida en Capuletos y Montescos» (2).

(1) SHAKESPEARE, William, *La tragedia de Romeo y Julieta (Obras Completas, t. I*, Aguilar, Madrid, 160 ed., 1974, pág. 341).

(2) FIERRO, Alfredo, *El crepúsculo y la perseverancia*, Sígueme, Salamanca, 1973, pág. 190.

Así, pues, si queremos amar de forma concreta y realista a una persona, es preciso hacerlo con todas las determinaciones que la definen: su sexo, su clase social, profesión, estado, ambiente, instituciones que inciden en su vida, etc.

Naturalmente, si ni siquiera el amor de los enamorados puede prescindir de esa dimensión política, mucho menos todavía podrá hacerlo el amor al prójimo necesitado. A la pregunta que hizo el doctor de la Ley, «¿Quién es mi prójimo?» (Lc 10, 29), podemos responder: «Fulano de Tal, que no tiene trabajo». En tal caso, la caridad se manifestará en obras de asistencia y promoción individual. Pero también podemos responder —como hacía un viejo artículo de Chenu—: «Las masas humanas» (3), es decir los cientos de miles de parados que hay en nuestro país, las multitudes hambrientas del Tercer Mundo, etc. En tal caso la caridad se manifestará en una acción política.

En efecto, yo puedo llegar al otro para ayudarle directamente, a través de una presencia inmediata. Así aparece el prójimo en la parábola del buen samaritano. Pero también puedo hacerle bien sin necesidad de cercanía física e incluso sin tener siquiera noticia de su existencia particular. Basta preocuparme de los diversos colectivos sociales a los que pertenece: llego a los jubilados a través del sistema de pensiones públicas, a las empleadas de hogar a través de un convenio colectivo que proteja sus derechos, a los emigrantes extranjeros a través de la legislación, etc. Casos todos ellos en que, permaneciendo para mí anónimos los individuos concretos, les hago objeto de mi amor y de mi solicitud. Todo esto es lo que podríamos llamar «caridad política».

(3) CHENU, Marie-Dominique, *Los cristianos y la acción temporal*, Estela, Barcelona, 1968, págs. 125-152 («¿Las masas humanas, mi prójimo?»).

PERSPECTIVAS CRECIENTES DE LA CARIDAD POLÍTICA

Sólo mediante la caridad política podemos lograr que el amor sea verdaderamente universal. Marc Oraison escribía hace unos cuantos años: «Un negro del África central, con quien no me encontraré jamás, de quien nadie me hablará, cuya foto ni siquiera veré y de quien no sé incluso si existe como persona concreta, no puede ser para mí “otro”» (4). Pues, en mi opinión, según y cómo. Ciertamente, no podrá ser para mí un «otro» en el sentido de establecer con él relaciones personales y amarle con amor interpersonal, pero puedo amarle mediante lo que venimos llamando «caridad política». ¿Por qué sería amor ofrecer trabajo a un emigrante africano que encontramos por la calle y no sería amor luchar políticamente por el establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional que facilite trabajo, y trabajo digno, en su propia tierra a todos los hombres del Sur?

En el Magisterio de la Iglesia la expresión «caridad política» apareció por vez primera en la defensa que hizo Pío XI de la *Federazione Universitari Cattolici Italiani* en 1927, cuando Mussolini la acusó de exceder los límites del apostolado por incidir en la política. «El campo político —explicó el Papa— abarca los intereses de la sociedad entera; y, en este sentido, es el campo de la más vasta caridad, de la caridad política, de la caridad de la sociedad» (5).

(4) ORAISON, Marc, *Psicología de nuestras relaciones con los demás*, Mensajero, Bilbao, 1969, pág. 13.

(5) Pío XI, *Alocución a los dirigentes de la Federazione Universitari Cattolici Italiani*, 18 de diciembre de 1927 (*Discorsi di Pio XI*, t. I, Ed. D. Bertetto, Torino, 1960, pág. 743).

Los cristianos, que siempre fueron conscientes de la dimensión política del amor, fueron llenándola de contenido a medida que las circunstancias permitían nuevas posibilidades:

Lógicamente, cuando los cristianos eran un grupo minoritario en el Imperio romano, y además sometido a persecuciones, no podían practicar la caridad política desempeñando cargos públicos. Durante ese tiempo la caridad política sólo pudo manifestarse a través de la oración por los gobernantes.

Cuando los mismos cristianos empezaron a tener responsabilidades públicas, la caridad política se tradujo en la exigencia de ejercer honestamente las tareas de gobierno, o bien presionar a los gobernantes para que lo hicieran.

Por último, cuando la Humanidad tomó conciencia, a finales del siglo XVIII, de que las estructuras sociopolíticas no eran «naturales», y mucho menos «sagradas», sino culturales y, por tanto, susceptibles de modificación, la caridad política incitó a procurar el establecimiento de unas estructuras más justas.

LA ORACIÓN POR LOS GOBERNANTES

En las Cartas Pastorales aparece la recomendación —seguida hasta el día de hoy— de elevar súplicas y acciones de gracias por quienes ejercen las tareas de gobierno: «Te recomiendo ante todo que se hagan peticiones, oraciones, súplicas, acciones de gracias por todos los hombres: por los reyes y todos los que tienen autoridad, para que podamos gozar de una vida tranquila y sosegada, plenamente religiosa y digna» (1 Tim 2, 1-2).

La más antigua oración de la Iglesia por los gobernantes tiene por autor a San Clemente Romano:

«Concédeles, Señor,
la salud, la paz, la concordia y la constancia,
para que ejerzan sin tropiezo
el poder que Tú les has dado (...).
Endereza Tú, Señor, su consejo
según lo que es bueno y agradable a tus ojos,
para que ejerciendo con piedad, en la paz
y en la mansedumbre,
el poder que les has dado,
te encuentren propicio» (6).

EL EJERCICIO HONESTO DE LAS TAREAS DE GOBIERNO

A partir del Edicto de Milán (año 313) y, más todavía, del de Tesalónica (año 380), los cristianos empezaron a asumir las tareas de gobierno. La dimensión política del amor al prójimo se manifestó entonces en exigirles una buena gestión de los asuntos públicos. Hace ya más de cuatrocientos años escribía San Juan de Ávila a un intendente real: «Si no eres rico en amor, deja la política. La política es una guerra que exige mucho amor» (7).

Merece la pena recordar hasta qué extremos llegó la práctica de la caridad política en San Vicente de Paúl (patrono —como es sabido— de la acción caritativa y social). En una carta dirigida al Canónigo de Saint-Martin, escribió: «Los sacerdo-

(6) Clemente ROMANO, *Carta primera a los Corintios*, 61, 1-2 (*Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1967, pág. 235).

(7) Juan DE ÁVILA, *Carta a un señor de este Reino, siendo asistente de Sevilla* (*Obras completas*, t. 5, BAC, Madrid, 1970, pág. 76).

tes de este tiempo tienen muchos motivos para temer los juicios de Dios (...) por no haberse opuesto como debían a las plagas que afligen a la Iglesia, como son la peste, la guerra, el hambre y las herejías, que la atacan por todas partes» (8). Nótese que San Vicente considera que los sacerdotes deben oponerse a las guerras no como cualquier otro ciudadano, sino precisamente *porque son sacerdotes*. Veamos cómo lo hizo él mismo:

En enero de 1649 se entrevistó en Saint-Germain-en Laye con el Cardenal Mazarino y Ana de Austria —que era la Reina Regente durante la minoría de Luis XIV— para que pusieran fin al sitio de París, que duraba ya seis meses y había empezado a provocar el hambre de la población. Se trataba, en su opinión, de «un pequeño servicio a Dios» (9). La empresa era difícil, porque el ministro —aunque detestado por todos— había conquistado el corazón (y parece que algo más) de la Reina. De hecho, la gestión fracasó por la falta de serenidad del Señor Vicente. «Mis pecados —dice— me hicieron indigno de ello» (10). Sin embargo, el fracaso no le desanimó y más tarde intentó por segunda vez que apartaran del Reino al Cardenal (11).

La carta que escribió a Mazarino el 11 de septiembre de 1652 (12) para que Ana de Austria y su hijo —pero no él— re-

(8) Vicente de PAÚL, *Obras completas*, t. 5, Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 541.

(9) Vicente de PAÚL, *Obras completas*, t. 3, Sígueme, Salamanca, 1975, pág. 368.

(10) *Ibidem*.

(11) Vicente de PAÚL, *Obras completas*, t. 4, Sígueme, Salamanca, 1976, págs. 397-398.

(12) Vicente de PAÚL, *Obras completas*, t. 4, Sígueme, Salamanca, 1976, págs. 440-444.

gresaran a París poniendo fin a la guerra civil, es una obra maestra de buen sentido político que merece la pena leer íntegra. El santo fue repasando las posibles objeciones que podía tener el cardenal primer ministro y respondiendo a ellas una por una.

Igualmente intervino ante Richelieu para que pusiera fin a la guerra que assolaba la Lorena (13).

Vicente de Paúl envió misioneros a Túnez (1645) y a Argelia (1646) para comprar la libertad de los esclavos cristianos que había en dichos países. Según Abelly, el primer biógrafo de San Vicente, el número de cautivos liberados por los misioneros entre 1646 y 1661 superó la cifra de 1.200 y el coste de los rescates se acercó a 1.200.000 libras. En 1658, cuando a Vicente le quedaban sólo dos años de vida, intentó rescatar a los que quedaban allí mediante una operación más arriesgada: una intervención militar en Argel. Desgraciadamente, las galeras mandadas por el Caballero de Paúl (que, a pesar del apellido, no tenía ninguna vinculación familiar con el santo), después de cinco días de espera infructuosa, tuvieron que alejarse de la costa ante el mal estado del mar. Sólo consiguieron liberar a unos 40 esclavos que se atrevieron a lanzarse al mar para alcanzar a nado las naves francesas. De esta arriesgada empresa —cuyas numerosas referencias pueden buscarse en el tomo de índices consultando la entrada «Paúl (Caballero)» (14)— hablará todavía en una carta escrita diez días antes de morir (15).

(13) Cfr. ABELLY, Louis, *La vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul, instituteur et premier supérieur général de la Congrégation de la Mission*, t. 1, Florentin Lambert, París, 1664, págs. 169-170.

(14) Vicente de PAÚL, *Obras completas*, t. 12, CEME, Salamanca, 1986, pág. 404.

(15) Vicente de PAÚL, *Obras completas*, t. 8, Sígueme, Salamanca, 1979, págs. 465-466.

En las *Reglas Comunes* de la Congregación de la Misión escribió San Vicente: «En las públicas discordias y guerras que puedan suceder entre los príncipes cristianos, nadie se inclinará hacia ninguno de los bandos, a imitación de Jesucristo, el cual no quiso ser árbitro entre los hermanos que pleiteaban» (16). La conducta del Santo, que acabamos de recordar, nos permite comprender el sentido de dicha norma: Pretendió excluir una intervención de los misioneros *en asuntos políticos opinables* —lo que hoy llamaríamos «política partidista»—, pero *nunca aconsejarles «neutralidad» frente a las injusticias*.

CAMBIO DE ESTRUCTURAS

Sin embargo, ni San Vicente ni nadie antes del siglo XIX se planteó que el ejercicio de la caridad política exigiera, además de una gestión honesta de los asuntos públicos, transformar las estructuras injustas.

No debe extrañarnos. La conciencia de que el orden —o desorden— establecido es un producto cultural y, por tanto, puede ser modificado, es una *posibilidad reciente*, que sólo existe desde la Revolución Francesa. El mismo Marx dijo que «la Humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver» (17).

Antes de la Revolución Francesa el orden establecido se consideraba no sólo «natural», sino incluso «sagrado»; fijado

(16) Vicente de PAÚL, *Reglas comunes de la Congregación de la Misión*, cap. 8, núm. 15 (*Obras completas*, t. 10, Sígueme, Salamanca, 1982, pág. 501).

(17) MARX, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid, 2.^a ed., 1978, pág. 43.

por Dios. Era frecuente comparar el mundo y la Historia con una obra de teatro cuyo argumento había sido escrito por Dios. Los hombres eran únicamente actores obligados a desempeñar el papel que les hubiera correspondido en el reparto. He aquí, por ejemplo, un texto del estoico Epicteto en traducción de Quevedo:

«No olvides es comedia nuestra vida
y teatro de farsa el mundo todo,
que muda el aparato por instantes,
y que todos en él somos farsantes:
acuérdate que Dios, de esta comedia
de argumento tan grande y tan difuso,
es autor que la hizo y la compuso.
Al que dio papel breve
sólo le tocó hacerle como debe;
y al que se le dio largo
sólo el hacerle bien dejó a su cargo;
si te mandó que hicieses
la persona de un pobre, o de un esclavo,
de un rey, o de un tullido,
haz el papel que Dios te ha repartido,
pues sólo está a tu cuenta
hacer con perfección tu personaje,
en obras, en acciones, en lenguaje:
que el repartir los dichos y papeles,
la representación, o mucha o poca,
sólo al autor de la comedia toca» (18).

Idéntico planteamiento encontramos en *El gran teatro del mundo*, de Calderón de la Barca: Dios ha escrito el argumen-

(18) QUEVEDO, Francisco de, *Epicteto traducido (Obras completas, t. 2, Aguilar, Madrid, 60 ed., 1978, pág. 795)*.

to de la obra y ha asignado a cada cual su papel: el uno rey, el otro hombre rico, el de más allá labrador... Hasta tal extremo los papeles están previamente definidos que, cuando el labrador dice al pobre que le pide limosna que coja un azadón y se ponga a trabajar como él, éste responde: «En la comedia de hoy / yo el papel de pobre hago; / no hago el de labrador» (19).

Sin duda, tanto la Antigüedad como la Edad Media conocieron muchas revueltas de los oprimidos que se sublevaban contra un exceso ya insoportable de arbitrariedad y explotación. Basta recordar el movimiento de los circunceliones, unido al donatismo africano, en los siglos IV y V; la creación de comunas a partir del último tercio del siglo XI; las diversas revueltas campesinas, sobre todo la que tuvo lugar a mediados del siglo XIV; las revueltas de 1323 y 1391 en Flandes, la de 1381 en Inglaterra; las sublevaciones populares en torno a Juan Huss, tanto en Bohemia como en otros sitios (por ejemplo, en Le Forez en 1432), etc. En España podemos citar el motín del arrabal de Córdoba, donde, en el año 818, la plebe de artesanos y jornaleros se levantó contra el emir; o la sublevación de los señores astures en el siglo anterior; las que se producen en Ávila o la actuación de los habitantes de Castrojeriz; aunque las luchas más violentas ocurrieron en Galicia, durante el siglo XV (20). Pero no se trataba de revoluciones contra el «sistema» por cuanto nadie era capaz de imaginar otra cosa. Resulta significativo lo que señala Reyna Pastor al

(19) CALDERÓN de la BARCA, Pedro, *El gran teatro del mundo (Obras completas)*, t. 3, Aguilar, Madrid, 2.^a ed., 1991, pág. 214).

(20) Cfr. LÓPEZ ALONSO, Carmen, *La pobreza en la España medieval*, Ministerio del Trabajo, Madrid, 1986, pág. 598-599 y 605.

respecto: «Cuando veían que algún noble les ayudaba querían en seguida que fuese su señor» (21).

Los mismos teólogos admitieron la legitimidad de una insurrección cuando se daban ciertas condiciones (22). Igualmente, a partir de Juan de Salisbury en su *Policraticus, sive de nugis curialium et vestigijs philosophorum*, muchos teólogos justificaron incluso el tiranicidio cuando el príncipe se convierte en tirano apartándose de las normas supremas a que está sujeto. Pero siempre se trataba de la rebelión contra un jefe, contra una autoridad personalizada, nunca se plantearon un cambio radical de régimen social.

¿Cómo es posible que esos hombres, tan inteligentes al menos como nosotros y con idéntica sensibilidad por la justicia, no se plantearan siquiera la posibilidad de cambiar eso que la *Sollicitudo rei socialis* ha llamado «estructuras de pecado»? (23). La respuesta sólo puede ser, como dijimos antes, que el orden establecido se consideraba no sólo «natural», sino incluso «sagrado».

En cambio, a partir de la Revolución Francesa la Humanidad tomó conciencia de que las estructuras sociales no eran «naturales», y menos «sagradas», sino creaciones de cada pueblo, con lo

(21) PASTOR de TOGNERI, Reyna, *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal*. Castilla y León, siglos X-XIII, Siglo XXI, Madrid, 1980, pág. 134.

(22) Así, Santo Tomás, cuando aborda esta cuestión: *In II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 2; *Summa Theologica*, II-II, q. 42, sobre todo a. 2 ad 3 (*Suma de Teología*, t. 3, BAC, Madrid, 1990, pág. 346); q. 104, a. 5 y 6 (*Suma de Teología*, t. 4, BAC, Madrid, 1994, págs. 216-219); Henri de Gand (*Quodl.*, XIV, q. 8) y Pedro de Auriole (*In IV Sent.*, d. 36).

(23) JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 36 a, 36 b, 36 c, 36 f, 37 c, 37 d, 38 f, 39 g, 40 d, 46 e (*Once grandes mensajes*, págs. 681-688 y 696).

que se abrieron nuevas posibilidades a la caridad política: transformar las estructuras injustas para atacar las causas de la pobreza.

EL CATOLICISMO SOCIAL

Uno de los primeros socialistas religiosos, el teólogo suizo Leonhard Ragaz (1868-1945), decía gráficamente que los cristianos hemos sido «buenas enfermeras, pero malos médicos» (24); es decir, hemos manifestado siempre mucha sensibilidad y dedicación a las tareas asistenciales, pero escasa o nula a las necesidades de reforma estructural. El reproche —que, como hemos visto, antes de la Revolución Francesa carecía de sentido— estuvo bastante justificado en el siglo XIX.

Afortunadamente, en la segunda mitad de dicho siglo, el obispo de Ginebra, cardenal Mermillod; el de Maguncia, Mons. Ketteler; el arzobispo de Westminster, cardenal Manning, y algunos otros dieron comienzo a esa corriente que se ha dado en llamar «catolicismo social», que apostó por las reformas de carácter estructural, mientras el resto de la Iglesia seguía pensando y actuando en clave de beneficencia. Junto a la jerarquía, una larga lista de laicos (los franceses René de la Tour du Pin, Albert de Mun y Léon Harmel; el italiano Giuseppe Tonio- lo; dos nobles austríacos, el barón Karl von Vogelsang y el príncipe Karl von Löwenstein, etc.) secundaron con entusiasmo esta nueva forma de presencia en la sociedad.

Roger Aubert, en una famosa ponencia sobre el cristianismo social leída en el Congreso Internacional de Historia de

(24) RAGAZ, Leonhard, *Christentum und Sozialismus*; en *Von Christus zu Marx, von Marx zu Christus*, Hamburg, 2.^a ed., 1972, pág. 161.

Moscú (1970), afirmó que aquí «*el término social es empleado por antítesis al de caridad* (limosna, beneficencia, filantropía) y designa, junto con el rechazo del liberalismo económico, una llamada al intervencionismo legislativo del Estado y a la creación de instituciones en nombre de la justicia» (25). Es obvio que Aubert está haciendo un uso restrictivo de la palabra caridad cuando piensa que se agota en la limosna y la beneficencia. Los llamados «católicos sociales» también practicaban la caridad, pero ese tipo de caridad que hemos llamado «caridad política».

Es verdad que el «catolicismo social» tuvo un carácter minoritario, pero todo empezó a cambiar cuando León XIII, provocando el estupor e incluso las iras de muchos, hizo suyos los planteamientos de aquellos pioneros y en la *Rerum novarum* reivindicó para los trabajadores el derecho al trabajo y a un salario justo, el derecho al debido descanso, la protección de la mujer y de los niños en el mundo del trabajo, el derecho de asociación, etc. (26). Su principal argumento es que «a nadie le está permitido violar impunemente la dignidad humana, de la que Dios mismo dispone con gran reverencia» (27).

¿UNA TERGIVERSACIÓN DEL EVANGELIO?

Muchos han objetado que ni Jesús ni la Iglesia apostólica predicaron el cambio de las estructuras, sino el de los corazones.

(25) AUBERT, Roger, *Le christianisme social: Actes du Congrès International d'Histoire de Moscou I* (1970), 70-96. (El subrayado es mío.)

(26) LEÓN XIII, *Rerum novarum*, 27 y 31-40 (*Once grandes mensajes*, BAC, Madrid, 140 ed., 1992, págs. 41-42 y 44-55).

(27) LEÓN XIII, *Rerum novarum*, 30 (ed. cit., pág. 43).

A estas alturas de nuestra reflexión la respuesta es sencilla: Ellos vivieron antes de la Revolución Francesa, cuando el cambio de estructuras era una imposibilidad psicológica. Además, estaban condicionados por la espera inminente de la parusía, y nadie se plantea socializar los camarotes de lujo en un barco que se hunde. Jesús y la Iglesia apostólica lucharon contra la pobreza empleando todos los medios que tenían a su alcance, entre los cuales *no* estaba el cambio de estructuras. También nosotros debemos hacerlo con todos los medios que tenemos a nuestro alcance, entre los cuales sí figura el cambio de estructuras.

Por eso hoy preferimos hablar de «seguimiento» y no de «imitación» de Cristo. No podemos ser con respecto a Jesús como Fray Juan el Simple con relación a San Francisco de Asís, que le observaba para copiarle, y «si el Santo escupía, él escupía; si tosía, él tosía; unía suspiros a suspiros y llanto a llanto; cuando el Santo levantaba las manos al cielo, levantaba también él las suyas, mirándolo con atención como a modelo y reproduciendo en sí cuanto él hacía» (28). Lo diremos desenfadadamente: San Francisco hizo comprender a Fray Juan que cuando estornudaba era porque le picaba la nariz; y él haría bien en estornudar únicamente si le picaba su propia nariz, no la de su maestro.

Pues bien, igual nos ocurre a nosotros. Puesto que no debemos vivir en el mundo de Jesús, sino en el nuestro, no nos debe preocupar tanto llegar a conocer las «ipsissima verba et facta lesu» cuanto su «ipsissima intentio» (29), con el fin de

(28) CELAN, Tomás de, *Vida (segunda) de San Francisco de Asís*, parte 2.^a, cap. 143, núm. 190 (*San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, BAC, Madrid, 4.^a ed., 1991, pág. 339).

(29) La expresión es de Walter KASPER (*Jesús el Cristo, Sígueme*, Salamanca, 1976, pág. 148). Supongo que de él la habrán tomado los teólogos

que —interiorizándola (30)— podamos resolver «al estilo de Cristo» los problemas nuevos que se nos presentan a nosotros y a él no se le presentaron.

LA CARIDAD POLÍTICA COMO VOCACIÓN

Los padres de la Iglesia, los teólogos y los humanistas clásicos en sus obras de teología política se dirigieron casi exclusivamente a los príncipes, porque ellos eran los únicos responsables de las tareas de legislación y gobierno. Recordemos, por ejemplo, el *Discurso sobre la Historia Universal*, que Bossuet escribió para instruir al Delfín de Francia, o *Las aventuras de Telémaco*, que Fénelon destinó con idéntico fin al duque de Borgoña, nieto de Luis XIV. Sin embargo, una vez que se establecieron los regímenes democráticos [y desaparecieron las reticencias de la Iglesia frente a ellos (31)], los Papas empezaron a urgir el cumplimiento de sus deberes políticos al ciudadano de a pie. Como dijo León XIII en 1885, «no querer tomar parte alguna en la vida pública sería tan reprehensible como no querer prestar ayuda alguna al bien común» (32).

latinoamericanos Jon SOBRINO (*Cristología desde América Latina*, CRT, México, 2.^a ed., 1977, pág. 32) y Leonardo BOFF (*Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1981, pág. 256).

(30) Lo cual, teológicamente, es obra del Espíritu Santo. Cfr. COMBLIN, Josep, *A Missão do Espírito Santo*, Revista Eclesiástica Brasileira 138 (1975), 288-325.

(31) Sobre esto cfr. NASARRE, Eugenio, *El compromiso político del cristiano* [CUADRÓN, Alfonso A. (coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1993, págs. 739-761].

(32) LEÓN XIII, *Immortale Dei* (1 de noviembre de 1885), núm. 22 (*Doctrina Pontificia*, t. 2, pág. 216).

En la Constitución sobre «La Iglesia en el mundo actual», del Vaticano II, leemos: «Quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de toda ganancia venal. Luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político; conságnense con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política, al servicio de todos» (33).

En cuanto a los que no hemos recibido esa vocación, recordemos que caridad política es también la *presión* sobre los gobernantes para que hagan suya la causa de los pobres; tarea a la que estamos llamados *todos* los cristianos e incluso la Iglesia y los Institutos de Vida Consagrada como tales.

Casi siempre la expresión «grupo de presión» provoca resonancias negativas, como si fuera sinónimo de corporaciones gremiales que defienden sus privilegios controlando, por ejemplo, los grandes medios de comunicación o contribuyendo con fuertes sumas a las campañas electorales para exigir después contrapartidas, pero no tiene porqué ser así.

En primer lugar, no todos los grupos de presión defienden privilegios inconfesables; también los hay al servicio de causas nobles, como Amnistía Internacional, Greenpeace o el Foro Social Mundial (Porto Alegre). Y, en segundo lugar, cualquier grupo, por el mero hecho de estar organizado, es un «poder real» —mayor o menor, según sea su implantación— que los gobernantes no pueden ignorar.

(33) CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 75 f (Once grandes mensajes, pág. 470).

Así, pues, le guste o no, la Iglesia es un grupo de presión, y en estos momentos todavía muy poderoso. La pregunta decisiva es a qué intereses servirá. Y desde luego, en un mundo donde existen estructuras de pecado, la neutralidad es imposible. O bien la Iglesia hace suya la defensa de los excluidos, o bien se pone del lado de los satisfechos, aunque sólo sea por su silencio (34).

(34) Cfr: VIGIL GALLEGO, José María, *La política de la Iglesia apolítica*, EDICEP, Valencia, 1975.

«IMAGINACIÓN DE LA CARIDAD»: UNA NUEVA ECONOMÍA

JORGE A. CHAVES

Cátedra «Víctor Sanabria» de Ética de la Economía y del Desarrollo,
Universidad Nacional, Heredia (Costa Rica)

UNA SORPRENDENTE CONEXIÓN

Si a alguien se le hubiera ocurrido relacionar la caridad con la imaginación, probablemente hubiera sido con un toque de escepticismo e ironía. Más bien con el gesto monitorio de quien, con aire paternalista, reclamara a la ingenuidad cristiana por seguir pretendiendo la solución de grandes problemas sociales a base de sueños y corazonadas y por seguir oponiendo a la dura realidad la utopía imaginada pero imposible. Sin embargo, esa asociación de términos es precisamente la que hace Juan Pablo II con audacia, al calificar la hora de inicio del nuevo milenio como la que exige una «*nueva imaginación de la caridad*» (NMI 50). ¿Por qué enfatizar en el momento actual la relación de ésta con la capacidad imaginativa del ser humano? ¿Por qué no hacerlo, por ejemplo, con el compromiso pastoral, con el mejor conocimiento teológico o con la fortaleza de la fe? ¿Por qué no, incluso, con un recurso al análisis científico social? El Papa no desconoce estas otras conexiones que, por lo demás, todos haríamos de manera natural. Pero hay algo que ninguna de ellas expresa, que se asocia a demandas específicas de ese nuevo siglo que acabamos de empezar y que aparentemente el Papa ve evocado de mejor manera por la capacidad imaginativa y creadora. Vale la pena preguntarse por las implicaciones intentadas y no buscadas en la referencia pontificia.

La realidad social de la que nos está hablando Juan Pablo II es una realidad de enormes y persistentes problemas. De tal calibre que pareciera que su solución no puede depender ya de la continuación de esfuerzos abiertos por vías demasiado trilladas. Como que hay que buscar por otro lado. A primera vista «ese otro lado» o esa otra forma es la de la imaginación a la que parece concebir como una cualidad importante, requerida para enfrentar la magnitud y naturaleza de los acontecimientos que se salen fuera de lo ordinario y que son los que retan hoy a la caridad. Baste mirar la lista de los que preocupan al Magisterio de los últimos Pontífices y a la persistencia con que se repiten año tras año, década tras década, para empezar a sospechar que Juan Pablo algo de razón tendrá, que a la caridad hoy verdaderamente se le tendría que exigir imaginación. Como que «más de lo mismo» para nada aporta soluciones a los problemas que se encuentran planteados en el campo de la justicia, la equidad, la solidaridad y la libertad.

RETOS ENORMES

Tomemos nota de cuáles son los temas de preocupación para la caridad cristiana, conforme a los documentos de este último pontificado. Por supuesto, y en primer lugar, la pobreza, que «amenaza con alcanzar formas gigantescas». Es una pobreza múltiple, de los grupos marginados, de los ancianos y enfermos, de las víctimas del consumismo y, más aún, la de tantos prófugos y emigrados; en los países en vías de desarrollo se perfilan en el horizonte crisis dramáticas si no se toman a tiempo medidas coordinadas internacionalmente (CA 57). Son inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin

techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad, que marca la de nuestra propia vida cotidiana. Lejos de disminuir, se multiplican no sólo en los países menos desarrollados sino también en los más desarrollados, lo cual resulta no menos escandaloso (SRS 42). El reto es que todas estas multitudes de excluidos o marginados puedan entrar en el círculo del desarrollo económico y humano (CA 58) y que en cada comunidad cristiana puedan sentirse «como en su casa» (NMI 50). Por si no fuera ya suficientemente grave, lo que hace aún más serio y de mayor tamaño este desafío es que, en la visión del Papa, solo podrá lograrse resolver la situación cambiando sobre todo los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad (CA 58). Además, junto a este fenómeno, chocante en nuestro mundo de gran crecimiento de riquezas y tecnología, no ha de olvidarse aquella forma especial de pobreza que es la privación de los derechos fundamentales de la persona, en concreto el derecho a la libertad religiosa y el derecho, también, a la iniciativa económica (SRS 42).

Si bien las reformas requeridas para combatir este creciente mal, su urgencia y su modo de realizarlas depende de cada situación local, en todo caso siempre es imprescindible enfrentar, en su raíz, el problema del desequilibrio internacional. De allí que el esfuerzo por encontrar soluciones al problema de la pobreza pasen por «la reforma del sistema internacional de comercio, hipotecado por el proteccionismo y el creciente bilateralismo; la reforma del sistema monetario y financiero mundial, reconocido hoy como insuficiente; la cuestión de los intercambios de tecnologías y de su uso adecuado; la necesidad de una revisión de la estructura de las Organizaciones in-

ternacionales existentes, en el marco de un orden jurídico internacional» (SRS 43).

Se comprende que, en este marco de comprensión, junto al problema de la pobreza se encuentre el del endeudamiento externo. En su llamada a la celebración del Jubileo 2000, Juan Pablo II, interpretando ésta como «un gran acontecimiento de caridad», vinculó los problemas de la pobreza con el de la deuda internacional de los países pobres. En la lógica de la fiesta del segundo milenio, era necesario llamar al restablecimiento de la justicia en las relaciones nacionales e internacionales (NMI 14).

Estas preocupaciones de Juan Pablo II no son sino un eco de las de todos los pontífices anteriores hasta llegar a León XIII. Afortunada y lamentablemente, al mismo tiempo. Por una parte, es un hecho positivo que lo sean porque muestran el permanente compromiso del Magisterio en orientar la acción de los cristianos a la solución de estos problemas. Por otra es, además de negativo, preocupante que éstos no sólo se encuentren arraigados en la sociedad moderna, sino que incluso se agraven con el paso de los años. Lo que ve Juan Pablo al inicio del siglo XXI no es sino una terca reproducción y ampliación del escenario de León XIII, de aquella sociedad europea en la que «la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría» determinaban el planteamiento de una trágica lucha de clases (RN 1). Cuarenta años después, el problema que contemplaba Pío XI ya no era sólo el de las riquezas sino el de «una descomunal y tiránica potencia económica» que se acumulaba «en manos de unos pocos, que la mayor parte de las veces no son dueños, sino sólo custodios y administradores» de la riqueza depositada (QA 105). La dictadura económica se había adueñado del mercado libre (QA 109). Ya en la segunda mitad del siglo XX, al tiempo que se constataban tre-

mendas innovaciones en el campo científico, técnico y económico, avances sociales y políticos, el panorama que se presentaba a los ojos de Juan XXIII paradójicamente continuaba siendo el de la extrema pobreza de la mayoría, frente a la abundancia y el lujo desenfrenado de unos pocos, que contrastaba de manera abierta e insolente con la situación de los necesitados (MM 69). Para entonces el Magisterio saltaba a la consideración de la dimensión internacional del problema, detectando como uno de los mayores problemas globales el de las relaciones entre naciones económicamente desarrolladas, que gozan de vida cómoda, y los que aún están en vías de desarrollo, en los que se padece durísima escasez, al punto de no sólo soportar hambre y miseria, sino de no poder siquiera gozar de los derechos humanos fundamentales (MM 157).

En efecto, la existencia, la integridad corporal, los medios necesarios para un decoroso nivel de vida —junto al alimento, el vestido y la vivienda, otros como el descanso, la asistencia médica y el seguro de enfermedad, invalidez, viudedad, vejez y paro—, todos éstos son presentados no como aspiraciones vagas, ni como objeto de generosidad, sino como verdaderos derechos (PiT 11). Es por esa época en la que empieza el Magisterio también a extender la conciencia de la relación entre esa pobreza y el crecimiento de la población (MM 185). El mismo era el mundo de Pablo VI, ahora interpretado desde la perspectiva del desarrollo. Desde ésta contempla el Papa Montini el contraste entre las aspiraciones de la Humanidad y las situaciones en que están muchos condenados a vivir y que convierten casi en ilusorios deseos tan legítimos (PP 6). Por compartir estos deseos, el Concilio Vaticano II ve que los gozos, esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de su tiempo, sobre todo de los pobres y de

cuantos sufren, son a la vez los propios de los discípulos de Cristo (GetS 1).

¿POR QUÉ LIGAR LA IMAGINACIÓN A LA CARIDAD?

Ya quedó sugerida una primera razón: la magnitud y la persistencia de los problemas sociales y económicos demandan ir más allá de los planteamientos de siempre. Los asumidos y aplicados hasta ahora no parecen conducir a transformaciones significativas en las condiciones de vida de las grandes mayorías e incluso los números absolutos de los pobres aumenta, así como la brecha con los que más tienen, a pesar de los extraordinarios avances productivos y tecnológicos en la globalización. Se siente la necesidad de recurrir a la imaginación y a la creatividad cuando ni las metas logradas ni los medios utilizados parecen mejorar sensiblemente la situación social y económica de la mayoría de los países, después de un largo siglo, y aun concluidas las tensiones militaristas de la «guerra fría». Pero recurrir a la imaginación puede sonar como un recurso inane. Como un soñar despierto, una nueva forma de «opio religioso» para escapar a una realidad que, por cruda, resulta demasiado dura de soportar. Si la ciencia y la técnica no han logrado la eliminación de la pobreza y de la inequidad, ¿cómo va a conseguirlo la imaginación?

Una anécdota puede resultarnos sugerente para responder y abrimos una pista de interpretación interesante de esa expresión utilizada por el Papa sobre una «caridad imaginativa». Cuando en 1929, en Berlín, un periodista y poeta le preguntó a Albert EINSTEIN cómo explicaba sus descubrimientos,

si por intuición o inspiración, el físico alemán respondió: «Por ambas. A veces siento que estoy en lo correcto, pero no lo sé. (...) Tengo lo suficiente de artista como para elaborar libremente sobre mi imaginación que, pienso, es más importante que el conocimiento. El conocimiento es limitado. La imaginación engloba el mundo» (1). Sorprendente en boca de uno de los más grandes científicos de la Historia. Lo que parece ligar estas expresiones de Juan Pablo II y de Einstein es la convicción de que los problemas de la realidad, en general, y de la que se está viviendo en ese momento, desbordan las posibilidades del conocimiento habitual, del aparato científico existente incluso, y reclama el funcionamiento de esa otra facultad, la imaginativa, que conecta mejor con la creatividad, con el descubrimiento de nuevas perspectivas y que nos permite superar esa miopía que aqueja al ser humano incluso cuando se encastilla en lo que considera conocimiento seguro y bien fundado. Pero abrirse a estas perspectivas de enfoque supone precisar un poco más lo que se está entendiendo por imaginación y sus relaciones con el conocimiento científico.

IMAGINACIÓN Y CONOCIMIENTO (2)

Contra lo que puede repetirse a nivel habitual, la dicotomía de oposición establecida entre conocimiento —sobre todo el

(1) Entrevista publicada en el *Saturday Evening Post*, 26 de octubre del 1929, citada por la Dra. Kathleen TAYLOR en «Is imagination more important than knowledge?» en *Times Higher Education Supplement*, 20-12-2002. <http://www.physiol.ox.ac.uk/~ket/THESWEBII.pdf>.

(2) El notable artículo de la Dra. Kathleen TAYLOR que se cita en la nota anterior; elaborado a partir de la célebre frase de EINSTEIN, proporciona valiosas ideas utilizadas en esta sección.

conocimiento científico— y la imaginación no se corresponden con la dinámica de la evolución humana. Mas bien pareciera que uno y otra se complementan, se entremezclan, de manera que la frase de Einstein, que pudo sorprender a muchos, apunta más bien a una exigencia profunda de nuestro ser: la ciencia no sobrevive sin la imaginación, aunque ésta también, sin el control del conocimiento analítico, se distorsiona.

¿Qué hace la imaginación? Trabaja sobre «imágenes» de experiencias acumuladas, las combina y a partir de estas funciones establece proyecciones, abre puertas, da pasos al futuro. Es el campo de la creatividad, más que el de la reproducción o captación de lo ya existente y presente —material inmediato del conocimiento científico—. Ciertamente, como nos lo recuerda la Dra. TAYLOR, los artistas, los genios y otros espíritus rebeldes han reclamado siempre a la imaginación como su territorio, mientras que el conocimiento, resultante de los brochazos con que apenas tocamos a la realidad, es en blanco y negro, es estable, conservador —dominio de científicos ordinarios, de museos y contabilistas—. No es menos cierto, sin embargo que la verdadera imaginación creadora presupone un trabajo y disciplina duros, así como la ciencia que alza vuelos depende más de personalidades como Einstein que, en sus propias palabras, mucho tenía de artista. Pero hay algo más, hay otro punto de encuentro entre ambas: «lo que nos distingue como especie es nuestra capacidad de ‘soñar’ de manera consciente y controlada. Como tal [la imaginación] es una ayuda útil para la supervivencia, para resolver problemas, anticipar desafíos y concebir alternativas» (3). Esta intervención de control del conocimiento, de lo consciente, es lo que impide el

(3) TAYLOR o. c., pág. 2.

deterioro de las funciones imaginativas y de su uso adictivo, a modo de escape de las durezas de la realidad. En cambio, manteniendo contacto con ésta paradójicamente sirve para ampliar horizontes a la ciencia y, en definitiva, a la vida. De allí también la importancia de «soñar» o «compartir sueños» con otros, para favorecer que el conocimiento de todos le alimente y proporcione un elemento de control.

SUPERAR ATADURAS: IMAGINAR METAS Y MEDIOS

La magnitud de los problemas sociales y su persistencia —se decía párrafos atrás— lleva no sólo a los Papas sino a cualquier humano sensible a oscilar entre el descorazonamiento y el abandono a las alas de la imaginación. Pero, a diferencia de la utilización de ésta como forma de escape de las condiciones en que nos ha tocado vivir; lo primero que el Magisterio propone a la «imaginación de la caridad» es apartarse de actitudes delusivas como la de aquella pretensión de que si nosotros damos nuestro pequeño aporte, el Señor hará el resto. Es decir, quedarnos atrapados en aquella práctica de la limosna no como gesto solidario individual, en tantos casos válido, sino como la forma tranquilizante de enfrentar el desigual acceso a los bienes de todos, sin tener que incomodar demasiado al desorden existente. En cambio, la creatividad de la caridad es empujada por la imaginación a superar no sólo el uso de determinados medios para enfrentar la realidad —por ineficaces o inadecuados—, sino también a identificar problemas distintos y a concebir nuevas metas al darse cuenta, incluso sobre la base de experiencias históricas, que otra realidad es posible, que el fin de la historia no ha llegado. Que si bien nada

garantiza un final feliz intramundano, ni puede pensarse en una linealidad de la Historia, tampoco nada impide pensar que los esquemas de la gestión política del crecimiento y de la globalización pueden ser modificados —por difícil que esto se vea en el momento presente.

La caridad imaginativa, por tanto, rompe barreras. En primer lugar, al definir los problemas, supera aquella actitud de quien sin mayor cuestionamiento veía en la presencia del pobre tan sólo una interpelación a la compasión y, a lo sumo, a la solidaridad individual que se traducía en la limosna concreta. En segundo lugar, supera también el mero mecanismo de la limosna. En la medida en que descubre la pobreza como un problema social, con causas humanas, históricas, sin despreciar el gesto de compartir lo concreto para responder a la necesidad inmediata, pasa a actuar sobre las causas, sobre los mecanismos generadores de la pobreza, pasa en definitiva a la acción política y económica (4).

Pero precisamente por eso, el tradicional enunciado de «pobreza» como objeto de preocupación se desagrega, como lo hacen los Papas en los documentos citados, en problemas que sin duda condicionan el bienestar de grandes mayorías: la

(4) Una experiencia reciente de la que participó el autor puede resultar muy ilustrativa. Como parte de la Asamblea Nacional de Pastoral Social de los Estados Unidos, se tienen planificadas anualmente las visitas al Congreso y Senado para realizar cabildeo («lobbying») en torno a temas de pobreza a inequidad en conexión con los cuales se están discutiendo leyes específicas en las Cámaras. Resulta de impacto observar, por ejemplo, en esta línea a miembros de la Sociedad de San Vicente de Paul, meritoria asociación de beneficencia tradicional, tratando de influir en senadores y congresistas para mejorar las condiciones de vida de inmigrantes, madres solteras o solas, etc.

deuda externa, el funcionamiento del sistema financiero internacional, el intercambio tecnológico, las condiciones de los tratados de libre comercio son, por ejemplo, otros grandes temas que devienen ahora en objetos de atención para la caridad.

La mirada imaginativa está, además, en capacidad de descubrir problemas más elusivos en su identificación. Puede pensarse, aunque no aparezca explícito en los documentos papales, en el siguiente. Una de las poderosas restricciones a los esfuerzos por cambiar la situación existente de injusticia, de pobreza e inequidad es el control que quienes se benefician de ella ejercen sobre el lenguaje, sobre la descripción y las explicaciones dominantes de lo que sucede. No es fácil concebir algo distinto cuando el mundo que se nos presenta —que no pasa de ser una construcción condicionada por la estructura de poder— pareciera decirnos que no nos preocupemos, que las cosas no son tan terribles. Quizás una de las más escandalosas formas de distorsionar la realidad de la que hemos sido testigos en los últimos tiempos es la que armó la Administración Bush y sus aliados inmediatos en torno a la guerra de Iraq, a la crisis de Oriente Medio y otros eventos conexos. Los bombardeos sobre civiles eran redefinidos como «daños colaterales»; los prisioneros de guerra, como «combatientes enemigos ilegales»; los asesinatos o ejecuciones extrajudiciales a lo Sharon, «legítima defensa»; las críticas a estas prácticas, «antisemitismo». Unidas a engaños descarados como lo de las «armas de destrucción masiva», estas distorsiones del lenguaje han acabado por quebrarse, eliminando su propio poder. Pero en el orden socioeconómico la falsificación es más sutil y tiende a permanecer más tiempo y más extensamente; las políticas aparecen más ligadas a teorías de aparente fuerza científi-

ca y librarse de su constricción no es tan sencillo. No es fácil decir con contundencia que la línea del Fondo Monetario Internacional es doctrinaria, o que el Consenso de Washington está cargado de ideología o, todavía más difícil, que políticas que producen crecimiento y estabilidad económica no conducen por sí mismas a un desarrollo humano sostenible. Se necesita que la fuerza de la caridad, priorizando el valor de las personas y del planeta, por encima de intereses sectarios o de codicias mezquinas, empuje a imaginar otra manera de representar en el lenguaje, en los medios particularmente, las cosas de la economía.

IMAGINAR UNA NUEVA ECONOMÍA

Por eso, un último nivel de reto a la imaginación de la caridad, para considerar en estos párrafos, es el de una nueva economía como disciplina, como instrumento de análisis. Mucho depende de ella la formación de la opinión pública a la hora de decidir lo que es y lo que no es problema de bienestar y de progreso. De una u otra forma son tributarias de sus aportes las decisiones de los Gobiernos y de los organismos internacionales en temas de pobreza, de distribución de recursos y de desarrollo. Buscan su apoyo los responsables de elaborar las políticas salariales y fiscales, entre otras. Pero la economía actual, disciplina científica que pasa por ser la más «dura» de las ciencias sociales, está lejos de ser una ciencia exacta, por más que el andamiaje de un valioso instrumental matemático le revista con un imponente aspecto de indiscutibilidad. La economía existente, la que está al uso cotidiano, contiene más bien una sola visión hipotética de las cosas, la que suele denominarse en inglés como «Main Stream» (co-

riente principal), estrechamente asociada a lo que se conoce popularmente como «neoliberalismo», y que tiene las limitaciones y potencialidades de cualquier perspectiva teórica: no es la única, no es infalible, no es desinteresada, no es ajena a las perspectivas e intereses políticos de quienes la usan. Por supuesto que tampoco lo son ninguna de las otras corrientes analíticas, ni lo pueden ser. El carácter hipotético es propio de las ciencias sociales y las influencias externas sobre su desarrollo es normal. Sin embargo, en el caso de la economía moderna, dominante en la academia y muy extendida en los ambientes políticos, se incluyen ciertas premisas que condicionan en gran medida su desempeño, sobre todo para efectos de análisis de problemas del desarrollo de los países pobres. Es importante, al menos, recordar muy brevemente los principales de estos supuestos: su pretensión positivista de estar libre de enunciados normativos y juicios de valor; su concepción de racionalidad económica ligada a un individualismo metodológico y la forma de entender el carácter científico de la economía. Por la naturaleza y extensión del presente artículo, sólo se pueden evocar algunas ideas al respecto (5).

Todo intento positivista de los economistas de presentar la suya como una disciplina que abstrae por completo del campo normativo y de los juicios de valor; lo que hace en realidad, es disfrazar el hecho de que la teoría económica no está por encima de los intereses de grupos sociales concretos y que, por el contrario, las políticas económicas se elaboran en medio de conflictos de intereses, la mayor parte de las veces to-

(5) Para una exposición más amplia de este tema, ver Jorge A. CHAVES, (1999), *De la utopía a la política económica. Para una ética de las políticas económicas*, Edibesa – San Esteban, Salamanca. Cfr. en particular los capítulos VII y VIII.

mando partido por uno u otro lado. Este tipo de asunciones, en la práctica, conducen a posturas que no resuelven los problemas por prescindir de las variables sociopolíticas que configuran también los problemas económicos.

En cuanto al tema de la «racionalidad», clave de la economía moderna, el reduccionismo que afecta la manera de concebirla da lugar a las visiones economicistas de cuyas consecuencias el propio Magisterio de la Iglesia se queja con frecuencia. Al ligar estrechamente el comportamiento del mercado con ese supuesto comportamiento «racional» del agente económico, que busca maximizar su propio beneficio, la economía da la espalda a problemas vitales para nuestra conciencia contemporánea: las heridas infligidas al ecosistema, el aumento de la pobreza y la desigualdad y el crecimiento desproporcionado de la actividad humana en relación a las posibilidades de la biosfera. No es extraño, porque la teoría económica falla en integrar dimensiones importantes en el conjunto del comportamiento del individuo humano, al menos la tecnológica, la ética y la política. Es indudable que el concepto de «racionalidad económica» de las escuelas predominantes, debe enriquecerse incorporándose a una visión más amplia de racionalidad humana de la existencia, que permitan, además, una explicación más realista de la manera de actuar del ser humano, incluso en el campo de la economía.

En fin, la manera de entender el carácter científico de la economía en la corriente principal constituye una seria limitación para su propia eficacia como ciencia. Al colocarse fuera de un marco interdisciplinario, sus resultados estarán lejos de contribuir como solución a los problemas de la vida real. Tiene naturalmente a pretensiones totalizantes, de discurso e interpretación de un pensamiento único, y a excluir otras apro-

ximaciones desde diversas disciplinas que reflejan la complejidad de la realidad. Olvida que lo que existen no son problemas económicos, sino problemas humanos —o incluso del ecosistema, podría decirse— que incluyen lo económico entre otras dimensiones.

Es por eso que aquí también, a este nivel de la ciencia, la imaginación de la caridad debe constituirse en fuerza actuante que empuje a científicos sociales, de la economía, la sociología y la política, junto con otros especialistas, a irse encaminando a la elaboración de instrumentos analíticos que respondan más y mejor a las necesidades de transformación de la sociedad en que vivimos. Se trata de producir una «nueva economía» como disciplina científica, para ayudar a crear una nueva sociedad. Está claro que esta no es tarea para todos los agentes de pastoral social. Sí lo es para ellos el hacer que los reclamos de los pobres, de los excluidos, de los marginados, muestren cada vez más a políticos y científicos sociales la insuficiencia de las soluciones con que la economía contemporánea pretende dar respuesta a sus sufrimientos.

LO QUE ENCIENDE LA IMAGINACIÓN

A lo largo de estos párrafos se ha intentado mostrar cómo esa llamada a ejercer la imaginación en los esfuerzos de construcción de una sociedad más justa no es algo de carácter metafórico. La imaginación es una fuerza y complemento de las mismas tareas de elaboración científica. Es una facultad que permite quebrar los límites de los conocimientos adquiridos, trascendiendo la normal tendencia que liga a éstos con actitudes conservadoras y excluyentes. Pone la chispa para

plantear nuevos problemas y el estímulo para buscar nuevos instrumentos y dibujar nuevos horizontes. Y quizás por esto no es accidental el que se pida a la caridad poner en juego esta dinámica del conocimiento. Ésta necesita de un «disparador». El esfuerzo creativo de la imaginación requiere de una fuerte motivación y ésta puede brindarla —al menos desde nuestra perspectiva cristiana— la caridad, como expresión de una fuerza recibida en el espíritu humano que hace operativa la fe (Gal 5:6), que la proyecta en un amor activo y concreto. Analizar el mundo y soñar otros mundos mejores son tareas de la ciencia y de la imaginación, respectivamente. Pero poner en funcionamiento a ambas y orientarlas a la búsqueda de una vida humana de calidad, en la mejor realización del ecosistema, requiere un interés, una motivación, una opción y una decisión que no surgen por generación espontánea, sino de determinada predisposición, de una fuerza virtuosa.

En unos aportes críticos a la obra *De la utopía a la política económica* (6), el filósofo costarricense Carlos Molina Jiménez (7) señala con gran acierto la importancia de la «buena voluntad» y de las «buenas intenciones» como requisito previo a cualquier gestión de negociación o diálogo sobre políticas públicas tendientes a generar procesos de transformación social y económica. Relacionando con el contexto del presente artículo, podrían retomarse sus ideas para aplicarlas en el sentido siguiente. No puede darse por supuesto que en cualquiera de nuestras sociedades iberoamericanas —ni en ninguna otra,

(6) Jorge A. CHAVES, o. c.

(7) Cfr. Carlos MOLINA J. (2001), *La construcción social de la Buena Voluntad y Cartas Anexas*, en el «Seminario sobre el enfoque metodológico de la ética de las políticas económicas», Cátedra «Víctor Sanabria», Universidad Nacional, diciembre 2001. Circulación interna.

probablemente—, exista suficiente disposición generalizada a imaginar una disciplina económica, una nueva economía y unas nuevas formas de convivencia y a gestar los instrumentos técnicos y científicos para construirlas. Si uno es partidario de impulsar procesos de diálogo, concertación o, al menos, de negociación sobre los cambios necesarios para encaminarse a una transformación de la sociedad, debe tomar en cuenta que estos procesos suponen la existencia de determinadas condiciones. «Las posibilidades del diálogo recomendado sobre políticas públicas no son las mismas en Dinamarca o en Nigeria, para considerar dos casos contrastantes. El procedimiento en cuestión (8) pretende promover valores como la justicia, la equidad, la libertad, la solidaridad; su práctica misma supone actuar conforme a valores como la participación exenta de presiones, la igualdad y la reciprocidad. Pero la misma efectividad de este diálogo descansa sobre valores como la confianza y la credibilidad mutuas, los cuales están en gran medida condicionados por el nivel de moralidad existente en la sociedad de que se trate» (9). El uso de la imaginación y de la ciencia, así como de una práctica política, en una determinada dirección dependen, entonces, de lo que Molina llama «el nivel de moralidad colectivo». Desde la perspectiva cristiana podríamos ampliar esta visión diciendo que dependen de toda una

(8) MOLINA se está refiriendo al procedimiento de inserción de lo ético en la elaboración de las políticas económicas propuesto en CHAVES, 1999. Ese enfoque contempla como requisitos fundamentales: el análisis de cualquier política económica desde la perspectiva del impacto sobre los diversos sectores y no sólo desde la eficiencia y la competitividad, con la participación de todos los sectores afectados potencialmente por dicha política, en un proceso de diálogo que apunte a identificar intereses generalizables y con un respaldo analítico plural.

(9) Carlos MOLINA, o.c. Carta 1.^a, pág. 2.

vivencia de espiritualidad. No sólo de la existencia de valores morales sino, además, de la predisposición a actuar desde ese hondón de la persona humana, desde esa «punta fina del alma» en donde nuestro espíritu entra en comunión con el espíritu de cada uno de nuestros semejantes y, en definitiva, con el Espíritu de Dios. Esa predisposición es la actitud normal de la caridad, como corriente que fluye uniendo todos los miembros del Cuerpo de Cristo.

EL «FUEGO» DE LA CARIDAD

«¿Cabe modificar el nivel de moralidad de una sociedad dada?», se pregunta Molina tratando de aportar a la creación de condiciones para generar voluntad de cambio en las personas. Y añade, «¿Es este nivel un rasgo cultural invariable, ligado a tradiciones definitorias de la identidad de un pueblo?, ¿o es un aspecto que puede modificarse variando los términos en que se llevan a cabo las relaciones sociales, así como la comprensión que los individuos tienen de esas relaciones? Si este último fuera el caso, ¿qué instrumentos, recursos y estrategias serían óptimos para promover dicho cambio? (10). Sin proponer recetas, refiriéndose al intento de elevar el nivel de moralidad de una sociedad, Molina propone, entre otras, las siguientes «matrices de solución»: La formación, sobre todo en el ámbito familiar, de virtudes que procuren al individuo fortaleza espiritual y autodominio; la educación ética y cívica; un fuerte sentido de identidad social y pertenencia, y el mantenimiento de la esperan-

(10) *Ibíd.*, pág. 3.

za (11). Aunque suene extraño, por constituir un planteo poco frecuente, cabría formular cuestionamientos semejantes con respecto a la caridad. ¿Es posible modificar el nivel de caridad de una comunidad cristiana? ¿No se trata de un don de Dios, el hacernos partícipes de su amor? ¿Cabe pensar en la educación para la caridad? La caridad, esa que pone en funcionamiento la imaginación creadora para buscar nuevos caminos en la construcción de una sociedad y de una economía nuevas, es un amor gratuito, desinteresado que, en todo caso, además de don de Dios, es el término de llegada de un dedicado aprendizaje de vida espiritual. Queda como tarea para otros artículos la propuesta de medios y procesos que favorezcan en las comunidades cristianas el cultivo de la caridad. Mientras tanto y en todo momento, la oración con que Juan Pablo II concluye su Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, constituye no sólo una súplica, sino también una expresión de lo que entendemos por caridad y de su papel en la transformación de los pueblos:

«Oh Dios, que diste un origen a todos los pueblos y quisiste formar con ellos una sola familia en tu amor; llena los corazones del fuego de tu caridad y suscita en todos los hombres el deseo de un progreso justo y fraternal, para que se realice cada uno como persona humana y reinen en el mundo la igualdad y la paz» (12).

Aquí en forma de plegaria está clara la confesión que liga la creación de un mundo nuevo, con un proceso de justicia y

(11) Carlos MOLINA, *La construcción social de la buena voluntad*, págs. 4-9.

(12) SRS 49, Colecta de la misa «Pro populorum progressio», *Missale Romanum*, edit typ. Altera 1975, pág. 820.

fraternidad, cuya motivación inicial salta de una vivencia de unidad con todos los seres humanos, tan intensa, que hace arder nuestro corazón. Con ésta como motor y principio activo puede confiarse en que se desaten fuerzas poderosas para transformar la sociedad contemporánea.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

CHAVES, Jorge Arturo (1999), *De la utopía a la política económica. Para una ética de las políticas económicas*. San Esteban - EDIBESA, Salamanca.

MOLINA JIMÉNEZ, Carlos (2001), *La construcción social de la buena voluntad y Cartas Anexas*, en el «Seminario sobre el enfoque metodológico de la ética de las políticas económicas», Cátedra «Víctor Sanabria», Universidad Nacional, diciembre 2001. Circulación interna.

TAYLOR, Kathleen (2002), *Is imagination more important than knowledge?*, en Times Higher Education Supplement, 20-12-2002. <http://www.physiol.ox.ac.uk/~ket/THESWEBll.pdf>

SIGLAS DE DOCUMENTOS UTILIZADOS DEL MAGISTERIO PONTIFICIO Y CONCILIAR

RN, León XIII (1891), Encíclica *Rerum Novarum*.

QA, Pío XI (1931), Encíclica *Quadragesimo Anno*.

MM, Juan XXIII (1961), Encíclica *Mater et Magistra*.

PiT, Juan XXIII (1963), Encíclica *Pacem in Terris*.

PP, Pablo VI (1964), Encíclica *Populorum progressio*.

GetS, Concilio Vaticano II (1965), Constitución *Gaudium et Spes*.

OA, Pablo VI (1971), Carta Apostólica *Octogesima adveniens*.

LE, Juan Pablo II (1981), Encíclica *Laborem exercens*.

SRS, Juan Pablo II (1984), Encíclica *Sollicitudo rei socialis*.

EiA, Juan Pablo II (1999), Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in America*.

NMI, Juan Pablo II (2001), Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*.

CA, Juan Pablo II (1981), Encíclica *Centessimus annus*.

QUINCE TESIS SOBRE LA CARIDAD POLÍTICA

CARLOS DÍAZ

Prof. de Fenomenología de la Religión en la Universidad Complutense de Madrid.
Fundador del Instituto Emmanuel Mounier en España, México y Paraguay

I. EL ERROR DE SEPARAR ÉTICA DE POLÍTICA

Hay gentes como F. Savater que incurren en el más lamentable de los errores: separar ética de política: «En política el otro puede estar de más y por eso hay que quitarle de circulación como sea; en ética, el otro siempre es insustituible como aquel en cuyo reconocimiento debo reconocerme. Además, la ética se preocupa por conseguir buenas personas y la política se ocupa de lograr buenas instituciones; y las buenas instituciones se distinguen porque logran funcionar bien aunque las personas que las encarnan no sean moralmente buenas. Así que la ética no puede ser el remedio de la política» (*Ética para Amador*).

Frente a eso, sean bien venidas la palabras de Maritain: «El hipermoralismo no es mejor que el amoralismo. El temor de ensuciarnos al entrar en el contexto de la Historia no es virtud, sino un medio de esquivar la virtud. Algunos parecen pensar que poner manos a lo real, a este universo concreto de las cosas y las relaciones humanas en que el pecado existe y circula es ya de por sí contraer pecado, como si el pecado se contrajera desde fuera y no desde dentro. Eso es purismo farisaico» (*El Hombre y el Estado*).

Ni separadas, ni unidas están ética y política. En la justicia y en la política lo que primeramente importa es la acción exterior; mientras que en la fortaleza o en la templanza la disposición interna del sujeto. No por tener conocimiento de la acción que haya realizado un hombre puedo saber si ha sido valiente o cobarde, moderado o inmoderado. Difícilmente podría precisar un extraño la cantidad de vino que sea yo capaz de ingerir sin faltar a la templanza. Pero establecer objetivamente cuánto debo al fondista está al alcance de cualquiera. Los juicios son públicos, el amor anida en la conciencia. La justicia está en el tiempo, pues no se puede aplicar la ley hasta que los actos no se han cometido; el amor se sale del tiempo porque se mantiene a través de la esperanza. A nadie se le puede obligar a amar, aunque a todos se les deba obligar a respetar los Derechos Humanos.

Debemos ser justos antes que generosos, pero, aunque la generosidad no sustituye a la justicia, la mejora considerablemente. La justicia está más abajo que el amor; y a pesar de eso merece todos los elogios. Se dice que es más fácil ser bueno que ser justo, pero ¿acaso el justo no es bueno en cuanto que es justo? La justicia debe aplicarse según la razón y la objetividad, sin diferencias; la generosidad es más singular. Los Derechos del Hombre pueden ser objeto de una declaración, no así la generosidad, que brota del amor; de la compasión, de la alegría de poder hacer algo por alguien. La generosidad tal vez ni siquiera consista en dar; pues al dar no perdemos nada; sólo necesitamos generosidad cuando nos falta amor; y por eso casi siempre la necesitamos.

Asimismo, generosidad tiene que ver con solidaridad. Los deudores son solidarios cuando cada uno responde por la totalidad de la suma adeudada en común. Hay tres formas de

solidarizarse: sólo con el kikirikí, como los gallos; como la gallina, poniendo su huevo; como el cerdo, con su propio tocino. Regla de oro del justo: Ponte en los zapatos del otro si deseas ser justo. El injusto en sí mismo casi todo lo excusa, pero en los demás apenas nada; quiere vender caro y comprar barato. ¡Qué diferente es el corazón del justo! El corazón del justo ya no es suyo, pues se coloca en el lugar de toda la Humanidad. La recompensa está en la virtud misma. Mozart tiene que pagar su pan igual que todo el mundo, y san Francisco de Asís ante un tribunal justo no tendría más derechos que cualquier otro. Quien mejor merece ser llamado bueno es el justo que irradia su bondad; por el contrario, la peor manera de ser malo consiste en dejar que la propia maldad extienda sus efectos no sólo sobre uno mismo, sino también sobre los demás.

Si la democracia numérica se vive como un derecho, con su otra cara, que es la obligación, la democracia moral se vive como un deber que yo me impongo con alegría, como la oportunidad de construir un mundo más digno. Es un deber sagrado y por tanto sacrificado, en la medida en que uno se da a sí mismo el deber sagrado de cuidar de los demás: por ejemplo, procurando que se tapen las alcantarillas a las que le falta la tapa (¡y las hay con verdadero peligro de muerte!), a fin de que no puedan caer en ellas niños, ciegos o cualquier viandante. Eso lleva molestias, tiempo y hasta dinero, claro está. Porque significa abnegación, generosidad, humildad, valores necesarios para el desarrollo de la virtud pública, indisociables de ella, contra lo que suele decirse. Los grandes maestros de humanidad han procedido así. Sólo soy libre cuando todos los hombres y mujeres que me rodean son libres. La democracia, decimos con Péguy, ha de ser la organización sistemática de la

caridad, de la filantropía, de la buena educación, de la ayuda mutua, así como de la esperanza, ya que se basa en la convicción de que existen extraordinarias posibilidades en la gente ordinaria.

En efecto, «muchas personas de buena voluntad, y que quisieran hacer algo por los demás, se sienten cohibidas porque no se creen capaces de hacerlo. Por desgracia, durante muchos años nos han presentado como héroes o como santos a aquellas personas que hicieron de su vida un servicio en la entrega a los que sufrían. En realidad son personas como nosotros que supieron descubrir a tiempo que se enriquece más el que da que el que recibe y que, cuando uno se atreve a servir, las cosas se desarrollan con toda naturalidad. Uno no sabe de lo que es capaz hasta que se pone a hacerlo. De repente, descubre que ha estado perdiendo un tiempo lastimosamente, que se agobiaba por aparentes problemas que pierden su virulencia ante las auténticas desgracias que uno descubre cuando se asoma a los umbrales de la marginación y de la desesperanza. Y uno se pasma de haber estado pasando tantos años junto al dolor y junto a la soledad de los que estaban ahí, a la vuelta de la esquina.

No es necesario siquiera «ser bueno» para empezar a hacer cosas buenas. Aviados estaríamos. Nunca comenzaríamos. Lo que importa es echarse a andar. Mirar a nuestro alrededor: unos ancianos que están solos, algún enfermo terminal, alguna familia con algún problema angustioso, alguien que necesita un pequeño servicio. Quizás haya una residencia de ancianos cerca de su casa. Pregunte qué día y qué hora son las mejores para visitarlos. A veces nos reciben con un cierto desconcierto que parece hostilidad. No hay tal. Es sorpresa y timidez. No están acostumbrados. Vuelva a la otra semana y a la otra. Verá

cómo le esperan. Es una emoción y una experiencia inexpressables. Es preciso ser prudentes, pacientes, no hacer preguntas innecesarias. Sobre todo, saber escuchar. No intentar cambiar nada ni arreglar nada. Basta con que se sientan acompañados y queridos, sin más. Es preciso abrirse al sufrimiento de los demás, a sus necesidades, a sus alegrías. Es preciso aprender a amar a los demás gratuitamente con amor de amistad y sin esperar nada a cambio, sino la emoción de verse realizado en un proyecto creativo en el que reconoceremos lo mejor de nosotros mismos» (J. C. García Fajardo).

2. QUINCE TESIS PARA LA CARIDAD POLÍTICA

2.1. La persona, fin en sí

En el centro de todo situamos a la persona. Sustituir unas estructuras políticas por otras, sin que ninguna tenga al ser humano como centro, conduce al País de Ninguna Parte. Para nosotros, la persona es fin en sí misma, y ante ella no vale el lema de «el fin justifica los medios». Cualquier acción desplegada al margen de esta convicción la tenemos por enemiga, pues nada es comparable en dignidad al ser humano. Ya para Aristóteles era el hombre en su libertad «hautou heneka», por sí mismo y no por otro. Por su parte, Kant escribe: «En la Creación entera todo aquello que se desee y sobre lo que se tenga algún dominio podría ser empleado como mero medio; únicamente el ser humano, y con él toda criatura racional, es fin en sí mismo. Él es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, la cual es santa gracias a la autonomía de su libertad». Y Lévinas concluye: «Yo soy responsable de todo y de todos, y yo más que todos los otros».

Vendes una casa. ¿Debes decirle que el vecino se embriaga y provoca desórdenes después de la media noche? ¿Que las paredes de la casa son húmedas en invierno? ¿Que las termitas han corroído la madera? La ley puede prescribirlo o ignorarlo, pero la justicia lo exige siempre. Se dirá que con esas exigencias sería difícil, o poco ventajoso, vender casas. Tal vez. ¿Dónde se ha visto que la justicia sea fácil o ventajosa? ¿Debemos entonces renunciar a nuestros intereses? No. Pero hay que someterse a la justicia, y no a la inversa. ¿Y si no lo haces? Entonces, conténtate con ser rico y no intentes además parecer justo. Esto puede ser considerado por muchos como una virtud heroica. En el caso de los impuestos, votar por un partido cuya firme intención es aumentarlos puede constituir un acto generoso cuando uno forma parte de la clase media, acto que será considerado extravagante por la clase media.

2.2. En favor de la vida

La vida comienza desde el instante mismo de la fecundación. La vida del ser humano es sagrada, por cualitativamente distinta del resto, y consideramos aberrante a quien pide la *ocisión* del no-nato; por eso también nos oponemos a la pena de muerte y a la eutanasia, donde los débiles llevan la peor parte, y a la tortura y al genocidio por hambre, y a todo lo que degrada o dificulta la vida. Del lema «Libertad, Igualdad, Fraternidad», la fraternidad no es posible sin amar y valorar previamente la vida. Y sin fraternidad no cabe igualdad, y sin igualdad no cabe libertad. Por eso en el lema «Libertad, Igualdad, Fraternidad», si falta alguna de ellas faltan todas; y se dice en singular; no en plural: no las libertades burguesas, sino la libertad indivisible.

Una especie que conculque este derecho se automutilará biológica y éticamente. La cuestión de la vida no es algo que deba dejarse al arbitrio de cada ciudadano en particular; sino que ha de ser defendido también por las instituciones, es de orden público: no se puede matar a nadie. Nunca se debe atentar contra la vida del niño o niña que va a nacer; aunque la madre sea violada. Hay que castigar duramente al violador; pero por encima de todo hay que defender la vida de todos y de cada uno, especialmente la de los seres más indefensos, las personas que van a nacer.

La vida que hay en el vientre de la madre es el test de toda democracia, la última palabra en torno a la cual ningún diálogo es posible: no se puede negociar con esa realidad sagrada, no cabe plantear otra cosa que su vida. La vida de quien va a nacer es la prueba de fuego de la democracia, su razón de ser; algo no sometible a pactos. Los demócratas han de ser los más entusiastas defensores de quienes no pueden defenderse a sí mismos, de lo más débiles. La sociedad juzgará mañana con infinita dureza a los y a las abortistas; a su lado, los defensores de la esclavitud parecerán grandes demócratas.

El verdadero demócrata defenderá la vida siempre y en todo lugar. Y la defenderá a pesar del secuestro emocional con que cierta prensa —tan poderosa como enemiga de los débiles— manipula a la opinión pública presentando a los defensores de la vida como reaccionarios integristas, fundamentalistas, vaticanistas, etc. Si la democracia se relaja en esta cuestión, vivirá bajo el signo de una política victimatoria, construida sobre los féretros invisibles, pero reales, de los abortados. El derecho a la vida, el primero y central de los derechos humanos sobre los que se funda la convivencia democrática, habría quedado conculcado, sustituido por falsos eufemismos.

Ahora bien, quien se compromete con la defensa de la persona que va a nacer debe también comprometerse con la defensa de la vida en todas y cada una de sus manifestaciones: estará en contra de la pena de muerte, en contra de la tortura, en contra del machismo, en contra del trabajo de niños menores, en contra de los salarios de hambre, etc. En este sentido tenemos que decir con dolor que son malos compañeros de viaje en la defensa de la vida aquellas personas que se han enriquecido con los despojos de los pobres, a los que a duras penas permiten sobrevivir; o simplemente aquéllos que retribuyen con salarios ínfimos a sus trabajadoras y empleados domésticos, aunque ello sea conforme a lo estipulado social y legalmente. Estas gentes explotadoras cometen crímenes abominables, y tras su coartada (falsa de todos modos) se agazapan quienes cometen los crímenes aún más abominables contra la vida.

2.3. Ecologismo humanista

Somos ecodúlicos más que ecologistas, pues queremos fructificar la tierra allí donde la sociedad industrial la asola, y dejar a las generaciones futuras en heredad un mundo renovadamente limpio y embellecido. Tal ecopacifismo no se reduce a una actitud regresiva y bucólica, sino que acepta el reto de humanizar la civilización tecnológica sin tener que renunciar por ello a sus éxitos. Tiene además una visión integral de la realidad, por lo que asume como propias todas las causas justas de la Humanidad. Cualquier forma de terracentrismo o zoologismo nada nos dice: no hay ecologismo sin personacentrismo, lo cual no concede al hombre derecho a la devastación.

2.4. Gratuidad y esperanza

Para que lo pequeño pueda ser tomado algún día por hermoso hace falta mucha madurez política y humana. La esperanza es la virtud de lo pequeño, pues sólo ella sabe confiar en su ulterior crecimiento, viendo en lo que apenas apunta lo que será luego frondoso. Pequeños en lo grande y grandes en lo pequeño, sabremos así dar en nuestro pecho entrada a esa indisoluble unidad de microcosmos y macrocosmos que somos cada uno. Grande es quien ve la playa debajo del asfalto; pequeño es (pero ahora tirando a ridículo) quien oculta la gran luna tras su dedo regordete.

Todo se precipitaría en el voluntarismo del quiero y no puedo si no diésemos razón de nuestra esperanza. Ésta se alimenta del reconocimiento del carácter misterioso y gratuito de la existencia. A esta misteriosa donación originaria respondemos con nuestro agradecimiento, por ello nos sentimos llamados a multiplicar lo que teniendo valor no tiene precio, a encajar el mal sin devolverlo y a mostrar operativamente que el bien es más fuerte que el mal.

Cualquier identidad político-cultural conlleva una mística: «Mística republicana la había cuando se daba la vida por la República, política republicana la hay ahora que se vive de ella» (Péguy). ¡Y cómo se vive ya de ella! Aquella mística de Péguy era la de los pobres de la Tierra, y sabía que la liberación de los últimos es cosa de los últimos mismos, conscientes de padecer tanto la explotación como la opresión y de no quererla para nadie. Es, pues, una mística del Sur, fuente de política y fuerza de cultura. Tal fuerza se alimenta de mucho trabajo, mucho estudio, mucha reflexión. A veces tendremos la sensación de hacer el primo trabajando gratis y a destajo. Cuando los

demás, bien pagados, se van a casa con los honores nosotros seguimos caminando. Hará falta valor para afrontar este camino infinito.

También es gratuita la alegría del deber. El esfuerzo virtuoso brota del deber; palabra vigorosa que asusta tanto a los escolares, abrumados por el exceso de unos deberes que rompen las costuras de sus pesados carterones y castigan sus frágiles espaldas, sin que sepa nadie explicarles de verdad por qué ni para qué *el* deber de hacer *los* deberes. El deber no se impone desde fuera, se asume, se ama, se agradece. Querer es querer deber; querer el deber; el deber es forma de querer; componente del cariño. Ese querer es virtuoso, no causa fastidio. Son grandes y pesados los fardos del «¡tú debes!», donde el gusto del querer se convierte en la exigencia del requerir. Animal modesto y desacreditado, el camello que los porta es el mejor en la travesía del desierto; sin embargo, nadie, y menos que nadie el abúllico, debería reírse de la chepa del camello, pues en ella conserva la humedad necesaria para la dura travesía del desierto. El cumplimiento del deber es duro, pero ése es el magnífico regalo que a cambio ofrece al mundo: «Señor —exclamó Leonardo da Vinci—, tú nos das dones, pero nos pides a cambio la fatiga». A diferencia del camello, la persona asume el fardo de su libre querer autónomo, dispuesta a dar la vida si fuere menester; a darla sin quitarla, sin esperar recompensa, sólo por puro sentimiento del deber.

A un bebé no hay que explicarle lo que debe hacer; a un adulto sí, y además «por qué», o «por qué no». No es el contenido, sino la «estructura misma del deber o no deber lo que primero debo clarificar. - *¿Puedo* ir al cine? Sí - *¿Quiero* ir al cine? Sí. - *¿Debo*? No, porque no he trabajado. En caso de que desee pero no deba, mi deber será frenar el desear y aceptar

el amargo deber; sólo cuando mi deseo y mi deber coinciden puedo permitirme el gozo en toda su magnitud, sin enfermizos remordimientos (el remordimiento sano es el deber contra lo indebido). Sólo haré realmente lo que quiera cuando deje de querer hacer lo que no deba. La verdadera libertad no consiste en hacer lo que nos da la gana, sino en hacer lo que tenemos que hacer porque nos da la gana. Que no puedas hacer todo lo que quieres no es razón para que no quieras hacer todo lo que puedes. Si aún puedes ser mejor de lo que eres, es evidente que aún no eres tan bueno como debes. Haz lo que puedas, pide lo que no puedas, pide para que puedas.

2.5. Desde la libertad

Ningún tipo de dictadura justifica el sufrimiento de un solo inocente: ni las políticas —tanto en su versión descaradamente tiránica, como en la encubierta por «razones de Estado» o «de Progreso»—, ni las económicas, ni las científico-tecnológicas, ni las históricas, etc. Ingenierías genéticas, seudomísticas totalitarias, clubs de ricos y calenturas hiperpersonales son el peor enemigo, porque nada en este mundo se justifica a costa de las víctimas que pagan el precio. Aunque muchos no la entiendan, sí es valiosa esta otra postura: «Llegado a una posada, el rabino Souziya ve la perversión en que vive el posadero, el cual le pregunta qué desea: «Nada, responde el rabino, sólo un rincón donde poder orar». El posadero masculla: «¿Qué tipo de hombre será este que sólo pide un rincón para orar?» Al espíarle escucha cómo Souziya pide perdón a Dios por la vida del posadero. De este modo el posadero se encuentra cara a cara consigo mismo, arrepintién-

dose y comenzando una nueva vida. Souziya decía: «Cuando un hombre que acude a verme no quiere arrepentirse, yo desciendo a lo más profundo de su pecado y, cuando he alcanzado el fondo, ato la raíz de mi alma a la raíz de la suya y ya, uno con él, empiezo a arrepentirme de nuestro pecado, no quedándole más remedio que arrepentirse conmigo» (Buber, *Escritos jasídicos*).

2.6. Pasión sapiencial

No basta (ni siquiera es necesario) tener un carnet para considerarse miembro de la especie humana; lo de menos es la cuota al día, pues si no se tiene un corazón, si no se posee un alma y una cultura adecuada, se producen los consabidos fanatismos y doctrinarismos. Lo que se hace sin formar una mentalidad carece de sentido. Sin el sabor de la sabiduría el esfuerzo es ciego, sin el esfuerzo esa sabiduría es impotente; si falta conocimiento no hay voluntad, sino instinto, pero si falta el querer, el conocer resulta inútil. Nada hay tan bueno en el mundo como el amor. Sin amor:

La justicia te hace duro.
La inteligencia te hace cruel.
La amabilidad te hace hipócrita.
La fe te hace fanático.
El deber te hace malhumorado.
La cultura te hace distante.
El orden te hace complicado.
La agudeza te hace agresivo.
El honor te hace arrogante.
La amistad te hace interesado.

El poseer te hace extraño.
La responsabilidad te hace implacable.
El trabajo te hace esclavo.
La ambición te hace injusto.

La Revolución será personal o no será; simultáneamente, será socioeconómica o no será, y olvidar esto sería hacer el tonto por angelismo. Hay que reconciliar a Kierkegaard y a Marx, lo religioso y lo sociológico. No hay revolución sin conversión, paso de un modo de ser a otro más profundo, de suerte que existe un antes y un después en ella: emerge un ser humano renovado, restaurado. La conversión se traduce en un comprometerse con el otro, que me saca del ensimismamiento; no es el yo narcisista sino el yo y tú relacional el que me libera. Mas la conversión no es un hecho automático; sin negar sorprendentes conversiones, caídas del caballo como las de san Pablo fueron precedidas de mucho cabalgar; aunque antes en dirección contraria; y desde luego toda conversión conoce altibajos, periodos más dulces y otros de noche oscura del alma, pero nadie buscaría si no hubiese sido ya encontrado.

2.7. Desde el testimonio

Nuestra era, tan abundante en aulas como carente de maestros, ha de sustituir el magisterio de la sospecha por el ministerio (servicio) de la ingenuidad, que consiste en creer lo que se dice, decir lo que se cree y hacer lo que se cree y se dice: «El señor Mansueto era fundamentalmente un idealista. Formado en humanidades, con el rigor del seminario antiguo, en contabilidad, en derecho por correspondencia y

en no sé cuántas cosas más, ese hombre delgado, escuálido, pero de una elegancia agreste, con su bella cabeza inteligente, abandonó todo para enseñar en la selva y liberar de la ignorancia y de la negligencia a los primeros colonos del interior catarinense. Para nosotros fue siempre un misterio: en un mundo sin cultura alguna, él poseía una biblioteca de cerca de dos mil libros que prestaba a todo el mundo, obligando a los colonos y a sus hijos a leer; estudiaba los clásicos latinos en la lengua original, tenía clases por la mañana y por la tarde. Por la noche enseñaba a los más ancianos. Junto a esto, mantenía clases para los más inteligentes, dándoles un curso de contabilidad. Formó un círculo con el que discutía de cultura y de política. Los grandes problemas sociales y metafísicos preocupaban el alma inquieta de este pensador anónimo de una insignificante villa del interior. Este hombre era profesor de enseñanza primaria. Cuando se comercializó la radio adquiría aparatos y obligaba a todos los colonos a comprarlos. Los montaba él mismo con el fin de abrir sus mentes a los vastos horizontes del mundo. Con los que se mostraban reacios empleaba siempre un procedimiento eficaz: colocaba una radio en lo alto de un tronco enfrente de la casa. La ataba allí, y se iba. Cuando se democratizó la penicilina, él fue quien salvó la vida de docenas de personas. Murió pronto, de cansancio y agotamiento debido a los trabajos que hacía en función de todos y de su numerosa familia... Si algún día pasas por una ciudad, pequeña pero sonriente como el nombre que lleva, Concordia, y visitas el cementerio, fíjate bien: si reparas en un túmulo con un bello dístico, con flores siempre frescas y ya con algunos exvotos junto a la gran cruz, a la izquierda, es el del profesor Mansueto. Él vive todavía en la memoria de aquellas gentes».

No es únicamente la ética del resultado, sino la de la convicción, lo que nos mueve. Su máximo enemigo será siempre la odiosa comparación. No importará tanto el éxito, cuanto la presencia, por eso tenemos por detestable el purismo absoluto, con frecuencia enemigo de la pureza, y el impurismo de anchas tragaderas, albergue de los fanáticos de la vulgaridad. Una ética del testimonio político habrá de mostrar cuán compatible es lo mejor y lo bueno, el fin y los medios, el maximalismo y el minimalismo. No rechazará los buenos resultados, pero no los buscará a cualquier precio.

En respuesta al entonces comunista Roger Garaudy, escribe Mounier: «Mi evangelio me enseña que nadie es más perspicaz que Dios, porque busca siempre un camino hacia el corazón del más desesperante de los hombres. Mi evangelio, además, es el evangelio de los pobres. Nunca me dejaré satisfecho ante un solo malentendido con aquellos que tienen la confianza de los pobres. Nunca me llevará a alegrarme de aquello que puede dividir el mundo y la esperanza de los pobres. Esto no es una política, ya lo sé. Pero es un cuadro previo a toda política y una razón suficiente para rechazar ciertas políticas... La experiencia o la proximidad de la miseria fue nuestro bautismo de fuego. El cuerpo totalmente herido del proletariado como un Cristo en cruz, los fariseos alrededor, la alegría de los mercaderes, los Apóstoles que han huido, y nuestra indiferencia como la noche abandonada del calvario. Somos los servidores —no los jefes o los salvadores: los servidores— de los miembros dolientes de Cristo, incluso cuando a fuerza de miseria, en la que están implicados algunos discípulos, este pueblo ultraje a Cristo». La pobreza es un estado del alma educadora.

2.8. Corrección no violenta

Quien en política pierde la amistad pierde la razón de ser, y aun el ser de su razón. Sin la amistad, todo lunar se convierte en mancha y toda mancha en chivo expiatorio. Lo dicho exige una no violencia subversiva frente al mal, a la vez contra el gasto bélico y contra la existencia de los ejércitos, que son una de las raíces de la militarización de nuestra cotidianidad y de nuestras inercias agresivas. Nos queremos antibelicistas y pacifistas, no violentos activos. Trabajamos en las escuelas por una infancia desarmada, crítica y activada hacia la no violencia subversiva frente al mal, porque el primer objetivo de la violencia es segar la vida, y nadie tiene derecho a segar la vida de nadie.

La barbarie nacionalista. Por desgracia, los patrioterismos abundan. Pero ¿no comenzó ese nacionalismo también entre los perdedores del conflicto? ¿No fueron igualmente nacionalistas aquellos maestros de escuela de Albania, de las montañas de Montenegro, de Kosovo, de Macedonia, no enseñaron allí también, lo mismo que Milosevich, que ellos llegaron antes, y que por ende los llegados después deben irse, o que llegaron después pero como si hubieran llegado antes? ¿Por qué es bueno el nacionalismo nuestro y malo el de ellos, o a la inversa? Porque el nuestro viene de antes, porque es histórico: la historia como garante de la primera sinrazón y del ulterior resentimiento contra los impugnadores de esa primera sinrazón. La historia, en el origen del pecado de origen. La historia, es decir, el hombre: la historia, sucesión de hijos de hijos de la ira, vientos de éxodo resultado de siembras de tempestades sembradas por la mano propietarista y clasuradora.

Mas ¿qué es antes? ¿Antes de qué? ¿No era macedonio Aristóteles antes que los actuales macedonios? ¿No se hablaba en Macedonia griego puro? Y ¿no hubo a su vez un antes anterior a ese antes, y así sucesivamente? Antes de todo hubo un momento en que alguien puso un cartel diciendo: propiedad privada. La valla, he ahí el origen del nacionalismo: la propiedad privada, el aquí estaba yo antes, eso era mío, la historia como historia de la propiedad privada. Y así, de antes en antes, todos echan la culpa a los de después del después, negando que hubo un antes anterior a mi antes: la esencia del pecado de origen.

¿Qué sale de eso? ¡Daños colaterales! ¿No es esto doble lenguaje, cuando lo central deviene colateral y lo colateral central? Mas ¿qué es lo central para el Imperio? El Imperio mismo, el nacionalismo en su última fase, el imperialismo. La persona no es para el nacionalismo sino un sujeto truncado. Para él el sujeto personal no vale nada, y por eso puede ser tratado como objeto, en función del único sujeto, el hiperpersonal del sujeto-nación. Sujeto grande devora a sujeto pequeño, tratado como su objeto. Ahora bien, llegado un momento el sujeto grande, en lugar de buscar lo universal, la humanidad (sujeto de sujetos, arco polilobulado), se limita a ser lo que es: Estado-nación y, si puede, Estado-Imperio. Por mucho que crezca, nunca será un sujeto-nosotros, sino un macroyo, la identidad del yo absoluto, el nacifascismo del nosotros.

Una Administración que trata a los ciudadanos como súbditos, y que ve el poder como medio de obligar a los ciudadanos a someterse al dictado nacionalista, proporciona justificación ética para rebelarse. ¿Qué hacer cuando las posturas son irreconciliables, tras haber agotado todos los cauces de diálogo? No se puede estar dialogando toda la vida en torno a lo

mismo, cuando se trata de discrepancias radicales. Hasta un hombre tan paciente como Buda recomienda la acción cuando el diálogo ya no da más de sí. Además ¿no tendrá don León que cortar las uñas de sus garras y quitar sus dientes para hablar con don Conejo?, ¿no habrá que poner límites de calendario a las interminables rondas de negociaciones de las que tanto gustan los ricos, mientras los pobres mueren de hambre?, ¿por qué no introducir cláusulas de penalización por retraso en las soluciones?

¿Y qué pasa cuando la democracia lleva al poder a quienes no son demócratas? La paradoja de la democracia es que los únicos que la permiten no son capaces de garantizarla por siempre. ¿Es la solución ilegalizar a los antidemócratas? Si no se hace así, se corre el riesgo de que éstos acaben con la democracia misma; pero si se les ilegaliza ¿no se vive ya fuera de la democracia? ¿Debe considerarse democrática la elección de quienes perseguirán a las minorías, impedirán los derechos de numerosos ciudadanos o impondrán una forma inapelable de creencias y conducta, siempre que hayan llegado al poder legalmente? Las decisiones democráticas son mayoritarias, pero no toda decisión mayoritaria es democrática. En realidad, ningún demócrata verdadero debería aceptar la pena de muerte.

¿Qué hacer, pues, con las cárceles? Atender estas palabras: «Vosotros, los ricos, estaríais en la cárcel, en lugar de los inocentes que purgan por vosotros. El pueblo ruso, al llamar “desgraciados” a los criminales quiere decir: “Ustedes han pecado y por ello sufren, pero nosotros también somos pecadores. Si nosotros hubiéramos sido mejores, ustedes no estarían en prisión. Con el castigo de su delito cargan también el fardo de la injusticia general”» (Dostoyesky, *Los hermanos Karamazoff*).

2.9. La acción

«No hace mucho vi una casa que ardía. Su techo era ya pasto de las llamas. Al acercarme advertí que aún había gente en su interior: Fuí a la puerta y les grité que el techo estaba ardiendo, incitándoles a que salieran rápidamente. Pero aquella gente no parecía tener prisa. Uno me preguntó, mientras el fuego le chamuscaba las cejas, qué tiempo hacía fuera, si llovía, si no hacía viento, si existía otra casa y cosas parecidas. Sin responder volví a salir. Esta gente —pensé— tiene que arder antes de que acabe con sus preguntas» (Brecht, *Parábola de Buda*).

Quien ve lo justo y no lo practica es injusto. Con frecuencia nos avergonzamos de nosotros mismos al comprobar que lo mejor nos parece admirable, pero terminamos haciendo lo peor. Por si fuera poco, quien pudiendo no impide una falta, es igual que si ordenase cometerla. Y quien no es justo en su momento puede llegar a no poder serlo después: nada se parece tanto a la injusticia como la justicia tardía. Frente a eso, he aquí algo de lo que el justo procura hacer:

A escala mundial

— Ayudar más, incrementar la ayuda al desarrollo (el 0,7% de la misma, que no es ni la décima parte de lo que roba el Norte al Sur).

— Condonar la deuda. Los ricos tratan como ovejas a los pobres; pero ¿por qué no se limitan como máximo a esquilmarlas en vez de despellejarlas? Para acabar con esta situación hay que condonar incondicionalmente la deuda a nivel internacional, aunque eso se traduzca en disfunciones entre las cla-

ses trabajadoras y asalariadas del Norte, las que siempre pechan con el célebre «apretarse el cinturón». Hablamos de condonar la deuda, no de perdonarla; quien debería pedir perdón es el ladrón, no el expoliado. ¿O es que la víctima tiene que pedir perdón por no estarse suficientemente quieta mientras le clavan el cuchillo por la espalda? Y, desde luego, hay que seguir trabajando en la reforma de las estructuras porque, si las cosas permanecen como están hoy a nivel estructural, lo que se haga será perdón para hoy y ofensa para mañana.

— Reformar los organismos internacionales: el Banco Mundial, el Fondo para el Medio Ambiente, los Programas para el Desarrollo de las Naciones Unidas.

— Rechazar el armamentismo militarista, limitar al máximo (y a ser posible anular) los gastos bélicos y los presupuestos «de defensa».

— Transferir recursos, tecnología e información científica a los países menos desarrollados.

A escala particular

— Austeridad, reducir el consumo. Nada lograremos sin cambiar nuestra mentalidad respecto al uso de los bienes, a la propiedad (ciertas formas de propiedad son un robo), a la riqueza (rico es quien se apropia del trabajo ajeno). Con su «grandiosa carencia de necesidades» exclama Sócrates: «¡Cuánto es lo que no necesito, y lo que necesito que poco lo necesito!».

— Boicot, rechazo de aquellos productos especialmente agresivos.

2.10. Presencia en todos los niveles

Sólo merece el nombre de política la que se sitúa en la entraña misma de la sociedad y al mismo tiempo se centra en la persona. Enraizados en la Naturaleza, convivientes en la ciudad, dotados de racionalidad, a nosotros toca comunizar nuestra mancomunación. A ese quehacer vital comunitario y a la vez personalísimo le llamamos, pues, política, y por ello esta visión de lo político sobrepasa el estrecho ámbito de los partidos y de las urnas, así como el estrecho cálculo de posibilidades (votos) en torno a la toma del poder organizado desde la propaganda y el dinero, donde ya la toma del poder es el precio único y la razón de la actividad. Amamos la permanente participación asamblearia, la cultura que la genera y la sazona, y el poder compartido por el pueblo, pues el único poder legítimo es el poder compartido. De ahí que no tengamos nada contra la política al uso, y a la vez lo tengamos todo. Sabemos que a la inercia actual se la denomina democracia, y al *statu quo*, madurez.

Todo lo cual se articula en cuatro niveles sinérgicos:

Nivel de presencia testimonial, de acción transformadora, entre los humildes. No se trata de creerse salvadores, sino de realizar una opción por la austeridad, al mismo tiempo que avanzamos en la opción por la causa de los empobrecidos, sabiendo que la pobreza es un mal evitable.

Nivel de la reflexión y del estudio, de la elaboración de una teoría sólida y contrastada con la vida, que ayude a salir del caos y de la indefinición espiritual en que se debate nuestro neomilenio. Aquel nivel uno de la presencia testimonial en las grietas del sistema se quedaría en poco a medio y largo plazo sin la capacidad crítica y de contrapropuesta.

Nivel tendente a articular en la medida de lo posible una presencia institucional, desde los estratos más modestos (asociaciones de barrio, sindicatos, etc.) hasta los más elevados (partidos, etc.) si cabe. Será expresión real cuando el Instituto vaya funcionando; de no producirse será que el Instituto se mirá autocomplacido, pero insensible en última instancia a lo que pasa en sociedad.

Metanivel, o nivel cero, cero a la izquierda si se quiere, porque no se «contabiliza», ya que es gratuito, pero no superfluo, el de la conversión del corazón.

2.11. A cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus posibilidades

Buscamos aquella sociedad que, desde el «a cada cual según su trabajo» apunta al «a cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus posibilidades». Nos interesa la democracia formal en la medida en que ésta refleje la democracia social, sin desempleo ni diferencias salariales al uso. Al margen del capitalismo multinacional y del poder del dinero que todo lo define, queremos el federalismo solidario que trasvasa sus bienes según la ley de los vasos comunicantes, y que niega las reproducciones atomizadas del Estado (Autonomías al uso). Sueña con una economía presidida por el valor de lo humano y defiende las relaciones de producción internacionalista.

Cuando los ciervos tienen que cruzar un río se organizan de tal forma, que cada uno de ellos lleva sobre su espalda la cabeza del que le sigue, mientras él reposa su cabeza sobre la espalda del que le precede. Y, como el primero no tiene a nadie delante sobre el que reposar su cabeza, su puesto es ocu-

pado por turnos, de tal manera que, después de un rato, el segundo pasa a primero y el primero a último. Así, sobrellevándose y ayudándose mutuamente, son capaces de cruzar sin peligro anchos ríos y hasta brazos de mar; hasta llegar a la estabilidad de la tierra firme.

2.12. Estado: ni demasiado grande, ni demasiado pequeño

El Estado es el pueblo organizado en un orden institucional, que exige la autogestión responsable desde su base popular. Cuando el Estado se desarraiga del pueblo, automáticamente se transforma en un poder despótico que tiraniza y envilece a dicho pueblo, y contra el que, por consiguiente, resulta legítima la desobediencia civil. Aunque lo ideal sería la desaparición del Estado en su forma actual porque no promueve la socialización, sin embargo, sólo lo reconoceremos si actúa subsidiariamente, es decir, ayudando al desarrollo de la sociedad civil allí donde ésta aún no llega: salud, vejez, enseñanza, bienes necesarios para el mantenimiento de la vida. Desmantelar ese mínimo para entregarlo al capitalismo liberal anarquista sería como dictar sentencia contra los humildes.

No existe paz sino en la justicia. El orden no es un valor en sí mismo que haya de prevalecer a costa de todo lo demás. Sólo un orden justo tiene derecho a conservarse y ser defendido. El orden injusto carece de tal derecho. Alterar el injusto para encaminarlo a la consecución del justo es no sólo legítimo, sino una acción verdaderamente pacificadora. Cuando el pueblo mismo está dormido y arrastra los vicios que él mismo denuncia, hay que recordar que todo poder radica en el pue-

blo, y que ninguna autoridad debería ser legitimada como atributo caudillista, partidocrático u oligocrático, ni siquiera sancionado por las urnas.

Frente al riesgo permanente de corrupción, tanto en los gobernantes como en el pueblo mismo, es necesario establecer los mecanismos en cada momento eficaces para hacer realidad el control del poder en todos los ámbitos y niveles, no sólo mediante la periódica emisión del voto, sino por cauces de participación que supongan poder disponer de ese voto en cada momento. Más allá de estas inmediatas e ineludibles exigencias de control, la última y radical solución estará en un ser humano nuevo capaz de asumir simultáneamente una transformación cualitativamente distinta.

2.13. Corriente arriba

Frente al pragmatismo utilitarista de la partidocracia actual pareceremos demasiado utópico-angelicales-ingenuos-ignorantes; frente al apoliticismo bienpensante y satisfecho pareceremos demasiado vulgares iguales que todos, interesados en la conquista del poder. Ante nosotros, que somos de militancia única, tendremos de continuo un doble frente, pero para decir lo que queremos nos veremos obligados a negar lo que no queremos. Es tan grande y cotidiano el corazón del desorden establecido, que antes de pensar en ínsulas de felicidad habremos de bregar dejándonos la piel corriente arriba. La tarea es larga y exige convicción y paciencia. «En un campo de concentración vivía un prisionero que, pese a estar sentenciado a muerte, estaba alegre. Un día apareció en la explanada tocando su guitarra, y una gran multitud se arremolinó en torno a él para escuchar porque, bajo el hech-

zo de la música, quienes le oían se veían, como él, libres de miedo. Cuando las autoridades de la prisión lo vieron, le prohibieron volver a tocar. Pero al día siguiente allí estaba de nuevo, cantando y tocando su guitarra, rodeado de una multitud. Los guardianes le cortaron los dedos, pero él, una vez más, se puso a cantar su música con las manos cortadas. Esta vez la gente aplaudía entusiasmada. Los guardianes volvieron a llevárselo a rastras y detrozaron su guitarra.

Sin embargo, al otro día, de nuevo estaba cantando con toda su alma. ¡Y qué forma tan pura y tan inspirada de cantar! Toda la gente se puso a corearle y, mientras duró el cántico, sus corazones se hicieron tan puros como el suyo, y sus espíritus igualmente invencibles. Los guardianes estaban tan enojados que le arrancaron la lengua. Sobre el campo de concentración cayó un espeso silencio, algo indefinible; por fin, para asombro de todos, al día siguiente estaba allí de nuevo el cantor, lleno de alegría, balanceándose y danzando a los sones de una silenciosa música que sólo él podía oír. Y al poco tiempo todo el mundo estaba alzando sus manos y danzando en torno a su sangrante y destrozada figura, mientras los guardianes se habían quedado inmovilizados y no salían de su estupor:»

Optimismo trágico, decía Mounier: «Entre el optimismo impaciente de la ilusión liberal o revolucionaria y el pesimismo impaciente de los fascismos, el camino propio del hombre es ese optimismo trágico en el que encuentra su justa medida en un clima de grandeza y de lucha. Hay una distancia inatenuable entre el optimismo histórico que adopta el esquema lineal de una Humanidad que avanza automáticamente con el progreso de su organización en una dureza monocorde, y el optimismo trágico del cristiano, para quien el sentido del progreso no es jamás enteramente representable, no se define fuera de la paradoja de la

cruz, y que no excluye que a través del progreso se desencadenen hasta el último día las catástrofes de los poderes infernales. Partimos por un camino en el que sabemos que jamás estaremos desocupados, jamás desesperados: nuestra obra está más allá del éxito, nuestra esperanza más allá de las esperanzas. Nuestra acción no está dirigida esencialmente al éxito, sino al testimonio. Y aunque estuviéramos seguros del fracaso, partiríamos de todas formas: porque el silencio ha llegado a ser intolerable. Nuestro optimismo no consiste en calafatear el futuro con nuestros sueños: ¿quién conoce las geografías de las potencias del bien y del mal, de sus promesas, de sus posibilidades? No, nuestro optimismo no está vuelto hacia el porvenir como hacia una solución. El éxito es algo sobreañadido. El reino en que creemos existe desde este instante, si yo lo acepto, como un fulgor que me rodea».

2.14. Afirmación del Absoluto-Dios presencializado en la vida humana

La persona busca lo incondicional en su salir fuera de sí misma, en el sobrepasarse a sí misma en el movimiento transitivo del conocer, del querer y del actuar; y con más razón en la relación interpersonal; en el sobrepasamiento de sí misma se realiza a sí misma. Si nuestra causa consiste en hacer el bien y evitar el mal, tenemos que abrirnos al Bien como posibilidad: quien quiere lo bueno se abre al Bien, pues la religión es la afirmación del Absoluto Dios presencializado en la vida humana, es decir, la afirmación absoluta del hombre a la luz de Dios. Una religión al margen de lo humano o inculta estaría vacía; a su vez toda cultura implica una actividad religiosa, quizá no siempre en sus concretas tareas materiales inmediatas, pero sí

en su intencionalidad y fundamentación últimas. Toda idea de la existencia humana que se despidе del Absoluto corre el riesgo de pactar con lo fáctico. Sin el reconocimiento de lo divino se oscurece el reconocimiento de lo humano. Las personas son fines en sí, no el final de sí mismas.

La justicia inexistente en la Tierra merecería recompensa en el Cielo. ¿No sería lógico que quienes han vivido con generosidad sean compensados en la Eternidad? En este mundo hay asesinos a quienes la sociedad trata como santos, y a la inversa; hay justos tratados como perros, y perros tratados con honores. Si no hubiese una vida eterna, buenos y malos terminarían en el mismo pudridero; la vida de los malos sería una burla de los buenos y un estímulo para los malos: la historia carecería de sentido. Por tanto, al interesado en leyes de virtud, al justo, le conviene que Dios exista: Él será su gran aliado.

Ánimo. Caminaba un hombre tan cansado, que sus huellas se hundían profundamente en aquel arenal. Entonces se dirigió así a Dios: «Señor, me dijiste una vez que, si decidía seguirte, caminarías siempre conmigo. Sin embargo, durante los momentos de mi vida en que tenía más dificultades y problemas tan sólo había un par de huellas. No comprendo porqué cuando más te necesitaba más me abandonabas». «Hijo, nunca te he abandonado. En los momentos de angustia y dolor, cuando tú has contemplado tan sólo un par de huellas en la arena, yo te transportaba en mis brazos».

2.15. Saber descansar para mejor cansarse

Sólo trabajaremos para lo eterno el día en que, asimismo, dejemos que lo eterno trabaje en nosotros. A tal efecto, sin el

debido retiro y sin el necesario descanso, una vida tensa desquicia y termina por hacer de la supuesta palabra profética rabietta, muletilla, pose o incluso odio: falsos profetas sólo toleran junto a sí fanáticos y sólo propician escisiones contra los disidentes. Conocemos tales fariseísmos dentro y fuera de nosotros, y sabemos bien que es un camino cortado, un callejón sin salida: «Nuestro caballero era famoso por su armadura. Reflejaba unos rayos de luz tan brillantes que la gente del pueblo juraba haber visto el sol salir en el Norte o ponerse en el Este cuando el caballero partía a la batalla. Y partía a la batalla con bastante frecuencia. Ante la mera mención de una cruzada, el caballero se ponía la armadura entusiasmado, montaba su caballo y cabalgaba en cualquier dirección. Su entusiasmo era tal, que a veces partía en varias direcciones a la vez, lo cual no es nada fácil. Durante años el caballero se esforzó en ser el número uno del reino. Siempre había otra batalla que ganar, otro dragón que matar u otra damisela que rescatar. Con el tiempo, el caballero se enamoró hasta tal punto de su armadura que se la empezó a poner para cenar y, a menudo, para dormir. Después de un tiempo ya no se tomaba la molestia de quitársela para nada. Poco a poco, su familia fue olvidando qué aspecto tenía sin ella» (R. Fisher, *El caballero de la armadura oxidada*).

CIVILIZACIÓN DEL AMOR, CARIDAD SOCIAL Y POLÍTICA

FERNANDO FUENTES ALCÁNTARA

Director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social

I. JUSTIFICACIÓN Y ALCANCE DEL CAMBIO CULTURAL

Afrontar una reflexión que se ocupe de la civilización del amor es sobre todo pensar con una amplitud notable, dado que, como toda civilización, también ésta que vamos a tratar es una propuesta pretenciosa que sólo está justificada si se enmarca en la aportación del cristianismo como religión universal, intercultural y con un gran protagonismo histórico.

El nuevo milenio que estamos viviendo tiene necesidad de un cambio de este calado. Hago más las palabras de un gran experto, P. Bartolomé Sorge, quien en el epílogo de su interesante obra *La propuesta social de la Iglesia dice*: «el tercer milenio tiene necesidad de *cristianos encendidos* —luz de fuego, fuego de fuego—, para que, puestos sobre el candelero, “alumbren a cuantos hay en la casa” (Mt 5,15). Y llegue así la *civilización del amor*» (1).

Sería impensable hablar de civilización del amor sin tener en cuenta el tipo de cultura en el que vive la sociedad actual en los países desarrollados y ricos y también en los países po-

(1) SORGE, Bartolomeo, *La propuesta social de la Iglesia*. BAC, 1999, 247 págs.

bres. El magisterio pontificio ha abordado numerosas veces la cuestión social con esta pretensión de fondo. Por ello, graves tienen que ser los problemas de nuestro mundo cuando ya desde Pablo VI, y repetidamente Juan Pablo II, piden un cambio de civilización, sumándose de este modo a no pocos que ponen en cuestión la civilización actual (2) debilitada por el relativismo y cuya oferta máxima no va más allá de una ética de mínimos.

Es, también, cada vez más evidente, y con lo cual hay que contar, el fenómeno de la globalización que caracteriza al mundo del siglo XXI. No habría un cambio relevante de civilización si no pudiera materializarse en este nuevo marco. De ahí que una de las propuestas fundamentales que se hará, en la búsqueda de esta nueva civilización sea la «globalización de la solidaridad». Inevitablemente habrá que tener en cuenta los medios que posibilitan la extensión del mensaje cristiano en un mundo global y dar la importancia debida a las nuevas tecnologías, los Medios de Comunicación, los programas interculturales..., todo ello al servicio de una nueva evangelización, que además del nuevo mensaje supone también un estilo y una difusión claramente novedosas.

Para que de hecho tenga lugar un cambio de paradigma cultural y social no bastará un revisión abstracta y genérica so-

(2) Ver FUENTES ALCÁNTARA, F, *La civilización del Amor*. Colección BAC 2000, n.º 16. Madrid, 1998.

«Las civilizaciones no son un todo integrado y armónico que nos permita distinguir las claramente unas de otras. En realidad, cada civilización lleva consigo una mezcla de elementos que a veces son contradictorios, contraculturales, se superponen unos a otros, anuncian cambios que no son todavía una realidad, hay civilizaciones que decaen y evolucionan. No es fácil hacer un diagnóstico sobre la civilización vigente.» (Pág. 21).

bre el cambio. Aquí radica una de las grandes dificultades que tiene toda propuesta de nueva civilización (su aplicabilidad política y social) para poder ser alternativa a la cultura materialista y neoliberal que nos caracteriza. Muchas han sido las propuestas que se han planteado en orden a un cambio cultural, pero algunas de ellas son propuestas intimistas y «aislacionistas» que a duras penas producen realmente el cambio de sociedad (este ha sido el caso de cristianos que se han refugiado en su propia cultura endogámica y «de interior»). Otras han pretendido un cambio de sociedad y de cultura por la vía de la transformación de las estructuras y por el compromiso en todos los órdenes de la vida social (políticos, económicos, culturales...).

La propuesta de los últimos Pontífices sobre la *civilización del amor* acentúa el peso de la responsabilidad histórica y cultural en los nuevos sujetos sociales (con identidad cristiana) y de los nuevos movimientos sociales (con identidad cristiana); todos ellos con una espiritualidad cristiana que inunda las dimensiones personales y sociales del cristiano. Con esto no aludo sino a un viejo tema que es la proyección de la fe en la vida social, proyección que en el magisterio social de la Iglesia se podría relacionar con el término «caridad política».

En última instancia, el contenido de esta reflexión está dirigido a detectar, a partir del Magisterio Social, los componentes de una nueva cultura basada fundamentalmente en el amor y en la solidaridad. Evidentemente, en lo que afecta a la construcción de una nueva realidad, va a ser imprescindible la aportación unitaria, que no uniforme, del hecho religioso al cambio cultural (ahora que tenemos sospechas de los fundamentalismos). También habría que cambiar una orientación negativa que se va imponiendo como es el rechazo, cada vez

más extendido, a que las religiones ocupen un lugar de relevancia y significado en la construcción de la cultura (3) y volver a una cultura de la mediación en la cual la civilización del amor sería el contenido valorativo y moral necesario para el hombre y la sociedad de nuestro tiempo.

2. UNA REALIDAD SOMETIDA A «ESTRUCTURAS DE PECADO» (SRS, 36-37) (4)

Un primer cometido inevitable es hacer una valoración sobre la realidad en la que nos encontramos. No soy excesivamente pesimista si, con palabras de la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, aplico este diagnóstico a la realidad que vivimos: la suma de factores negativos existentes nos remiten a un escenario mundial sometido a estructuras de pecado cuya razón última está en la responsabilidad de sujetos concretos (n.º 36) y de actitudes como el *afán de ganancia exclusiva* y la sed de poder (n.º 37) que se están imponiendo en nuestra sociedad. Los fenómenos de poder y de dominio mundial muchas veces basados en la fuerza de las armas; los fenómenos de corrupción, de pobreza generalizada en tres cuartas partes del mundo; un mundo donde ya están prefijados de antemano los perdedores y los ganadores; las enormes diferencias económicas entre unos grupos y otros, entre unos países y otros. Ante este diagnóstico no debería darse otra alternativa sino aquella que sea capaz de

(3) Los recientes debates sobre la inclusión del papel del cristianismo en la Constitución Europea así como la polémica de los signos religiosos en Francia, en Italia... son hechos que avalan esta dificultad.

(4) Juan Pablo II, *Encíclica Sollicitudo rei socialis* (1987).

remover los cimientos de esta realidad sometida a tales estructuras de pecado. Para ello son necesarios los siguientes pasos a dar en la perspectiva de un cambio de civilización:

- Detectar los mecanismos perversos que actúan en el orden político, económico y social.
- Tratar de modificar tales mecanismos introduciendo una nueva cultura y nuevos valores asociados con la dignidad humana.
- Actuar, si es posible, desenganchándose de esos mecanismos corrigiendo los efectos de la injusticia.

3. JUSTICIA Y AMOR COMO FUNDAMENTOS DE LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

La civilización del amor requiere unos fundamentos sólidos, unos principios basados en los valores del Reino: el amor y la justicia. Sin embargo, a veces oponemos justicia y amor y valoramos cada una independiente de la otra, llevándonos a un dualismo y «doble vida».

No se trata de que demos un viraje desde la caridad hacia la justicia, como si de una «ley de péndulo» se tratara. Así lo hemos hecho, por desgracia, en nuestras iniciativas pastorales y, lo que es peor, nos hemos quedado anclados tantas veces en una u otra, que se ha perdido fuerza evangelizadora y valor testimonial por no tener una verdadera integración entre caridad y justicia, como bien nos expone Juan Pablo II:

«Verdaderamente, no son más que las dos caras de una misma realidad, dos dimensiones de la existencia humana que

deben completarse mutuamente... Por sí sola, la justicia no basta. Más aún, puede llegar a negarse a sí misma, si no se abre a la fuerza más profunda que es el amor» (*Mensaje de la Paz*, 2004, 10).

La caridad no debe encubrir la injusticia, por eso hablamos de caridad política como el amor compartido que llega a las estructuras marcadas por la insolidaridad, es decir: caridad que se hace política cambiando los mecanismos perversos, como veíamos en el apartado anterior; y las estructuras de pecado en estructuras de ayuda y de servicio al hombre (5).

Ahora bien, la justicia tiene que ser enriquecida con la vivencia de la misericordia:

«La auténtica misericordia es por decirlo así la fuente más profunda de la justicia... El mundo de los hombres puede hacerse “cada vez mas humano” solamente si en todas las relaciones recíprocas que plasman su rostro moral introducimos el momento del perdón, tan esencial al Evangelio...

Un mundo del que se eliminase el perdón, sería solamente un mundo de justicia fría e irrespetuosa, en nombre de la cual cada uno reivindicaría sus propios derechos respecto a los demás; así los egoísmos de distintos géneros, adormecidos en el hombre, podrían transformar la vida y la convivencia humana en un sistema de opresión de los más débiles por parte de los más fuertes o en una arena de lucha permanente de los unos contra los otros» (Encíclica de Juan Pablo II *Dives in misericordia*, 14).

Esta actitud tan profundamente cristiana le da al ejercicio de la justicia una dimensión humana que dignifica y hace más cordiales y comprensivas las relaciones sociales. Sin la miseri-

(5) Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, 40.

cordia, las relaciones de los grupos sociales e instituciones quedarían reducidas al ámbito del estricto deber o a los enfrentamientos sin piedad y a la lucha de fuerzas.

4. LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR CREA UNA NUEVA CULTURA CUYA REFERENCIA ES EL MISTERIO DE CRISTO

Una primera cuestión con la que debemos enfrentarnos es fijar los ámbitos desde dónde hoy se puede y se debe proponer la civilización del amor. Los «areópagos» modernos son múltiples y cada vez más a tener en cuenta en la sociedad global. Cualquier lector puede extender su reflexión y concretarla en nuevos campos pastorales y sociales. Yo me voy fijar en algunos que o bien han sido destacados por el Magisterio de la Iglesia o bien se pueden derivar de las orientaciones que los documentos de doctrina social de la Iglesia han dado a este tema tan sugerente.

Juan Pablo II define y expone la misión de la Iglesia y de las comunidades en su tarea evangelizadora: «El cometido fundamental de la Iglesia en todas las épocas y particularmente en la nuestra —como recordaba en mi primera encíclica programática— es “dirigir la mirada del hombre, orientar la conciencia y la experiencia de toda la Humanidad hacia el misterio de Cristo”» (*Redemptoris missio* n.º 4). No perdamos de vista esta orientación de fondo. Cualquier otro objetivo debe ser ponderado a la luz del misterio de Cristo. El misterio de Cristo nos compromete en la transformación de esta sociedad en orden a promover una civilización digna del hombre, como bien nos los recordaban los Obispos europeos: «La caridad diligente nos apremia a anticipar en este mundo el Reino futuro»

(6). Se trata de una civilización en la que tienen un lugar preferente los «últimos», como bien recuerda el mensaje de los Obispos de la Comisión Episcopal de Pastoral Social en la Festividad del Corpus (2004):

Si queremos desarrollar con todas sus consecuencias «la civilización del amor», los cristianos estamos llamados a caminar desde Cristo y, por lo mismo, desde los últimos. Este es el mensaje de Cáritas para el presente año. Para que los más pobres se sientan en la Iglesia como en su casa, necesario es que sus hijos hagamos nuestro el dinamismo del amor de aquel que se humilló para conducir a todos a la gloria.

Desde la perspectiva de la fe cristiana, y desde muchos de los documentos de Doctrina Social de la Iglesia que han sido publicados en estos últimos años, se muestra que estamos en una situación sobre la cual se cierne un grave problema antropológico: el hombre de la sociedad técnica, opulenta, está perdiendo sus claves referenciales de sentido, aquello que le constituye en su dignidad: la apertura al Absoluto y la aceptación de la salvación de Cristo. El momento presente está marcado, como bien subrayaba el Papa para Europa (7), por *graves incertidumbres en el campo cultural, antropológico, ético y espiritual*.

Son constitutivos del ser humano de esta cultura neoliberal el estar:

- Sumido en un materialismo hedonista cegado por el tener.
- Enraizado en una cultura secularista, en la que se siente engreídamente autónomo y satisfecho con sus logros.

(6) Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*, 97.

(7) Cf. Exhortación Postsinodal *Ecclesia in Europa*, 3.

- Ganado por la insolidaridad: ha entronizado como primer valor el desarrollo placentero de la propia individualidad, aun a costa de la agresión a la dignidad humana de diferentes maneras (aborto, eutanasia, racismo...), y minusvalora a grupos y personas empobrecidas que no pueden llevar un ritmo de vida tal como propone la sociedad de consumo.

4.1. La civilización del amor se muestra cultura de la vida

Un primer escenario de la nueva cultura que promueve la civilización del amor tiene que ser la cultura de la vida. Juan Pablo II, impulsor de esta renovada regeneración moral y cultural, hace una insistencia especial en que la vida humana no sea considerada como un objeto del cual disponer arbitrariamente (8), sino como la realidad más sagrada e intangible que está presente en el mundo:

«Cuando los sujetos más frágiles e indefensos de la sociedad sufren tales atrocidades, la misma noción de familia humana, basada en los valores de la persona, de la confianza y

(8) Juan Pablo II describe las formas de cercenar la vida humana: «se trata de una trágica espiral de muerte que abarca homicidios, suicidios, abortos, eutanasia, como también mutilaciones, torturas físicas y psicológicas, formas de coacción injusta, encarcelamiento arbitrario, recurso absolutamente innecesario a la pena de muerte, deportaciones, esclavitud, prostitución, compraventa de mujeres y niños. A esta relación se han de añadir prácticas irresponsables de ingeniería genética, como la clonación y la utilización de embriones humanos para la investigación, las cuales se quiere justificar con una ilegítima referencia a la libertad, al progreso de la cultura y a la promoción del desarrollo humano» (*Mensaje de la Paz, 2001*, n.º 19).

del mutuo respeto y ayuda, es gravemente cercenada. Una civilización basada en el amor y la paz debe oponerse a estos experimentos indignos del hombre» (*Mensaje de la paz, 2001*, n.º 19).

En este sentido asistimos en la actualidad a una acción cultural que consolida una mentalidad temerosa frente a la responsabilidad de la procreación, y también audaz y poco respetuosa con el dominio y la manipulación de la vida. Todo ello requeriría un trabajo educativo y formativo con los jóvenes y los agentes pastorales para cambiar esta dinámica cultural (9). También una acción contundente en el mundo del trabajo, acción entre los empresarios y gestores de la economía, para que las circunstancias económicas no determinaran la promoción de la mujer que paga con su progreso personal uno de los objetivos más plenos de su existencia como es la maternidad. La ayuda a la familia, a la vivienda, a los enfermos, al cuidado de los hijos... en definitiva, una opción social y económica fuerte por la vida en sus distintas etapas.

La cultura de la muerte se muestra también en la permanencia de la pena de muerte en algunos países que pretenden ejemplarizar y erradicar las agresiones a las personas y a la sociedad por métodos que no tienen nada de humanos.

Asimismo, una *cultura de la vida* supone erradicar todo planteamiento de condescendencia con el terrorismo y con la política de fuerza y de violencia que promueva la guerra y las violencias de todo tipo: prostitución, malos tratos...

(9) Juan Pablo II, *Una cultura de la procreación responsable*. Mensaje en el Encuentro Internacional sobre Regulación natural de la fertilidad y cultura de la vida (28 de enero de 2004), *Ecclesia* (3.195), 6 de marzo de 2004.

4.2. La civilización del amor se hace cultura de la solidaridad

Un segundo escenario de la civilización del amor es la solidaridad, como bien ha destacado la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (n.º 40). Cuando la Iglesia sirve a la caridad, hace crecer al mismo tiempo la cultura de la solidaridad.

Una solidaridad responsable

El mundo de la solidaridad es inmenso. A cualquiera que le preguntemos sobre su valoración de si hoy día existe una conciencia y acción solidaria normalmente se fijará en las grandes acciones de solidaridad que tienen un gran efecto mediático: ante grandes catástrofes, ONGs, Campañas, el reciente atentado terrorista ocurrido en Madrid...

No se trata de hacer una solidaridad sólo de intercambio (como se hace a menudo en vistas a incrementar el comercio mundial con los países del Tercer Mundo). También la ideología neoliberal propone menos barreras, menos aranceles y sin embargo no se compromete con la justicia ni la igualdad de oportunidades.

La solidaridad que nos propone la civilización del amor es una solidaridad responsable y vinculante (10). Para el cristiano

(10) Ver Juan SOUTO (coord.), *Doctrina Social de la Iglesia. Manual Abreviado*, pág. 447: La solidaridad, en cuanto «determinación firme y perseverante de empeñarse en el bien común» (SRS 38f), se origina y estructura como *una actitud y en una categoría moral* que se organiza y estructura como forma determinante de la actuación política en el ámbito tanto nacional como internacional al establecer el intercambio de bienes, capitales y personas y al favorecer la comunicación entre personas de la misma o distinta raza.

la motivación teológica de esta solidaridad es su creencia en que «todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen... y tienen también el mismo fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designio de salvación se extienden a todos» (Concilio Vaticano II, *Nostra Aetate*, I).

«Hay que insistir en que la solidaridad es algo más que una virtud personal. Es también un *principio de organización* de la sociedad a todos los niveles. Las actitudes personales solidarias son necesarias en la sociedad. Pero la función de la solidaridad no se limita a orientar los comportamientos (no ya los sentimientos...) individuales, sino que deberá llegar a inspirar las formas de organización de la sociedad a todos los niveles, de forma que los pueblos y la Humanidad entera dispongan de mecanismos para hacer efectiva esta responsabilidad compartida» (11).

Pero sobre todo es una solidaridad que dimana del mandamiento del amor:

«Tiene su origen en la fe en un Dios siempre solidario respecto al hombre, que crea por amor, que no abandona al hombre caído en el pecado, sino que le ofrece la salvación (cf. Gn. 3,15), que escoge a un pueblo, lo forma y establece con él una alianza de amor y fidelidad. Esta alianza de solidaridad implica un compromiso a la vez religioso y ético, que regula de igual manera la santidad del culto y el respeto a la vida, la vida espiritual y la preocupación por los pobres, los deberes con Dios y las obligaciones con el prójimo» (12).

(11) *Ibíd.*, *Manual Abreviado*, Cap. XV. pág. 389.

(12) Cardenal Juan Sandoval Íñiguez, arzobispo de Guadalajara en la «Relatio» presentada en la Asamblea Especial para América del Sínodo de los Obispos, Apartado II (*Ecclesia*, 6-12-97).

Las iniciativas de voluntariado, las obras sociales en zonas de pobreza, los programas de promoción social... «son señales de un compromiso que tiende a la construcción de un modelo de sociedad inspirado en el Evangelio» (13).

Solidaridad que se muestra como cultura de la acogida que trata de superar todo egoísmo etnocéntrico para conjugar la atención a la propia identidad con la comprensión de los demás y el respeto de la diversidad. Que supera las barreras de raza, lengua y cultura, con la posibilidad de una ética común civil que pueda globalizar también la justicia. En una sociedad donde la globalización ha procurado no sólo una cierta uniformidad cultural sino también un pluralismo notorio. En este marco es necesaria la acogida de los países que reciben la emigración, y la acogida de los que acceden a una nueva cultura y sociedad sabiéndose integrar en la familia humana que formamos todos.

4.3. Cultura del respeto por lo creado y de la ecología humana

La propuesta de una *civilización del amor* no puede dejar al margen (sino todo lo contrario) al conjunto de lo creado y su cuidado dentro de la cultura de la vida que se está proponiendo. Son numerosas las iniciativas de grupos cristianos que van uniendo, en el contexto de la teología de la Creación, el respeto por la ecología humana y natural y su compromiso cristiano.

(13) Juan Pablo II, Discurso *Frente a la economía «salvaje» la cultura de la solidaridad*, 1997.

En este sentido, tiene una importancia notable en la actualidad el cuidado de la familia como estructura educativa a favor de la ecología humana (CA 3). Hay que volver a considerar a la familia como el santuario de la vida, pues es el ámbito donde la vida puede ser acogida y protegida y desarrollarse conforme a las exigencias de un auténtico crecimiento humano. Contra la llamada *cultura de la muerte*, la familia constituye la sede de la *cultura de la vida*. Aquí ha de situarse una educación por el respeto a todo tipo de vida.

5. LA VOCACIÓN CRISTIANA A LA CARIDAD POLÍTICA Y SOCIAL

La civilización del amor lleva en sí misma, como estamos viendo, una propuesta cultural que incide necesariamente en las relaciones humanas y las estructuras sociales (políticas, culturales, económicas...) para que tengan un compromiso con la dignidad del ser humano. Pero este objetivo, en el cual está comprometida toda persona y toda sociedad, tiene en el creyente, en el cristiano, un *valedor* y un *aliado* especial: «Participando plenamente de la misión de la Iglesia en el mundo, están llamados a dar testimonio de que la fe cristiana es la única respuesta completa a los interrogantes que la vida plantea a todo hombre y a cada sociedad» (*Ecclesia in Europa*, 41). A algún lector le puede resultar «pretencioso» el alcance tan rotundo de este texto sinodal, pero tal como estamos comentando, la propuesta de una civilización del amor tiene una pretensión de respuesta integral al ser humano, aunque ciertamente no exclusiva.

La Iglesia ha sido en el último siglo una gran «experta en humanidad» (experiencia que ha quedado narrada en su Doc-

trina social) y los Pontífices han sido importantes vigías de la marcha de la Historia y de los acontecimientos que han determinado la vida de los pueblos: guerras, luchas ideológicas y políticas, la situación de los trabajadores, los atentados contra los derechos humanos... Por ello, el cristiano debe superar una espiritualidad privatista e intimista de la fe y concretar, a la luz del Evangelio y del Magisterio Social de la Iglesia, opciones y compromisos ineludibles a favor del ser humano y su dignidad en este momento histórico. Por esto dice Juan Pablo II que «el testimonio de la caridad ha de extenderse más allá de los confines de la comunidad eclesial, para llegar a cada ser humano, de modo que el amor por todos los hombres fomente auténtica solidaridad en toda la vida social» (EE, 85).

La Iglesia insiste en ratificar expresamente la dignidad moral del compromiso social y político, y las grandes posibilidades que ofrece para crecer en la fe y en la caridad, en la esperanza y en la fortaleza, en el desprendimiento y en la generosidad, así lo ha recordado la Conferencia Episcopal Española en numerosos documentos y notas entre los cuales sobresale el documento «Católicos en la vida pública» (1986), que mantiene su actualidad también en estos primeros años del siglo XXI.

La caridad política a la hora de encarnarse como compromiso social lleva en sí misma una serie de actitudes que suponen un proceso de maduración en orden a tomar conciencia de cuál es la propia responsabilidad como cristiano en el momento presente. Estas actitudes deben ser una condición previa y deben ser traducidas a categorías de acción, de participación y de compromiso. En dicha tarea conviene que volvamos a plantearnos la actualización de la Constitución conciliar *Gaudium et Spes*, ahora que vamos a celebrar en el próximo año el 40 aniversario de este importantísimo documento para

nuestra pastoral y talante eclesial, especialmente para los seglares (14) y su compromiso en la vida pública.

6. LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR REQUIERE LA AYUDA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Para el ejercicio de la caridad política y social parece necesario el discernimiento espiritual, con el fin de responder a los complejos problemas que plantea el mundo de la política, de la economía, en temas tan concretos como el beneficio, la propiedad, el nivel de vida...; para reconocer el inviolable derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural; ante los graves problemas bioéticos; ante la exigencia de la verdad que todo hombre busca y ansía; juicio ante los medios y sistemas de comunicación que manipulan la información con intereses meramente políticos o de ocultamiento de la verdad.

El instrumento del que se sirve la Iglesia para esta interpretación y lectura de los signos de los tiempos es por medio de su Doctrina Social. La Doctrina Social de la Iglesia ha dado respuesta a la «cuestión social» de cada época. Así, hoy, está proponiendo a la actual civilización la necesidad de responder a la «cuestión social» con una nueva civilización, la civilización del amor.

Las cuestiones planteadas por la civilización actual encontrarán respuestas desde el Evangelio (*Centesimus annus*, 5). También requieren una corresponsabilidad activa en el creyente y una re-

(14) Véase JARAMILLO, Pedro. Ponencia *Gaudium et spes*. *Rememoración de un talante*, XXV Jornadas de Vicarios. Conferencia Episcopal Española. Boletín n.º 151, mayo de 1999.

flexión meditada de las mediaciones necesarias para hacer viable la civilización del amor. Para toda esta tarea y misión evangelizadora de la Iglesia, la aportación de la Doctrina Social, tal como nos lo expone *Ecclesia in Europa* (15), es un instrumento imprescindible por las siguientes razones y contenidos:

1. La Doctrina Social de la Iglesia tiene *una función* inspiradora en la construcción de una ciudad digna del hombre.

2. Tiene *origen*, por una parte, en el encuentro del mensaje bíblico con la razón y, por otra, con los problemas y las situaciones que afectan a la vida del hombre y la sociedad.

3. Con el conjunto de los *principios que ofrece*, dicha Doctrina contribuye a poner bases sólidas para una convivencia en la justicia, la verdad, la libertad y la solidaridad.

4. Está orientada a *defender y promover la dignidad de la persona*, fundamento no sólo de la vida económica y política, sino también de la justicia social y de la paz

7. ORIENTACIONES PARA LA ACCIÓN EN LA CARIDAD POLÍTICA Y SOCIAL

Estar comprometidos en la civilización del amor lleva consigo fijar algunas orientaciones prácticas que puedan ir concretando y realizando esta aspiración de todo cristiano en las circunstancias actuales. Todos los foros internacionales, los organismos mundiales están preocupados por llegar a erradicar la pobreza. Los cristianos no pueden quedarse rezagados en el

(15) Exhortación Apostólica Postsinodal, *Ecclesia in Europa*, 98.

compromiso por una civilización basada en la dignidad de la persona humana y en la solidaridad (16).

Del Magisterio Social de los últimos Pontífices podemos extraer varias metas a conseguir:

1.ª Globalizar la solidaridad

Una primera propuesta es que se respeten los Derechos Humanos. El desequilibrio entre Norte y Sur obedece a un orden internacional injusto que debe ser cambiado. En un principio se creyó que la diferencia entre los pueblos se podría evitar transfiriendo tecnología y capitales a los países en vías de desarrollo. Esta visión fue bien aceptada en los años sesentas pero ahora, tal como lo ha analizado y valorado la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, vemos que el subdesarrollo de unos es causado y mantenido por el desarrollo de otros. Por ello, promover la solidaridad supone dar una orientación adecuada a la cooperación internacional, de modo que responda a una cultura de la solidaridad, ello implica la superación de formas de ayuda reducidas a mera asistencia —o incluso motivadas por la búsqueda de ventajas del país donante—, para dar paso a formas de cooperación que sean expresión de un compromiso concreto y tangible de solidaridad, capaz de permitir a los pobres ser protagonistas de su propio desarrollo (17).

En la actualidad, cada vez es más evidente que uno de los componentes necesarios de la sociedad internacional, que de-

(16) Cf. Mensaje de Juan Pablo II en la Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 1998.

(17) Cf. Juan Pablo II (2003), *Ecclesia in Europa*, 111.

ben formar parte de la civilización del amor es la contribución de organismos, asociaciones, ONGs y Movimientos a favor de los Derechos Humanos y de los derechos de los pueblos empobrecidos. A este respecto hay que valorar los nuevos dinamismos de globalización de la solidaridad que se están dando en el mundo, como el Foro Social Mundial, ya en su cuarta edición, que reúne a más de 80 países en más de 16.000 actos, y cuyo centro de preocupación está en el debate sobre la guerra, los Derechos Humanos, la pobreza. Iniciativas de este tipo contribuyen a crear una conciencia solidaria en la Humanidad, en un contexto de globalización y con unos medios que realmente impactan en la comunidad internacional, sin dejar de ponderar también las deficiencias y las limitaciones de convocatorias de este estilo.

Los cristianos debemos contribuir también a la creación pacífica y fraterna de la comunidad de los pueblos (GS 90). El Papa actual, en su Mensaje del Día Mundial de la Paz de 1988, afirmó: «El desafío [que hoy tiene la Doctrina Social de la Iglesia] es el de asegurar una globalización en solidaridad, una globalización sin marginación». Y el 2 de mayo de 2000, en un discurso dirigido a líderes sindicales, dijo: «Una cultura global de la solidaridad ha de equilibrar el proceso de la globalización económica».

De la «proximidad» de todos se deriva la «solidaridad» con todos. Es la actitud social, moral y religiosa de quien percibe, desde la fe en el Dios Creador y Redentor, la interdependencia de todos los factores que integran nuestro mundo. «La determinación firme y perseverante por el bien común, es decir, por el bien de todos, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (SRS 38). La solidaridad fundamental en la creación, en la encarnación y en la unidad del Espíritu se llama «comunión». «Comunión en una misma vida»,

que lleva hasta la misma «comunidad de bienes», tal como la vivió ejemplarmente la primera comunidad cristiana (18).

2.^a La constitución de un nuevo orden económico internacional

Uno de los requisitos esenciales para la justicia y la solidaridad es la exigencia del bien común internacional. Una tarea necesaria, como acabamos de exponer, en el campo de la justicia es denunciar el desarrollo excluyente, que impide que los pueblos subdesarrollados puedan ser los protagonistas de su propio desarrollo.

En la actual economía globalizada se trata de llegar a una integración de las naciones no por la vía de la homogeneización que produce la integración económica sino colaborando en la reducción de los efectos negativos de la globalización, como son el dominio de los más fuertes sobre los más débiles» (*Eclesia in América*, 55). De trabajar a favor de una sociedad en la que la actividad económica no sea la que determine la situación de los seres humanos sino que sea la economía la que se abra a las necesidades humanas. Un ejemplo notable de esta situación es la emigración por razones económicas. Si este fenómeno fuera contemplado con una importante atención internacional y no tanto desde las medidas policiales sino desde la óptica económica y desde el desarrollo de los países pobres, seguramente se lograrían otros resultados.

También es un hecho negativo que está pesando en el contexto actual de globalización la pérdida de las culturas lo-

(18) Cf. Act. 4,42-47; 4,32-35.

cales a favor de esta homogeneización que denuncian los Obispos latinoamericanos.

Para que lleguemos a nuevo orden económico internacional habría que actuar decisivamente sobre uno de los hechos económicos y sociales que están condicionando la vida de los pueblos más pobres: la deuda externa. Las causas de la deuda van más allá de un puro razonamiento económico, forman parte de un problema más amplio, que es la persistencia de la pobreza, a veces extrema, y el surgir de nuevas desigualdades que acompañan el proceso de globalización (19).

Parece urgente un cambio cultural en las sociedades desarrolladas: por una parte, se trataría de hacer memoria de los pueblos empobrecidos en medio de un mundo donde la cultura de la satisfacción es el paradigma del bienestar, y, por otra, realizar una tarea cultural dirigida a la práctica de la austeridad en vez de un consumismo desaforado.

3.^a Un sistema democrático internacional

«La Humanidad, enfrentada a una etapa nueva y más difícil de su auténtico desarrollo, necesita hoy un grado superior de ordenamiento internacional.» (*Sollicitudo rei socialis*, 43.)

El Derecho Internacional es el primer camino para lograr la justicia y la paz en la sociedad actual:

«Es preciso que la Organización de las Naciones Unidas se eleve cada vez más de la fría condición de institución de

(19) Mensaje de la paz, 1998, 4.

tipo administrativo a la de ser centro moral, en el que todas las naciones del mundo se sientan en su casa, desarrollando la conciencia común de ser, por así decir, una «familia de naciones» (20).

La *civilización del amor* necesita como paso previo a la consecución de la justicia el *respeto a la legalidad*. A veces los mejores deseos y proyectos que se ponen en marcha en los organismos internacionales y en beneficio de poblaciones pobres y sin recursos de ningún tipo chocan con corrupciones, prácticas que ignoran la justicia y la verdad. Situaciones que afectan muy negativamente a la defensa de derechos básicos...

Son los gestores del bien común los que tienen una grave responsabilidad para lograr que se consiga una adecuada administración de la justicia en la gestión de los bienes del pueblo... Es más, «el uso fraudulento del dinero público penaliza sobre todo a los pobres, que son los primeros en sufrir la privación de los servicios básicos indispensables para el desarrollo de la persona» (*Mensaje de la paz*, 1998, 5).

Renovar las bases de un Nuevo Orden Internacional basado no en la fuerza sino en el Derecho y la solidaridad es el cometido primero de una comunidad internacional democrática. Para ello sería necesario restablecer el Derecho Internacional (21) y el papel de la ONU.

Ahora bien, la Organización de la comunidad internacional no tendrá un nexo y una relación profunda moral si no está basada en un amor que nos hace corresponsables y en el cual

(20) Discurso ante la Asamblea General de Naciones Unidas, Nueva York (5 de octubre de 1995), 14.

(21) Mensaje de Juan Pablo II en la Jornada Mundial por la Paz, 2004.

los cristianos estamos llamados a ser testigos de ese amor yendo aún más allá de la justicia:

«El cristiano sabe que el amor es el motivo por el cual Dios entra en relación con el hombre. Es también el amor lo que Él espera como respuesta del hombre. Por eso el amor es la forma más alta y más noble de relación de los seres humanos entre sí. El amor debe animar, pues, todos los ámbitos de la vida humana, extendiéndose igualmente al orden internacional. Sólo una Humanidad en la que reine la “civilización del amor” podrá gozar de una paz auténtica y duradera» (Mensaje de la Paz, 2004, 10).

8. TESTIGOS MÁS QUE MAESTROS

La llamada a evangelizar desde una civilización del amor requiere no sólo un nuevo estilo y una atenta lectura a los nuevos datos que nos ofrece la cultura secularista e insolidaria, es necesaria una nueva antropología también para los evangelizadores:

«El hombre contemporáneo cree más a los testigos que a los maestros, cree más en la experiencia que en la doctrina, en la vida y en los hechos que en las teorías. El testimonio de vida cristiana es la primera e insustituible forma de la misión (y) ... la primera forma de testimonio es la vida misma del misionero, la de la familia cristiana y de la comunidad eclesial, que hace visible un nuevo modo de comportarse» (R.M. n.º 42).

El evangelizador da testimonio de un nuevo momento en la Historia, es el tiempo del Espíritu. Decía Juan Pablo II en la meditación mariana del *Regina caeli*: «El evangelio de la cari-

dad es la gran profecía de nuestro tiempo. Es el lenguaje de la evangelización que perciben de forma más inmediata también quienes aún no conocen a Cristo, el cual está presente en el hermano necesitado» (22).

¿Cuál es la aportación específica que los cristianos están llamados a dar? A la luz del Evangelio, los cristianos deben testimoniar el mandamiento supremo del amor: «El amor a los hermanos deriva del amor a Dios y sólo puede alcanzar su plenitud en quien vive el amor a Dios. La filantropía, por más digna de alabanza que sea, nada puede hacer ante algunas miserias humanas» (*ibíd.*). Esta es la razón fundamental del voluntariado cristiano. El mundo del voluntariado tiene que vivir esta exigencia apostólica, si no fuera así no cumplirían su misión evangelizadora de ser «sal de la tierra» y «luz del mundo» (cf. Mt 5,12-13).

Unidos a todos los hombres

Los cristianos para caminar hacia la búsqueda de una civilización del amor debemos unirnos en un esfuerzo común con todos los hombres y todas las religiones. Por ello debemos hacer nuestro propio examen de conciencia a favor de la unidad. Algunos obstáculos se dan en el camino que impiden una globalización de la solidaridad. A veces las ofertas de fe han manipulado las necesidades humanas, con lo que supone de contrasigno de cara al compromiso con los pobres.

(22) «La cultura de la solidaridad y la civilización del amor». *Regina caeli*, Meditación mariana del Papa Juan Pablo II en el domingo 16 de mayo de 2002.

DIMENSIÓN PRÁCTICA

DE LA CARIDAD POLÍTICA.

ALGUNAS CONSIDERACIONES

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

Instituto Social León XIII.
Madrid

A LA «CARIDAD POLÍTICA» DESDE LA «JUSTICIA SOCIAL»

«Justicia social» es una expresión que tiene una fuerte carga de emotividad a la vez que es de fácil evaporación por la extensión de su significado. En el siglo pasado fue acuñada la expresión «justicia social». Aunque por naturaleza la justicia es social en sí misma, ya que su misión consiste en impedir los obstáculos al bien común y facilitar aquello que lo favorezca y lo desarrolle.

Es posible que fuera aceptado el uso del nuevo constructo por la pretensión de superar la pérdida de sentido que tuvo la justicia legal en relación con el bien común. Está admitido que la justicia particular recae sobre el aspecto distributivo (impuestos, redistribución de cargas y de ganancias...), pero respecto a la justicia social la opinión general no es tan unánime. Los debates teóricos, buscando precisar los contenidos del concepto, fueron abundantes. La sedimentación de este debate nos ha dejado como resultado final la identificación de la justicia social con las tres dimensiones de la justicia general (legal, distributiva y conmutativa), pero resaltando los aspectos socio-económicos que se implican en cualquiera de sus facetas.

También ha influido el paso que la sociedad ha dado, desde una situación estamental y de poca movilidad a otra más evolutiva y dinámica, por el progreso en general y especialmente por el científico-técnico, sin que haya implicado a esta nueva sociedad en un progreso ético generalizado. Tanto el liberalismo como los totalitarismos han creado sistemas sociales cuyas injusticias han demandado más «justicia social». La amistad, que lleva a la colaboración entre los hombres, la fraternidad, que explica el fondo religioso originario y la solidaridad, como forma concreta de caridad, han sido el alma que necesitaba la «justicia social».

De atrás venía la «teología de la limosna», que teóricamente fue desacreditada por la fuerza arrolladora y superadora que se ofrecía e imponía en nombre de la bandera de la justicia. Pero las relaciones entre las personas no sólo son de carácter intersubjetivo sino también comunitario y socializado y la remodelación doctrinal también se hacía inevitable. Es aquí donde aparece la «caridad social» como expresión actualizada de unas relaciones correctas —y no antitéticas— entre la justicia y la caridad (1).

(1) La acción caritativa de la limosna es insuficiente si no va acompañada por un «amor militante». Amor como sinónimo de caridad y militancia como referencia a la política, articulados debidamente dan como resultado un «amor militante», íntimamente ligado con la «caridad política». Son expresiones que abarcan toda la realidad humana, que no se conforman con los servicios asistenciales, que piden intervención contra las causas de la injusticia. METZ, Johann Baptist. *Más allá de la religión burguesa*. Sígueme. Salamanca, 1982, pág. 17.

CONFIGURACIÓN DEL CONCEPTO «CARIDAD POLÍTICA»

Aunque la vertiente política de la caridad no ha sido inventada por la teología moderna (2), se puede describir un itinerario para recorrer la reciente trayectoria de la reformulación del concepto «caridad política» en el magisterio más reciente de la Iglesia:

- León XIII habló de la presencia activa de los cristianos en la vida social y política, como forma de vivir la caridad.
- Benedicto XV insistió en la caridad como fuerza motriz que obliga a practicar la justicia y a eliminar las desigualdades.
- Pío XI señaló la dimensión política, económica y estructural de la caridad, a la que asignaba la misión de infundir alma a las instituciones y a las leyes existentes, para llevarlas a su grado máximo de perfección porque la sola justicia no basta. Utilizó ya expresamente el término «caridad social» y anteriormente había hablado de «caridad política».

(2) La reciente teología, sobre todo de la liberación, ha destacado su carácter «político», superando la dicotomía caridad/justicia, acentuando la dimensión teológica del compromiso de los cristianos en el mundo y asignándole a la praxis cristiana: la desprivatización de la moral cristiana, el carácter transformador del amor y un carácter «meta-temporal y meta-estratégico a la doctrina cristiana». Cfr. GONZÁLES MONTES, Adolfo. *Teología política contemporánea*. «Historia y Sistemas». Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, 347 págs.

- Su sucesor, Pío XII, conectó las dimensiones jurídica y democrática de la caridad, negando la existencia de una verdadera disyuntiva entre el amor y el derecho.
- Juan XXIII pedía la verdad como fundamento, la justicia como objetivo y el amor como elemento dinamizador de la sociedad democrática.
- El Vaticano II sintetizaba, especialmente en *GS*, en *DH* y en *AA* las relaciones entre la caridad («política») y la ética para construir un mundo más acorde con el designio divino y una sociedad que esté, más todavía, al servicio del desarrollo pleno de las personas. Dignificando la política, valorando el apostolado de los seglares y reconociendo la función de la sociedad, de la autoridad y de la conciencia personal (3).
- Pablo VI se encargó de subrayar la caridad, con sus aplicaciones de complementariedad, reciprocidad e igualdad, a la comunión universal de los hombres y de los pueblos.

(3) Para este trabajo utilizo las siguientes abreviaciones:

- *AA. Apostolicam Actuositatem.*
- *CA. Centesimus Annus.*
- *DH. Dignitatis Humanae.*
- *GS. Gaudium et Spes.*
- *LC. Libertas Conscientiae.*
- *MM. Mater et Magistra.*
- *OA. Octogesima Adveniens.*
- *Orientaciones.* Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia
- *PP. Populorum Progressio.*
- *PT. Pacem in Terris.*
- *RH. Redemptor Hominis.*
- *SP. Summi Pontificatus.*
- *SRS. Sollicitudo Rei Socialis.*

- Juan Pablo II ha colocado en el centro de la vida cristiana a la caridad (4), como dueña de la llave que abre a los cristianos los espacios de la política, de la economía, de la educación, de las decisiones temporales autónomas...
- Podemos mencionar también la elaboración-definición que hacen los obispos españoles para enjuiciar cuestiones sociales no tan recientes, aunque algunas de ellas todavía persistan. Dicen que «la vida teológica del cristiano tiene una dimensión social y aun política que nace de la fe en el Dios verdadero, creador y salvador del hombre y de la Creación entera. Esta dimensión afecta al ejercicio de las virtudes cristianas o, lo que es lo mismo, al dinamismo entero de la vida cristiana. Desde esta perspectiva adquiere toda su nobleza y dignidad la dimensión social y política de la caridad. Se trata del amor eficaz a las personas, que se actualiza en la prosecución del bien común de la sociedad. Con lo que entendemos por «caridad política» no se trata sólo ni principalmente de suplir las deficiencias de la justicia, aunque en ocasiones sea necesario hacerlo. Ni mucho menos se trata de encubrir con una supuesta caridad las injusticias de un orden establecido y asentado en profundas raíces de dominación o explotación. Se trata más bien de un compromiso activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo justo y más fraterno, con especial atención a las necesidades de los más pobres» (*Los católicos en la vida pública*, 22-IV-1986, nn. 60-61).

(4) Cfr: JUAN PABLO II. Pueden consultarse, entre otros documentos, los siguientes: *Familiaris consortio* (22-11-81). *Christifideles laici* (30-12-88). *Mulieris dignitatem* (15-8-88). PPC. Madrid.

Abordar ahora el tema de la «caridad política» es situarse en una realidad próxima. No se trata de una actividad propia de tiempos pasados, en los que la sociedad estaba regida por sistemas políticos confesionales, el último de los cuales aún colee entre nosotros en la añoranza nacional-católica. Se trata más bien de una tarea que exige un planteamiento preciso, porque los sistemas políticos ahora no viven las amenazas de la «guerra fría», de la coexistencia pacífica o de la distensión entre los bloques sino en la globalización de los elementos sociales positivos y negativos. Y además requiere tener en cuenta la dimensión específica creyente, en su intento de ofrecer a la sociedad un arco sólido que vaya desde ese hombre situado en la orilla del camino hasta aquel otro que se sitúa en el ejercicio del poder, pasando por el grupo más numeroso de la gente hombre normal, que hace avanzar a la sociedad, cuando se esfuerza por configurar otra realidad, a base de sortear dificultades de tipo económico, social y cultural (5).

Algunos —no cristianos y también a veces cristianos— siguen empeñados en negar espacio propio a esta preocupación, en todas o en algunas de sus múltiples dimensiones y manifestaciones. A otros una reflexión sobre la caridad política puede parecerles novedosa y un tanto forzada. En realidad es mucho más que apariencia y novedad. Al mundo postbloques, postmoderno e incluso postcristiano no le sobra una oferta para la moral política desde la dimensión teórica de la antropología cristiana. Si la elaboración es coherente puede facilitar

(5) Para Bruno FORTE, «el ejercicio de la caridad política se presenta como una forma elevada y exigente de la vocación de la Iglesia al servicio, sin que deba confundirse de ningún modo con un uso instrumental del poder espiritual a fin de conseguir o mantener un poder mundano». FORTE, Bruno. *La Iglesia de la Trinidad*. Sígueme. Salamanca, 1996, pág. 347.

que muchos descubran, recuperen y confirmen el valor vital y la fuerza social de la fe para construir la propia realidad existencial y una sociedad más integradora de las múltiples capacidades de las personas (6).

La caridad política, que nace en el momento mismo en el que se acepta la perspectiva veterotestamentaria de la persona humana como icono de Dios y que se clausura con el ciclo neotestamentario, es todo un proceso que constituye a la persona en una «realidad de relación», con un Dios-Creador de quien se siente legítimamente hijo; con un Dios-Jesús, que pasa «haciendo el bien» y pide como prueba de la calidad de la fe la preocupación por construir una sociedad más acorde con la dimensión propia de hermano; con un Dios-Espíritu que mueve, de manera inagotable y siempre recreadora, el espíritu y la materia que hay en las multiformes dimensiones de la vida (7).

En otras palabras: encarnar, promover y defender los valores humanos y cristianos es tarea común de cada cristiano. Se puede discrepar en el camino a seguir o en los medios a emplear para lograr la meta —los cristianos también disfrutaban de libertad en materia política—, pero su opción de fe debe coincidir con una imagen de Dios, del hombre y del mundo que se desprende del Evangelio. Las diferencias entre ellos pueden darse en la elección de los caminos pero no en la meta.

(6) Cfr: LUCIANI, Alfredo. *La carità politica*. San Paolo. Milano, 1994, 470 págs. También a GARCÍA LUCIO, Arturo. «La caridad política: motor del compromiso social». *CORINTIOS XIII*. 86 (1998) 43-68.

(7) Cfr: RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Creación, gracia, salvación*. Sal Terrae. Santander, 1993, 143 págs.

Exigencias genéricas de la caridad política

La caridad política entiende que el hombre está llamado a participar de la verdad y del bien que es Dios mismo. Por eso es incomprensible un empeño por el desarrollo que no observa ni respeta la dignidad única de esa imagen. En otras palabras, la verdadera caridad política debe fundarse en el amor a Dios y al prójimo y favorecer las relaciones entre los individuos y las sociedades. Esta es la «civilización del amor», de la que hablaba con frecuencia el Papa Pablo VI (Cfr. *SRS*, 33).

La caridad política implica autodominio, antialienación y solución de necesidades, en cuanto que invita al hombre a trascenderse a sí mismo y a vivir la experiencia de la autodonación y lo empuja a formar una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios. Supera la alienación de la sociedad si ésta, en su manera de organizarse, de producir y de consumir, facilita la realización de esa donación y la formación de estilos de vida de solidaridad interpersonal (Cfr. *CA*, 41c).

La dignidad de la persona tiene en su dimensión social una eficacia operativa. El pensamiento que la estudia elabora progresivamente un itinerario histórico de los derechos humanos. Éstos se formulan con experiencias sociológicas, culturales, políticas e históricas y se van concretando, con muchos altibajos, dificultades y equivocaciones hasta su positivación jurídica que sólo históricamente se ha dado, en sus comienzos, dentro del contexto de una cultura cristiana. De hecho no encontramos nada parecido en otras culturas, fuera del cristianismo (Islam, Oriente, culturas africana o precolombinas).

La sociedad alcanzará la plenitud de su desarrollo cuando cada uno, sin excepción, considere a los demás como otro yo y cuide primeramente de la vida que les corresponde y de los medios que necesitan para vivirla dignamente. A partir de aquí se derivan cuestiones sociales como los derechos de las personas, la tensión persona-sociedad, la relación bien común-autoridad, la solidaridad y subsidiariedad en la vida económico-social, la participación en la política y el destino universal de los bienes.

La Iglesia, continuadora del acompañamiento del Dios Trino a los grupos humanos, se expresa en tres dimensiones: la reflexiva, que utiliza la razón para poner en funcionamiento los aspectos teóricos; la histórica, que mira el acontecer humano para medir ahí la distancia moral que hay entre lo que debe ser y lo que en realidad es, y la dimensión práctica, para cohesionar la teoría y la realidad, mediante una decisión interventora que influya sobre ambos polos (8).

Estos previos, de carácter más bien epistemológico, nos van a servir para trazar el mapa de nuestro tema directamente. El concepto de caridad política contiene unos principios del orden social que son aplicables a dicho campo mediante el ejercicio de la caridad teológica, que es eje central en cualquiera de las vertientes de la teología, incluida la moral.

(8) Cfr. *Orientaciones* (nn. 29, 47, 54). Juan Pablo II dijo en Puebla (13-5-81) que «la doctrina social, como toda realidad viviente, se compone de elementos contingentes que permiten su evolución y su desarrollo en sintonía con las urgencias de los problemas cambiantes, sin disminuir la estabilidad y la certeza en los principios y en las normas fundamentales». *Eclesial*, 2.031 (1981), 9.

La caridad en una sociedad políticamente organizada

Partiendo de las raíces bíblicas y de las primeras elaboraciones de los Santos Padres (9), entre los que descuella en la materia San Agustín, y siguiendo con el posterior desarrollo del pensamiento medieval y su prolongación en la teología salmanticense del siglo XVI, se fue delineando una visión del hombre en todos los niveles de la sociedad. Después la comodidad institucional del sistema absolutista se vino abajo y a partir de las revoluciones modernas, los católicos tuvieron que introducir una dinámica social teórica y práctica nueva que León XIII oficializó, en su esfuerzo por actualizar y enriquecer ese patrimonio secular que encuentra y ofrece respuestas de inspiración cristiana a los nuevos problemas que traen consigo las grandes revoluciones (cultural, social, económica y política) de los últimos siglos, y las nuevas estructuras que han originado.

El orden natural, establecido por Dios también en las relaciones entre hombres y entre sociedades humanas, es mutable y aleatorio en su aplicación, mas no por ello pierde el valor universal, absoluto e inmutable que lo conecta con la ley de Dios, impresa en la conciencia humana. Porque, como dice el texto original italiano de *PT*. «el orden entre los seres humanos en la convivencia es de naturaleza moral» (36). Por eso dicho orden se funda sobre la verdad, la justicia, el amor y la libertad, que son principios o valores morales absolutos e inmutables.

(9) Cfr. JUAN PABLO II. Los Padres de la Iglesia. «Documentos Pontificios del Papa _____». [RACZKIEWICZ, Marek. Selección e introducción de]. El Perpetuo Socorro. Madrid, 2002., 228 págs.; DATTRINO. Lorenzo. *Creata a immagine di Dio*. «La dignità dell' uomo nel pensiero dei Padri». Lateran Univertsiy Press. Roma, 2003, 39 págs.; FROSINI, Giordano. *Il pensiero sociale dei Padri. Queriniana*. Brescia, 1996, 174 págs.

En contraste con este orden del universo aparece el desorden que reina entre los individuos y entre los pueblos, «como si las relaciones que entre ellos existen no pudieran regirse más que por la fuerza» (PT, 4). Sin embargo, la caridad política es un deber primordial y permanente para la Iglesia y para sus miembros que, para vivirla, deben «escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que acomodándose a cada generación pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la Humanidad» (GS, 4) en virtud de su carácter práctico y dinámico, capaz de inspirar e impulsar un orden social acorde, en la medida de lo posible, con la fe cristiana.

La caridad política permite, además de ser formulada, lograr aplicaciones y llegar a consecuencias y decisiones responsables, pero no uniformes, en la vida social. Aunque se pierda con ella en evidencia lo que ganan en autonomía la persona y las realidades socio-históricas, de acuerdo con la tradición y la idiosincrasia de cada pueblo. Así su esencia irreductible admite muchas formas y circunstancias que aparecen en el momento en el que se toman decisiones jurídicas, económicas, administrativas, culturales, etc.

El alcance antropológico del hombre-persona, en cuanto sujeto y centro de la sociedad, se muestra en sus estructuras, organizaciones, funciones y condiciones económicas y culturales que permiten al mayor número posible de personas satisfacer sus legítimas aspiraciones de perfección y felicidad. Por esta razón las esclavitudes, explotaciones y manipulaciones que perjudican a los hombres, en el campo político, económico, cultural, ideológico y biológico, son incompatibles con el ejercicio de la caridad política que se hace presente en la defensa o en la promoción de la dignidad humana (Cfr: Puebla, III, 7; GS, 26-29; *Orientaciones*, 31).

La caridad en una Iglesia socialmente encarnada

Cristo, ofrecido por la Iglesia al mundo como el camino que ha de recorrer el hombre, manifiesta así el itinerario que han de transitar tanto la Iglesia como cada uno de sus miembros, sea viviendo asociadamente o de forma individualizada la fe en el mundo contemporáneo. No es posible vivir la fe de espaldas a los Derechos del hombre y sin vivificar la codificación que los transcriba o negando el impulso que genera el Espíritu para acciones de corto y de largo alcance. No se puede planificar la misión de la Iglesia al margen de la suerte del hombre, que es la preocupación preferente de Cristo Jesús (Cfr RH, 13-14 y 17-18).

Actualmente la fuerza de las ideologías políticas vigentes se agota pero se vislumbran otras a las que el creyente debe aportar inspiración profunda y fuerza dinámica para que busquen soluciones adecuadas a los nuevos problemas sociales. Porque, aunque no le corresponda a la Iglesia aportar propuestas de naturaleza técnica en el orden económico-político, no por ello está eximida de invitar a una revisión moral constante de los sistemas organizados, exigiendo como metro el criterio de la dignidad de la persona humana.

En el siglo que acaba de cerrarse, la Iglesia y el mundo han dispuesto de una gama amplia de teorías humanas y sociales sobre el hombre y su historia. Nos pueden servir para recordar la experiencias positivas y negativas que su aplicación ha generado. Pero contraponer promoción humana y proyecto de Dios sobre la Humanidad es provocar una distorsión, nacida de esa mentalidad que ignora «la verdad sobre Dios y la verdad sobre el hombre, los derechos de Dios y los derechos del hombre» (*Santo Domingo*, 13).

Aspectos negativos del mundo político y económico llevaron a la Primera Guerra Mundial y a la primera gran crisis de la economía de los años veinte. Los excesos liberales tuvieron como una de sus consecuencias la aparición de regímenes totalitarios, que sacrificaban a la persona en aras de la raza, de la nación, de la clase y del Estado, en vez de respetarla.

Durante y tras la Segunda Guerra Mundial, con graves secuelas negativas de tipo material, moral y espiritual, se ofreció la posibilidad de construir un nuevo orden nacional e internacional, fundado en el valor de la persona y de sus derechos fundamentales. Después el desarrollo del Primer Mundo ha desembocado en la despersonalización y en la creciente absorción de la persona y de las organizaciones sociales por el Estado moderno, hasta terminar en pura asistencia, igualmente despersonalizada (Cfr. CA, 48).

Ahora se intenta instalar en la sociedad un vacío moral y religioso, de color agnóstico y alienante, donde estén ausentes los valores, se instale el oportunismo y esté latente una violencia de nuevo talante. Son realidades que interpelan a la conciencia humana y cristiana; son intentos que, al considerar al hombre como simple elemento del organismo social y no como una persona, caen en un «error antropológico» y organizan la convivencia social incluyendo en el actual sistema ético-cultural, como aspecto fundamental, el «consumismo» frente a la «demanda de calidad». Se dejan guiar por una imagen parcial y alienada de hombre que ignora la «ecología ambiental y humana» y que destruye el ambiente humano, tratando al planeta tierra como si careciera de fisonomía y destino asignados por Dios.

Frente a ese estilo social la caridad política azuza a la conciencia para que mantenga viva la excelsa dignidad del ser hu-

mano y de su centralidad social. Por eso pide que los derechos, principalmente los económicos y sociales, se extiendan ya hasta la esfera política y cultural; que también la mujer sea sujeto de la liberación y de promoción humana en la vida doméstica y en la vida pública, porque le pertenecen derechos y obligaciones como persona humana que es (10).

Pero la caridad política alcanza también a la emancipación de los pueblos y a la organización de su convivencia, hasta lograr una total transformación social y política de la comunidad supranacional, porque es para todos el derecho a vivir la libertad, a construir una cosmovisión propia y a organizar la vida política, por corresponderles la dignidad natural, la igualdad y la autonomía en interdependencia (11).

Dos polos de atracción para la caridad políticas: la autoridad y los súbditos.

La libertad civil lleva aneja la necesaria libertad de la persona humana ante los poderes constituidos, que alcanza el ámbito de lo sagrado en la medida en que a él se subordinan. Aunque «toda autoridad viene de Dios», no por eso escapa al control de las leyes civiles o se inhibe irrespetuosa ante ellas. La vida pública tiene que expresar externamente —Estado de

(10) Cfr. MACCIOCCHI, María Antonietta; *et alii*. *Le donne secondo Wojtyła*. «Ventinove chiavi di lettura della 'Mulieris dignitatem'». Paoline. Roma, 1992, 419 págs. [Hay traducción española].

(11) Cfr. CONSEJO PONTIFICIO «JUSTICIA Y PAZ». *Juan Pablo II y la familia de los pueblos*. «El Santo Padre al Cuerpo Diplomático (1978-2002)». Librería Editrice Vaticana. Ciudad del Vaticano. 2002. 325 págs. Tb.: GARCÍA MAGÁN, Francisco César. *Derechos de los pueblos y naciones*. «Un ámbito de diálogo entre el Derecho Internacional y el Magisterio de Juan Pablo II». Pontificia Università Lateranense. Roma, 1998, 191 págs. [Bibliografía, págs. 171-188.]

Derecho— la dimensión de la intimidad del ser humano, creando un ambiente que le ayude a ser él mismo, apoye su debilidad y frene su arrogancia. El progreso técnico o económico no son suficientes en sí mismos para dar a la vida pública la conciencia de la justicia y de la paz (GS, 19-21).

Hay un aspecto negativo en la sociabilidad humana que la caridad política no puede olvidar. El hombre, cuando se niega a reconocer a Dios rompe la debida subordinación a su fin último, y también rompe las relaciones con los demás y con el resto de la Creación. Así se explica que la vida individual y colectiva pueda parecer en ocasiones como «la suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo, [que] parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar». Tales factores negativos son las «estructuras de pecado (...que) están unidas siempre a actos concretos de las personas (...) y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres» (SRS, 36).

También insiste en esta dimensión otro texto importante: «Ahora bien, la Iglesia, cuando habla de situaciones de pecado o denuncia como pecados sociales determinadas situaciones o comportamientos colectivos de grupos sociales más o menos amplios, o hasta de enteras naciones y bloques de naciones, sabe y proclama que estos casos de pecado social son el fruto, la acumulación y la concentración de muchos pecados personales. Se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mun-

do, y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior: Por lo tanto, las verdaderas responsabilidades son de las personas. Una situación —como una institución, una estructura, una sociedad— no es, de suyo, sujeto de actos morales; por lo tanto, no puede ser buena o mala en sí misma». (*Reconciliatio et poenitentia* [2 de diciembre de 1984], 16).

En este análisis genérico de orden religioso conviene destacar dos estructuras: «el afán de ganancia exclusiva, por una parte, y por otra, la sed de poder, con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad (... y) nos hallamos ante la absolutización de actitudes humanas, con todas sus posibles consecuencias». De hecho ambas actitudes van «indisolublemente unidas, tanto si predomina la una como la otra» y pueden afectar por igual a las naciones y a las potencias económicas y militares. Descubrir las estructuras de pecado es otra forma de caridad política que insiste en la distorsión que supone dar la primacía a las estructuras sociales y no a las personas (Cfr. *SRS*, 36; *LC*, 75, y *Catecismo*, 1878-1889).

La tensión entre socialización y personalización aumenta en el Estado moderno, transformado en una máquina administrativa gigantesca que invade todos los sectores de la vida. Eso pone al hombre en un estado de temor y de angustia (12). El bien común, como «conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (*GS*, 26), constitu-

(12) Cfr. *La máquina del tiempo y otros relatos* y a *La historia de Plattner y otras narraciones* (Valdemar; Madrid, 2001), de G. WELLS. También, de George ORWELL: *Rebelión en la granja*, escrita en 1945. 1984, escrita en 1949. (Ambas en Ed. Destino, Barcelona, 2002). *Escritos* (1940-1948). «Literatura y política» (Octaedro, Barcelona, 2001).

ye el fundamento del orden socio-político, al que orienta y regula en la construcción de una vida social más justa.

Para que el bien común permita a los ciudadanos que desarrollen plenamente su perfección, la caridad política se esfuerza por destacar el sentido humano de la vida social y por capacitar al creyente para que anime las estructuras sociales en su totalidad o en alguno de sus sectores y estimula a realizar profundas transformaciones sociales, siguiendo los criterios que la misma caridad política proporciona. Por esta misma razón la caridad política incluye entre los objetivos de su actividad a los organismos y a las asociaciones intermedias, que dotan de sólida trabazón a la convivencia entre los hombres, en la que encuentren satisfacción los derechos y las obligaciones de la vida social.

A modo de recordatorio, ampliado después por Juan Pablo II (13), la encíclica *Pacem in Terris* habla del

- *derecho a la vida*, como don de Dios, que permite a toda persona participar; con independencia de sus cualidades y de su utilidad social, en cualquiera de las formas en que se organice. Es el derecho más fundamental y supone a los restantes derechos;
- *derecho a la libertad religiosa*, como libertad de conciencia y, por tanto, de dar culto a Dios y de practicar la fe.

(13) El «bien común al que la autoridad sirve en el Estado se realiza plenamente sólo cuando todos los ciudadanos están seguros de sus derechos. Sin esto se llega a la destrucción de la sociedad, a la oposición de los ciudadanos a la autoridad, o también a una situación de opresión, de intimidación, de violencia, de terrorismo, de los que nos han dado bastantes ejemplos los totalitarismos de nuestro siglo. Es así como el principio de los derechos del hombre toca profundamente el sector de la justicia social y se convierte en medida para su verificación fundamental en la vida de los organismos políticos». (*RH*, 17).

- *derecho a la participación en la vida social*, como la necesidad de ser educado para la participación cívica y política. Su carencia es una forma de pobreza. No se puede dar sin el;
- *derecho de asociación*, para formar grupos sociales intermedios;
- *derecho a la participación económica* con el;
- *derecho de iniciativa económica* para todos los miembros de la comunidad política, para poder dar salida a la función social de la propiedad individual y colectiva;
- *derecho de los pueblos a salir de la miseria*, ante la realidad Norte-Sur y frente a la dependencia. Su necesidad brota de la solidaridad y de la exigencia de crear nuevas solidaridades.

Son los gobernantes los que han de defender los derechos y deberes del hombre. En eso consiste su principal misión. Deben «tender a dos cosas: de un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; de otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes» (PT, 60). Entre el contenido intrínseco del bien común y la naturaleza y ejercicio de la autoridad pública, «existe una imprescindible conexión». La promoción del bien común en la sociedad civil «requiere que dicha autoridad pueda lograrlo efectivamente».

La «caridad política» solidariza y subsidia

A la libertad personal, como prerrogativa esencial e irrenunciable, «están íntimamente ligados el principio de solidaridad y el principio de subsidiariedad» (LC, 73). Aquél como

«una virtud humana y cristiana» por la que todos (hombres, grupos, comunidades locales, asociaciones y organizaciones, naciones y continentes) participan en la vida económica, política y cultural, superando el individualismo (14). Éste como complemento de la solidaridad, pues «protege a la persona humana, a las comunidades locales y a los “grupos intermedios” del peligro de perder su legítima autonomía» (QA, 79-80; *Orientaciones*, 38).

Por el primer principio, la aportación de la caridad política consiste en agrandar el bien común de la sociedad a todos los niveles y en oponerse a todas las formas de individualismo social o político. Por el segundo principio la aportación consiste en defender la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de los grupos sociales intermedios en los niveles en los que éstos puedan actuar y en prohibir que nadie pueda sustituir o destruir el espacio que necesita el hombre para ser libre (Cfr. LC, 73).

El agnosticismo moral y religioso carece de fundamento para colocar la ley de solidaridad y caridad humana impuesta por el origen común y por la igual naturaleza racional en todos los hombres. Y el poder totalitario separa de toda relación

(14) Es una virtud cristiana que «tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación. Entonces el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo» (Cfr. SRS, 40b). «Según el principio de solidaridad toda persona, como miembro de la sociedad, está indisolublemente ligada al destino de la misma y, en virtud del Evangelio, al destino de salvación de todos los hombres», dicen las *Orientaciones*..., 38.

con Dios tanto a los individuos como a las sociedades humanas y se autoatribuye una facultad ilimitada de actuar; de omitir o de intervenir; entregándose al capricho o a las meras exigencias circunstanciales y al logro de ciertos bienes particulares (Cfr. *SP*, 28 y 39).

Pero la caridad política prefiere la acción eficaz de la conciencia, que pida:

- *a los individuos*, que activen todas sus posibilidades para conservar los niveles de vida existentes y para superarlos;
- *a los Gobiernos*, que superen el conformismo y las insuficiencias de la iniciativa privada, emprendiendo obras de utilidad general, y que faciliten con consejo y otras ayudas el fomento del trabajo para quienes lo buscan;
- *a cada pueblo*, que desarrolle sus posibilidades y contribuya al progreso de otros pueblos menos dotados.

Como «virtud», la caridad política no puede reducirse a un sentimiento sino que ha de identificarse con la «determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (*SRS*, 38) (15). Esta

(15) El ejercicio de «la solidaridad dentro de cada sociedad es válido sólo cuando sus miembros se reconocen unos a otros como personas. Los que cuentan más, al disponer de una porción mayor de bienes y servicios comunes, han de sentirse responsables de los más débiles, dispuestos a compartir con ellos lo que poseen. Éstos, por su parte, en la misma línea de solidaridad, no deben adoptar una actitud meramente pasiva o destructiva del tejido social y, aunque reivindicando sus legítimos derechos, han de realizar lo que les corresponde, para el bien de todos. Por su parte, los grupos intermedios no han de insistir egoísticamente en sus intereses particulares, sino que deben respetar los intereses de los demás» (*SRS*, 39).

determinación se funda en la firme convicción de que lo que frena el pleno desarrollo es aquel afán de ganancia y aquella sed de poder de que ya se ha hablado (Cfr. SRS, 38).

Hoy, cuando tantos pueblos carecen de medios para entrar «de manera efectiva y humanamente digna en un sistema de empresa» y «son marginados ampliamente» y su dignidad es ignorada e incluso «en ocasiones se trata de eliminarlos de la historia mediante formas coactivas de control demográfico» (CA, 33a) y cuando hay grupos que «viven en ambientes donde la lucha por lo necesario es absolutamente prioritaria» o están «reducidos a condiciones de semiesclavitud», el mismo poder de las ciencias humanas y técnicas adquieren nuevas posibilidades para la promoción de los más pobres, de los que no tienen saberes científicos (Cfr. CA, 33b).

Tampoco son ajenos los mismos países desarrollados donde estas situaciones y condiciones dan lugar al denominado Cuarto Mundo, porque

- hay una baja cualificación profesional, originada por la constante transformación de los medios de producción;
- aumenta el número de los ancianos, de jóvenes inadaptados y de personas con debilidad de carácter e incluso de fuerte situación marginal (Cfr. CA, 33e).

Si estas condiciones «impiden la plena realización» del hombre y son «estructuras concretas de pecado» que obstaculizan esa tarea, corresponde a la caridad política

- «demoler tales estructuras y sustituirlas con formas más auténticas de convivencia [que] es un cometido que exige valentía y paciencia» (CA, 38b);

- «respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado» el hombre;
- cuidar «un urbanismo preocupado por las personas» y por el ambiente de trabajo o «“ecología social” del trabajo» (Cfr. CA, 38a);
- trascender todo ordenamiento de la sociedad hacia la verdad y el bien, superando los condicionamientos que provienen de la estructura social en que se vive, de la educación que se ha recibido y del ambiente moral que se respira (Cfr. CA, 38b);
- eliminar «diversas formas de explotación» que todavía perviven entre nosotros, como, p. e., «cuando los hombres se instrumentalizan mutuamente», «cuando se hacen sordos a las principales y auténticas necesidades» reguladoras de otras, o esclavos de sus instintos y pasiones (Cfr. CA, 41d).

Al aplicarse la caridad política a estas tareas se *obedece a la verdad sobre Dios y sobre el hombre*, primera condición de la libertad (Cfr. CA, 41); se supera el individualismo con un compromiso concreto, en la familia, en una cultura, para que alcance al corazón del hombre, se logra que los medios de comunicación acerquen más a los hombres entre sí y se buscan instrumentos eficaces para la solución de los conflictos, o con la aportación de iniciativas de paz (Cfr. CA, 51).

La caridad política y la sociedad civil

Desde la sociedad las personas van adquiriendo y adoptando unos valores que implican al orden jurídico, a la dimen-

sión racional y a la vida solidaria y libre, que se va concretando y ajustando a las más diversas circunstancias dentro de un determinado sistema político, que por el dinamismo interno de sus miembros, busca solidariamente el bien común en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia (Cfr. GS, 74).

a. En la participación ciudadana

Si la sociedad carece de un pluralismo legítimo por falta de libertad, tiene un problema grave (16). La cultura debe respetar el pluralismo y afirmar la libertad. Ambas se expresan en la creación y funcionamiento de sociedades intermedias, a través de las cuales los ciudadanos participan, como tales, en la vida organizada de la sociedad, hasta integrarlos en unidades superiores (familia, comunidades locales, asociaciones profesionales, regiones, Estados, organismos supranacionales y sociedad universal de pueblos y naciones).

(16) «Los grupos humanos intermedios, los cuerpos profesionales, las minorías de sentido son las articulaciones a través de las cuales los hombres en libertad crean y hacen ofertas de sentido, y por medio de las cuales los individuos se identifican, apoyan y defienden frente a la omnipotencia del Estado. El poder absoluto siempre ha querido anularlas para establecer una relación directa con el individuo, que en su pobreza y debilidad no puede resistirle, o a lo sumo ha creado sus grupos y sindicatos, que son el encubrimiento del mismo poder absoluto del Estado o gobierno con partido único, para adquirir una falsa representatividad democrática. El Estado no puede suplir ni anular la conciencia de los ciudadanos, y para ello tiene que suscitar, defender y fomentar sus articulaciones en libertad, mediante grupos y cuerpos intermedios». GONZÁLEZ de CARDENAL, Olegario. *El poder y la conciencia*. «Rostros personales frente a poderes anónimos». Espasa-Calpe. Madrid, 1985, págs. 36-37.

Esto también reclama una presencia de la caridad política que han de vivir todos sus miembros porque

- favorece que los grupos humanos se transformen «poco a poco en comunidades de participación y de vida» y que se desarrollen en su realidad humana más profunda (Cfr. OA, 47);
- hace a todos los miembros y sectores de la sociedad agentes en la vida socioeconómica, política y cultural, como camino seguro para conseguir un avance en la convivencia humana (Cfr. *Orientaciones*, 40);
- desarrolla en las personas y en los grupos una amplia cultura espiritual que atenderá cuidadosamente la propia responsabilidad y la de los grupos sociales de los que sea miembro.

b) *En la disponibilidad y acceso a los bienes materiales y espirituales*

Pero no puede alcanzarse el sentido de la responsabilidad si no se facilitan al hombre condiciones de vida que le permitan tener conciencia de su propia dignidad y que respondan a su vocación de entrega a Dios y a los demás. Porque la libertad humana, que es incompatible con la extrema necesidad y con una vida demasiado fácil, «se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las multiformes exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en que vive» (GS, 31).

La educación en la participación requiere información sobre los derechos de cada uno y reconocimiento de los deberes con los demás, para evitar un pensamiento y un compor-

tamiento uniformes, ya que la dictadura de los espíritus es la peor de todas las dictaduras (Cfr: OA, 24-25).

La educación en la participación abarca, entre otras, las siguientes dimensiones:

- *Económica* en el trabajo. Especialmente importante es la participación en la empresa, donde, como hombres asociados, cada uno tiene fines y voz propia.
- *Internacional*. Las naciones subdesarrolladas han de hacerse presentes en el concierto mundial, que es un foro real de decisión y, por tanto, de participación (Cfr: SRS, 45 y CA, 33c).
- *Política*. Para acceder al ejercicio responsable de la libertad de modo que, con el desarrollo, se alcance un «sistema social y político que respete las libertades y las favorezca con la participación de todos» (LC, 95). Las diversas formas de participación (pluralismo de instituciones e iniciativas sociales y necesidad de la misma para garantizarlo), aseguran el ejercicio de los derechos del hombre e impiden cualquier tipo de discriminaciones.

Si todo hombre, por sí mismo, tiene el derecho natural y fundamental de usar de los bienes materiales de la tierra, de acuerdo con las formas jurídicas que los pueblos se den, en la práctica la propiedad no puede dañar, sino más bien debe ayudar a hacer posible tal derecho, otorgándole al hombre la posibilidad real de cumplir sus deberes morales y el conjunto de obligaciones y decisiones estables (Cfr: GS, 69). Esto alcanza a las economías.

- *Desarrolladas*. Los particulares y las autoridades, por la comunicación de bienes, han de buscar que otros indi-

viduos y otros pueblos puedan desarrollarse por sí mismos hasta un nivel digno y equitativo.

- *Menos desarrolladas.* En ellas hay algunas costumbres y tradiciones que aseguran a cada miembro los bienes que les son absolutamente necesarios y otras que no lo consiguen o que son una rémora. Éstas hay que abandonarlas o adaptarlas en función de su utilidad.
- *Muy desarrolladas.* Aquí la previsión y la seguridad social pueden contribuir a que se cumpla el destino común asignado por Dios a todos los bienes de toda la tierra.

Tres fuentes para alimentar la vida de la caridad política

Después de pasar revista a aspectos generales y de destacar la importancia y los distintos ámbitos de la caridad política, consideramos tres aspectos concretos para sustentar la caridad política: el del magisterio, encargado de mantener las exigencias evangélicas en el corazón de la ética política; el de cristianos reunidos en torno a grupos con un compromiso religioso concreto y el de cristianos comprometidos personalmente como ciudadanos.

a) *La Iglesia y sus exigencias evangélicas sobre el mundo*

La presencia de la Iglesia en el mundo es una realidad que hoy rechaza cualquier intento de «privatizar» su misión pública (Cfr: GS, 39 y 43). La sociedad civil tolera, a veces acepta y con frecuencia agradece, que la Iglesia manifieste su punto de vista sobre los problemas que se plantean y que intervenga en la solución de los mismos, en la medida de lo posi-

ble (17). No hay en ello ofensa alguna a la auténtica laicidad, si se vive como pluralismo. Y siempre desde su campo específico.

Aquí la caridad política de la Iglesia puede asumir tres formas:

- Un «grito de alerta». En el momento en el que aparezca un peligro o se presente una crisis particularmente grave, como cuando exclamaba Pablo VI «jamás la guerra» (ONU, 1966) recordando la crisis de los misiles y la intervención de Juan XXIII (1962). O ahora con el crecimiento o el agravamiento del terrorismo nacional e internacional.
- «Mensajes» explícitos, que plantean problemas, apelan a las convicciones cristianas y proponen sugerencias para pasar a la acción. Valen mucho precisamente por el esfuerzo de reflexión pastoral que promueven sobre la justicia y la paz (18), sobre los medios de comunicación social (19), sobre las migraciones (20), etc.

(17) La Iglesia siempre ha sido respetuosa colaboradora con un Gobierno legítimo. Este respeto y co-laboración consiste en estimular y apoyar con el Evangelio todo cuanto sea verdadera liberación y en oponerse a lo que, a la luz del Evangelio, es fuerza de esclavitud, mediante ciudadanos cristianos, dentro de las distintas opciones e instituciones sociales y políticas. Pero eso sin que la Iglesia renuncie a su derecho de hablar oficialmente cuando algunas circunstancias así lo exijan.

(18) Cfr. PABLO VI y JUAN PABLO II. *Mensajes para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz* (1968-1998). PPC. Madrid, 1998, 494 págs. [Contiene bibliografía, págs. 473-485.]

(19) SERRANO OCEJA, José Francisco. (Ed.). *Los obispos españoles y las Comunicaciones Sociales*. «Mensajes de la Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social a lo largo de su historia». EDICE. Madrid, 2000, 188 págs.

(20) Cfr. CORINTIOS XIII. *Migraciones, pluralismo social e interculturalidad*. «Retos para la Doctrina Social de la Iglesia. XII Curso de Formación

- Grandes textos para argumentar y profundizar, como son las encíclicas pontificias, ciertos textos de las Congregaciones Romanas y las intervenciones de los Episcopados nacionales y regionales. Son un conjunto doctrinal que origina un *corpus* especialmente consistente (21).

Durante siglos fe sobrenatural y ética natural se han fundido en un mismo tratado, sin hacer demasiadas distinciones entre el origen revelado o racional de las prescripciones. El Concilio (22) subrayó que «a todo el pueblo de Dios» le atañe interpretar los signos de los tiempos, «en particular a los pastores y a los teólogos» (GS, 44 y 11). Pero ahora a la Iglesia no le cabe pronunciar «una palabra única» frente a situaciones tan distintas del mundo sino llamar al «discernimiento ético» de cada uno. No se trata de prohibir sino de consultar sobre la viabilidad ética de cuestiones que la caridad política sitúa no sólo en el ámbito político, económico y cultural, sino también en el científico,

de Doctrina Social de la Iglesia», 103 (jul.-sep. 2002), 489 págs. *Documentación Social* Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada. *El desafío de las migraciones*. 121 (oct.-dic. 2000), 343 págs. [Contiene bibliografía, págs. 329-343.]

(21) Cfr. GUERRERO [MARTÍNEZ], Fernando (Dir.). *Magisterio Pontificio Contemporáneo*, El. Vol. II: «Evangelización. Familia, Educación. Orden socio-político». BAC. Madrid, 1992, 1039 págs.

(22) La reflexión conciliar ha precisado mejor el carácter peculiar de la intervención cristiana en el campo moral: la fe revelada confiere sentido escatológico a toda la actividad humana, quedando sin enjuiciar «la autonomía de las realidades terrenas» (GS, 36) y en vez de exigir una «doctrina» totalizante, que mezcla fe y «naturaleza», busca una «coherencia» entre la conversión a los valores de Reino de los Cielos y la ética de la vida cotidiana, sin sacralizar el resultado.

(especialmente hoy en el núcleo que atañe a lo familiar en la sexualidad y la bioética) (23).

Entre los miedos morales hoy tenemos uno destacado que recae sobre el ámbito de la libertad en la vida política. Es oportuno mantener aquí abierto el diálogo entre la virtud de la caridad y el mundo de la praxis. El cristiano encontrará siempre en la caridad política una manera de actuar dentro de la Iglesia de la que se siente partícipe filial y con una preocupación por dialogar con el mundo, que le permita analizar bien los signos de los tiempos y realizar mejor su labor, dando testimonio del amor cristiano en el corazón de su mundo.

b) Grupos con compromiso religioso concreto

De las dos situaciones en las que hoy encontremos a los cristianos en cuanto tales, trabajando en y por el mundo, ahora consideramos una, la que los agrupa, por un lado, manteniendo una específica relación con la Iglesia, y por otro, relacionándose con la comunidad política, sin que estén delimitadas totalmente las características de tales relaciones.

En esta primera situación la exigencia de la caridad política consiste en conservar una coherencia indiscutible entre los valores evangélicos que tienen asumidos sus miembros, las op-

(23) «Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pro-nun-ciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la Historia, especialmente en esta era industrial» (OA, 4).

ciones políticas existentes y la promoción que pretenden realizar a favor de los hombres.

En ella los cristianos se asocian de manera libre y con independencia de la jerarquía eclesiástica para desarrollar una actividad profana en la sociedad, trátase de medios de comunicación, de servicios al Tercer Mundo, de actividades empresariales, de asuntos educativos, de sindicalismo e incluso de partidos políticos. En estas instituciones «temporales» sus miembros no comprometen a la Iglesia como tal, porque ser «cristiano» no significa ser «confesional». Tampoco renuncian a darle un sentido cristiano a la tarea en que se ocupan. Por eso las tesis que defiendan, las enseñanzas que propongan o los modelos científicos que construyan no son artículos de fe. Corresponde a cada cristiano y a cada ciudadano respetar la diversidad en estos campos y evitar los sectarismos.

Cristianos e instituciones de este tipo las ha habido siempre en la Historia y han desempeñado un papel activo al servicio de la sociedad. Han servido para asegurar cierta «visibilidad» de la Iglesia y le han permitido ofrecer un «testimonio profético», que han querido que sea estimulante para los miembros de la sociedad civil.

Es importante que estas asociaciones se comporten de manera coherente con la fe que profesan sus miembros. Las tesis políticas y su praxis no pueden estar en contradicción con los valores evangélicos de quienes las sostienen o con el servicio o el testimonio que pretenden ofrecer. La voluntad de poder, de permanecer en él o de triunfar, etc., no puede mantenerse «a cualquier precio».

Hay una segunda modalidad asociativa, como «laicado organizado». En ésta hay que tener muy presente que sus miem-

bros están muy cercanos a la institución eclesiástica. El grado de esa aproximación lo da la fuerza religiosa que los mueve como grupo y la naturaleza de su compromiso. Destinados originariamente a la defensa de la Iglesia y al desarrollo de su acción social, se han convertido después en instrumentos privilegiados para evangelizar un mundo que parece alejarse de la fe en Jesús y de los valores de su Evangelio. Por eso estos grupos se sienten directamente dependientes de la jerarquía eclesiástica, que los llama a cooperar en la misión apostólica de la Iglesia.

Recientemente estos grupos quieren promover el compromiso social de sus miembros sin comprometerse directamente como tales grupos. Pero a veces ellos se consideran como un referente de la Iglesia y en ellos convergen cristianos que han realizado opciones diferentes e incluso a veces contrapuestas. Eso implica en algunos momentos dificultades, especialmente en tiempos de acentuada ideologización obrera, estudiantil, política, etc.

Pero no se puede hacer de esta dificultad un pretexto para eliminar estos grupos de apostolado ni para que se refugien en posturas de falsa espiritualidad. La adopción de tales posiciones significaría negar al mundo la presencia de una Iglesia que tiene el encargo de proclamar la salvación a los hombres de este mundo.

c) *El compromiso individual y personal de los cristianos como ciudadanos*

En esta otra situación la primera exigencia de la caridad política es la de conservar una coherencia personal indiscutible entre la opción política tomada, los valores evangélicos

que tiene el ciudadano cristiano y la promoción que pretende llevar en favor de los hombres (24). La búsqueda de esta coherencia presupone la existencia de diálogo en las comunidades cristianas (25).

La prioridad de la caridad postula con la familia un compromiso que favorezca la estabilidad de sus miembros. La atención preferente al pobre invita a desarrollar una solidaridad concreta y promocionante. El universalismo requiere que se supere cualquier nacionalismo de vía estrecha y de toda sospecha de racismo (26). Estos son sólo algunos ejemplos. La cultura pide una jerarquía de valores que se formulan en realidades éticas y estéticas.

Puede suceder que la coherencia se pierda o sea inexistente cuando es la totalidad del problema de los fines o de los medios lo que requiere que, para llegar a término, se contra-

(24) El cristiano se puede mantener con fortaleza a través de una orientación espiritual —otra cosa en un «guía»— imparcial ante las decisiones sujetas a opinión. También se pueden precisar mejor algunos objetivos profundizando en el sentido que contiene este o aquel texto bíblico o eclesial, acudiendo a los valores consagrados por la Tradición, al discernimiento moral...

(25) La unidad de fe es aquí muy importante porque facilita el diálogo intraeclesial de cristianos con compromisos políticos diferentes y presta un servicio común a la vida nacional. Esta misión de la fe más que dificultar la militancia en partidos políticos puede aportar la ventaja de una visión global que supera dimensiones y ambientes parciales y ofrece una plataforma a la que concurren personas de todas las corrientes. En esas instituciones y organismos los cristianos deben alimentar su dimensión humanizante y personalista.

(26) Cfr. AA- VV. *Los Nuevos Escenarios de la violencia*. «En el 40 aniversario de *Pacem in Terris*». II Seminario. Majadahonda (Madrid). Fundación Pablo VI. Madrid, 2003, 220 págs.

pongan a los valores cristianos. Por ejemplo, la eliminación del paro no puede justificar la adhesión a sistemas totalitarios. Pero una incoherencia particular —injusticia fiscal, permisivismo excesivo en sexualidad, escaso sentido internacionalista— no obliga necesariamente a abandonar un partido o a cambiar de voto, sino que requiere críticas o intervenciones para que se rectifique. En cambio cuando el programa de un partido propone la liberación total de la interrupción voluntaria del embarazo o la aceptación acrítica de la eutanasia o de la eugenesia, el cristiano no puede permanecer inactivo, aunque sea a costa de sacrificar su «carrera» política o profesional (27).

Una segunda exigencia, la de la caridad política, se concreta en diversas posturas. Por esencia el derecho, aunque ofrezca soluciones en constante evolución, no puede renunciar a ser un instrumento que sirva como agente de los derechos humanos y como reductor de desigualdades. Mucho menos puede convertirse en instrumento para generar injusticia.

La caridad política obliga también a realizar una distinción nítida entre la vida pública y privada. Cada uno tiene derecho a una intimidad y ninguna agresión de la misma puede quedar justificada por el fragor de las luchas políticas. Un hombre político debe defender su propia integridad moral y física. Aquí hay una invitación a dar testimonio de fortaleza cristiana, por mor de la caridad evangélica y de la dignidad humana propia y ajena.

(27) Para beneficio de la clase política es fundamental que cada miembro del partido, incluso aceptando la necesaria sumisión a las normas que lo rigen, conserve dentro del mismo una autonomía suficiente, porque existen convicciones éticas a las que no se puede renunciar por fidelidad a la propia conciencia.

El respeto al pluralismo también entra dentro de las exigencias de esa caridad política. La fuerza de las propias convicciones religiosas no debe impedir que sean juzgadas las opciones sociales tomadas por otros creyentes como limitaciones intelectuales o como expresiones de mala fe. También hay que estar precavidos y mantener una autocensura, porque es frecuente encontrar a quienes llegan a identificar las opciones propias con el mensaje evangélico o «reivindicar exclusivamente a favor de la propia opinión la autoridad de la Iglesia» (GS, 43).

La exigencia de verdad no cae fuera de la caridad política. Tal exigencia se hace más difícil a medida que la posibilidad de alcanzar el poder está más próxima. También las lentes de la ideología con frecuencia deforman las tesis políticas o económicas y culturales que se fundan sobre «hechos». Porque están atravesadas por unas preferencias que deciden escoger a la hora de seleccionar los hechos que las fundamentan. Muchas posiciones, tomadas a partir de auténticos prejuicios, no respetan las exigencias de la verdad. En la valoración de estas tesis y en la formulación de juicios la caridad política deberá cuidar la fidelidad a la verdad, que es «liberadora» en sí misma.

Al no ser el Estado quien deba gestionar directamente todas las actividades de la nación, quedan entonces abiertos grandes espacios a la caridad política, puesto que la gran mayoría de los ciudadanos no se siente especialmente llamada a ejercer funciones en organizaciones políticas representativas. Sin embargo hay que reconocerle al compromiso político, actualmente tan devaluado, un servicio de mucha importancia para la comunidad.

La caridad política también encuentra en la organización de la sociedad otros espacios que distan mucho del estricto campo político y de la militancia partidista. Pero también mira

al espacio de las asociaciones que estructuran la organización de la sociedad civil. Así se diluye el riesgo de ser «etiquetados» y se favorece la vitalidad de los grupos, que son propiamente la savia de la democracia, que peligraría si escasearan en ella los cuerpos intermedios.

En la dirección de este compromiso nos detenemos en lo que atañe a los enseñantes, como territorio significativo que tiene asignadas en la actualidad, entre otras, la tareas siguientes:

- Hacer tomar conciencia del valor de la comunidad política, nacional e internacional, a los jóvenes de nuestras sociedades democráticas, a pesar de las imperfecciones que se experimentan.
- Insistir sobre la urgente necesidad de valorar positivamente la fuerza de los corazones de las personas y de los fines de las instituciones, porque son capaces de generar en esa democracia derroteros nuevos para la paz y para el desarrollo.

A modo de conclusiones personales y prácticas

Estas consideraciones nos deben hacer intuir que hoy el mandamiento del amor —«amar con todo el corazón y con todo el alma»— tiene un aspecto que los cristianos, sea cual sea su opción política, necesariamente han de compartir: humanizar cualquier opción legítima y todas las estructuras que acometa, mediante la fuerza liberadora del Evangelio.

La fecundidad de este quehacer depende de la fidelidad con la que cada uno siga las orientaciones que llegan desde el Evangelio. Eso significa *optar por*

- *Dios* no para uso privado o sólo en el culto dentro del templo, sino como adaptación a su plan de todo cuanto existe en el hombre y en la sociedad. La historia de la salvación se irá haciendo a medida que se desarrolle más y mejor lo que Dios quiere. Ello exige hombres que lo anuncien y que realmente hagan Historia con Él. Una fraternidad humana abierta a un Dios, como Creador y Padre, como origen y fin común de los hombres.
- *Un estilo evangélico de hombre*. Escogida una opción socio-política concreta, el cristiano debe comprometerse en una lucha para que esa opción permita profesar la fe en Dios y vivir conforme a la libertad y dignidad a que todos los hombres tienen derecho según su vocación de personas y de creyentes. Para el cristiano la vocación de hijo de Dios representa la culminación del ideal de personalidad libre.
- *Un proyecto de sociedad compatible con el Evangelio*. Los cristianos no pueden aceptar un sistema socio-económico que no sea capaz de crear las condiciones que permitan alcanzar una sociedad fraternal, donde cada hombre pueda vivir conforme a la dignidad y libertad de hijos de Dios.

La Iglesia, por fidelidad al Evangelio, deberá prestar un servicio de unidad, de diálogo y de apertura sincera a todos. Y por eso ella lo ofrece en primer lugar al Gobierno legítimo, que está obligado a ser el eje de la unidad del país y servidor del bien común (28).

(28) Cfr. CONCETTI, Gino. *I cattolici nella democrazia pluralista*. Vivere In. Roma, 2001, 148 págs.

Así pues la caridad política no se identifica con un amor que se queda en simples sentimientos y buenos deseos, ni se conforma con sólo dedicar un tiempo a los pobres, o con hacer aportaciones a instituciones de servicio y de asistencia..., sino que exige:

1. *Que amar con «todo el ser»* englobe al menos lo enunciado hasta aquí, pero también mucho más, pues como seres sociales somos ciudadanos (miembros de instituciones políticas), trabajadores y consumidores (miembros de instituciones económicas), receptores y difusores de opinión pública (miembros de unos ambientes), responsables de la educación de las generaciones que nos siguen (miembros de la institución familiar, educativa, cultural). Y estas instituciones tienen un carácter político que desborda a las instituciones «oficiales» del Estado. Uno y otras participan igualmente de dimensiones políticas, es decir, están orientadas hacia el bien común.
2. *Que las carencias y abundancias desmedidas de los ciudadanos* sean para los cristianos solamente una ocasión para invitar al socorro benéfico y a la terapia paliativa. Cuando las agresiones las sufren pueblos y grupos, cuando se constata que muchas instituciones tergiversan sus fines, que el mismo sistema político y económico degrada el ambiente natural y humano y lo empobrece..., no basta con evitar ser cómplices del agresor sino que es preciso aportar soluciones.
3. *Que los cristianos deben incluir en sus análisis de conciencia la revisión de la caridad en su dimensión política.* Junto con los demás verán qué y cómo consumen los bienes (institución económica), opinan y o educan (institución cultural), participan o prescinden del compromiso socio-político en sus vidas...

BIENESTAR SOCIAL Y CARIDAD POLÍTICA

JOSÉ MANUEL PARRILLA FERNÁNDEZ

Profesor de Sociología y Doctrina Social de la Iglesia.
Oviedo

INTRODUCCIÓN

El bienestar social al que haremos referencia en este artículo mira a la integración social y a la garantía de una vida digna para todas las personas. En tal perspectiva, su relación con la caridad política es cuestión relevante para la praxis cristiana en el ámbito social, máxime cuando el logro de ese bienestar está fuertemente condicionado por la existencia y funcionamiento de unas mediaciones estructurales, de carácter sociopolítico y económico, así como por la existencia de una cultura en la que tengan cabida valores necesarios para sostener un modelo de solidaridad social.

Las transformaciones sociales a las que asistimos al comienzo del tercer milenio hacen más necesario aún afirmar la relación entre caridad, justicia social y cultura solidaria para conjurar los peligros de un retorno a modelos propios de estadios históricos ya superados. En particular, la enseñanza social de la Iglesia ofrece referencias adecuadas para encarnar la dimensión sociopolítica de la caridad en el ámbito del bienestar social, persiguiendo siempre una sociedad en la que no se malogren los avances del Estado de Bienestar; sino que se corrijan y subsanen sus deficiencias para hacer posible una nueva solidaridad. En este sentido, las enseñanzas de

la Iglesia suponen un verdadero antídoto frente al discurso neoliberal dominante, que constantemente insiste en la necesidad de desmontar los sistemas de bienestar o reducirlos a la mínima expresión, como condición para la eficiencia económica.

Con tales perspectivas, la primera parte del texto se dedicará a describir cómo el logro del bienestar social se ha institucionalizado en las sociedades desarrolladas como la nuestra y qué procesos de transformación lo condicionan actualmente. En la segunda parte, buscaremos referencias en la enseñanza social de la Iglesia que orienten, desde la perspectiva de la caridad política, el empeño de trabajar hoy en pos de una sociedad solidaria, en la que la búsqueda del bienestar, entendido desde la justicia y la equidad, sea objetivo social prioritario.

I. EL BIENESTAR SOCIAL: SU INSTITUCIONALIZACIÓN Y RETOS ACTUALES

I.1. Sistemas de bienestar social y protagonismo del Estado

El logro del bienestar social, entendido en su mayor amplitud, para el conjunto de la población, ha llegado a ser uno de los objetivos fundamentales de las sociedades modernas, a la par que se ha convertido en uno de los principales criterios para la valoración del grado de desarrollo alcanzado por éstas. En origen, partiendo de sociedades aún poco desarrolladas, el bienestar social se refería principalmente a la satisfacción adecuada de las necesidades humanas básicas, casi

meramente fisiológicas: alimentación, vestido, alojamiento, descanso... Más tarde, incorpora otros aspectos que, reconocidos como derechos sociales, tienden a asegurar una vida humanamente digna a lo largo de la biografía de las personas, es decir, incluyendo los años no productivos y especialmente la vejez.

Precisamente la seguridad ante la pobreza y el infortunio constituye una de las principales claves de comprensión del bienestar social, pues éste se traducirá muy especialmente en la capacidad de hacer frente a situaciones que ponen en peligro la vida —al menos una vida digna— de las personas: seguridad ante la enfermedad y la vejez, ante la carencia de empleo y de ingresos, etc. Para la parte de la población con más carencias esta seguridad es imposible si solamente se confía en el libre mercado, sin introducir otros elementos correctores.

Los diferentes contextos histórico-sociales modulan la definición de lo que se debe entender como bienestar social, noción que actualmente debe incluir no sólo aspectos objetivos, relacionados con necesidades básicas universales, sino también otros aspectos que podemos considerar subjetivos, pero que no por ello tienen menor incidencia en el bienestar de las personas.

Tras la Segunda Guerra Mundial, las democracias capitalistas industrializadas desarrollaron sistemas de bienestar social, orientados a hacer compatible la eficiencia del sistema económico capitalista industrial con la atenuación de los graves conflictos de clases derivados del propio sistema y que hacían casi imposible la cohesión social necesaria para el mantenimiento de la paz social y aun del propio capita-

lismo. La funcionalidad social y económica de tales sistemas se concreta en aspectos como la reducción de la incertidumbre económica, ofreciendo mecanismos de aseguramiento frente a los riesgos del sistema de mercado, o la función redistributiva entre las diferentes clases socioeconómicas, con lo que favorece la seguridad colectiva y la estabilidad social (1).

Tales sistemas recibieron la denominación de «Estado de Bienestar», poniendo de relieve el protagonismo principal que las Administraciones públicas de los Estados asumen en su configuración y desarrollo. En efecto, tales sistemas de bienestar se asientan en un pacto entre las clases sociales con la mediación del Estado, que asume como propios estos objetivos principales: a) El Estado interviene en la economía para mantener el pleno empleo o, al menos, mantener niveles altos de ocupación. b) El Estado asume la provisión pública de seguridad social en sentido amplio, es decir, entendida como una serie de servicios universales (dirigidos a todos los grupos de renta y sin ningún requisito de umbral de ingresos bajos para acceder a ellos), incluyendo transferencias para cubrir las necesidades humanas básicas en una sociedad compleja: educación, sanidad, pensiones, vivienda, ayudas familiares. c) El Estado se responsabiliza de mantener un nivel mínimo de vida para sus ciudadanos, entendido como un derecho social, es decir, no como «caridad pública» para una minoría necesitada, sino como un problema de responsabilidad colectiva hacia todos los ciudadanos de una comunidad nacional moderna y democrática.

(1) RODRÍGUEZ CABRERO, G. (2004). *El Estado de Bienestar en España. Debates, desarrollo y retos*. Fundamentos, Madrid, 31.

I.2. Ciudadanía, solidaridad institucionalizada y justicia social

El Estado de bienestar se configuró como una expresión de la solidaridad de la sociedad para con sus ciudadanos, concretada en el conjunto de políticas y programas de las Administraciones públicas ordenadas a prestar a toda la población unos servicios básicos de bienestar y asegurarles unos beneficios económicos fundamentales para mantener los niveles de vida que normalmente se consiguen en una economía desarrollada con un empleo estable (2). Estos servicios y prestaciones han pasado a ser considerados como derechos económicos y sociales fundamentales, que los ciudadanos reclaman al Estado como algo que les es debido por el mismo hecho de ser ciudadanos.

Como señaló Tom Bottomore (3), hay que distinguir entre «ciudadanía formal» y «ciudadanía sustantiva»; la primera se identifica con la mera pertenencia a un Estado-nación, la segunda consistirá en un conjunto de derechos civiles, políticos y especialmente sociales, lo que implica alguna forma de participación en los asuntos del Gobierno. Por tanto, «la ciudadanía formal no es condición suficiente ni necesaria para la ciudadanía sustantiva (...) como se aprecia claramente en el hecho de que perteneciendo formalmente a un Estado se puede estar excluido (legalmente

(2) Cf. DE SEBASTIÁN, L. (1996), *La solidaridad*. «Guardián de mi hermano», Ariel, Barcelona, 126.

(3) BOTTOMORE, T. (1998), «Ciudadanía y clase social cuarenta años después», en MARSHALL, T. H. & BOTTOMORE, T. (1998), *Ciudadanía y clase social*, Ed. Alianza, Madrid, 100-101.

o de hecho) de ciertos derechos políticos, civiles o sociales» (4).

Por tanto, se puede considerar que «el Estado de Bienestar es el reconocimiento institucional de la solidaridad» (5) de una sociedad. En este sentido, cabe resaltar que el concepto de «ciudadanía» conlleva reconocimiento de derechos sociales vinculados a la resolución de necesidades básicas de supervivencia e integración social y el reconocimiento de tales derechos sin hacerlos depender de los mecanismos de mercado, es decir, lograr la «desmercantilización» de los derechos sociales.

No obstante, como ha señalado Adela Cortina (6), la pretensión de institucionalizar la solidaridad en los Estados de Bienestar ha llevado a descuidar o no tener en cuenta suficientemente que solamente una sociedad civil que por sí misma sea solidaria es capaz de llevar a la práctica las exigencias profundas de solidaridad que comporta un verdadero Estado social de derecho. Así, el Estado de Bienestar ha podido degenerar en un megaestado, que se considera a sí mismo hacedor adecuado para todas las tareas sociales y para todos los problemas sociales (7). Ello provoca reacciones de rechazo a esa misma solidaridad que se pretende institucionalizar, poniendo en peligro los logros de justicia

(4) Cf. BRUBAKER, W. R. (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard Univ. Press, Cambridge-Mass., citado por BOTTOMORE, o.c., 101

(5) HARRIS, D. (1990), *La justificación del Estado de Bienestar*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 103, citado por DE SEBASTIÁN, L., l.c.

(6) CORTINA, A. (1997), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 76.

(7) Cf. CORTINA, A., o.c., 69.

social irrenunciables en el modelo de Estado social de derecho.

Para superar esa contradicción generada por el Estado de Bienestar, la misma autora indica la exigencia de revisar los conceptos de «Estado» y «sociedad civil», convencida de que tales conceptos evolucionan y de que es preciso «ver de qué modo sociedad civil y Estado han de cooperar en la tarea de crear una sociedad libre y justa» (8), advirtiendo de que, al determinar los contenidos de lo que se llama «bienestar», no se debe confundir la protección de los derechos básicos con la satisfacción de deseos infinitos, medidos en términos de mayor bienestar del mayor número de personas. La satisfacción de los derechos básicos, entre los que se incluye la búsqueda de una mayor igualdad, es una responsabilidad social de justicia que no puede quedar en manos privadas (9); es decir, que exige la intervención correctora del Estado para garantizar su cumplimiento en un Estado de justicia o Estado que procura la justicia social como cumplimiento efectivo de aquellos derechos básicos que corresponden a la ciudadanía, como parte irrenunciable del bienestar social.

1.3. De la crisis a la reestructuración del Estado de Bienestar

Tras la consolidación del Estado de Bienestar en los principales países europeos durante las décadas centrales del siglo XX, con la expansión del capitalismo industrial fordista, basado

(8) CORTINA, A., o.c., 76.

(9) Cf. CORTINA, A. o.c., 87.

en el impulso de la producción y el consumo de masas, la recesión económica de los años setenta puso en crisis el modelo. Emergieron así los problemas y críticas al modelo social y económico del Estado de Bienestar, desarrollados en las décadas siguientes y aún presentes en la actualidad.

En lo que se refiere a los problemas, se insiste especialmente en los aspectos económicos, relacionados con las dificultades de financiación de gastos sociales, siempre crecientes, en períodos en que las economías experimentan escaso crecimiento. Además, el modelo se enfrenta a una crisis de legitimidad, pues se ve sometido a revisión en un nuevo contexto en el cual los principios de igualdad y solidaridad son desacreditados como factores que retardan el crecimiento económico y las regulaciones propias del Estado de Bienestar se contemplan como una traba al desarrollo de la productividad y la competitividad.

La propuesta de política económica que sostienen los teóricos más radicales del neoliberalismo supone rebajar la presión fiscal y reducir el gasto público, los programas de atención social y los subsidios, como única forma posible de crecimiento económico sostenido y de un progreso social paralelo. No es extraño entonces que pongan tanto empeño no sólo en demostrar la insostenibilidad del Estado de Bienestar, sino también en difundir la idea de que las políticas sociales y los subsidios tienen como efecto perverso la «cronificación» de la pobreza.

Este esquema de criterios conlleva, según algunos autores, la muerte del Estado como factor de integración social (10).

(10) Cf. GARCÍA ROCA, J. (1997), «Contextos socio-culturales de fin de siglo», en *Iglesia Viva* 192, 55-56.

En este sentido, se hace hincapié en que no son los Gobiernos sino el mercado las organizaciones sociales, el voluntariado y el tejido social en general (con gran importancia de las familias) los que conjuntamente organizan el bienestar de la sociedad. Por ello postulaban un «Estado mínimo», que confíe al mercado y a las demás instancias sociales la provisión del bienestar; convencidos de que lo harán más eficientemente que las instancias gubernamentales.

Sin embargo, estas posiciones contradicen la historia del origen de los sistemas de bienestar, surgidos de la necesidad de proteger a la propia sociedad frente a los riesgos de conflicto y la falta de cohesión originada por las desigualdades excesivas de una sociedad individualista, basada exclusivamente en el funcionamiento del mercado. Como señala Robert Castel (11), el Estado de Bienestar surge en la intersección del mercado y el trabajo, fortaleciéndose cuanto más fuertes eran los dinamismos de ambos: el crecimiento económico y la estructuración de la «condición salarial». Superada la época del crecimiento que hacía posibles los compromisos del Estado de Bienestar, la sociedad occidental se sitúa ante una encrucijada: aceptar una sociedad sometida enteramente a las exigencias de la economía o construir una figura de Estado social a la medida de los nuevos desafíos.

Por ello, frente a las posiciones que llevan a justificar el retroceso en la reforma social y a aceptar el deterioro de los derechos sociales de la población menos protegida, cabe una posición alternativa, que considera el Estado de Bienestar como una parte sustancial de la solución a los problemas que

(11) Cf. CASTEL, R. (1997), *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Paidós, Barcelona, 23-24.

plantea la actual situación social y económica. Es cierto que los cambios acaecidos no permiten mantener el modelo de Estado de Bienestar clásico como si nada hubiera cambiado. Diseñado para épocas de pleno empleo y fuertes tasas de crecimiento económico, es preciso abordar un proceso de reestructuración institucional y de reorientación político-ideológica del modelo.

Norman Johnson ha señalado el «cambio de énfasis», en virtud del cual se avanza hacia un modelo de «pluralismo de bienestar» (12), según la denominación de Beresford y Croft (13). Este modelo se caracteriza principalmente por la búsqueda de una reducción en el dominio estatal de la provisión de bienestar y un incremento en el papel de los sectores voluntarios y supone una nueva articulación entre los diversos agentes provisoros de bienestar (Estado, mercado y «Tercer Sector»), sin renunciar, como hacen las propuestas neoliberales, a principios básicos del Estado de Bienestar.

Tales principios irrenunciables serían los de inclusión, compensación y seguridad. El principio de inclusión es el que hace efectiva la «ciudadanía» como condición que da acceso a derechos, y se funda en la solidaridad de los miembros de una comunidad o nación. El principio de compensación se orienta a corregir las situaciones de desventaja social de algunos ciudadanos respecto a otros, y se hace efectivo por la justicia so-

(12) Cf. JOHNSON, N., (1990), *El Estado de Bienestar en transición. La teoría y la práctica del pluralismo de bienestar*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 82-83.

(13) BERESFORD, P., y CROFT, S., (1984), «Welfare Pluralism: the new face of Fabianism», en *Critical Social Policy*, 9 (1984), 19-39, citado por JOHNSON, N., o.c., 85.

cial, a través de un buen reparto de los bienes comunes mediante mecanismos apropiados de redistribución. El principio de seguridad hace referencia a la interdependencia de todos los ciudadanos entre sí, tanto a nivel intergeneracional como intrageneracional.

1.4. Papel del voluntariado: «Tercer Sector» y «redes de ciudadanía»

Como observan Giner y Sarasa, el altruismo cívico, detestado por la modernidad como algo retardatario y arcaico, está siendo actualmente el principal factor de la recuperación y reestructuración de la sociedad civil, mediante la proliferación de asociaciones voluntarias surgidas con intenciones altruistas (14). A la vez, este fenómeno abre nuevas posibilidades de colaboración entre lo público y lo privado, dos esferas que hasta ahora se consideraron separadas, e incluso enfrentadas, a la hora de construir modelos sociales de bienestar:

Este nuevo asociacionismo voluntario desborda la antigua división entre Estado y sociedad civil, logrando crear una red de iniciativas ciudadanas que representa, en última instancia, la defensa de unos derechos de ciudadanía y de su actualización y desarrollo en una sociedad diferente de la que permitió la consolidación del Estado de Bienestar clásico.

Aparece así el llamado «Tercer Sector», compuesto por un importante volumen de organizaciones ajenas a la búsqueda

(14) Cf. GINER, S., y SARASA, S. (1997), «Altruismo cívico y política social», en GINER, S. y SARASA, S. (eds.) (1997), *Buen gobierno y política social*, Ariel, Barcelona, 216.

de poder o el beneficio económico, que constituyen verdaderas «redes de ciudadanía» (15) y son capaces de asumir la gestión de fondos públicos para la atención directa y la prestación de determinados servicios de carácter social. De este modo, el asociacionismo voluntario ha venido a ser «una de las dimensiones semiocultas, pero fundamentales de la crisis y transformación del Estado benefactor» (16), pues ha explorado los problemas del Estado de Bienestar detectando demandas sociales que el aparato burocrático instaurado por tal modelo no captaba ni atendía adecuadamente

Desde la perspectiva neoliberal existe la tentación de recurrir a este «Tercer Sector» como una forma asistencialista de resolver las necesidades sociales que quedan fuera de los canales económicos. Así, se puede degradar la protección social hasta llegar a un modelo de Estado de Bienestar residual. El riesgo principal consiste en la sustitución de la solidaridad institucional que representaba el Estado de Bienestar por una solidaridad individual voluntaria, encarnada en ese tipo de asociacionismo.

Sin embargo, el «Tercer Sector» es solamente una parte de la solución a los problemas del Estado de Bienestar, y no puede servir ni para acabar con la obligación de todos los ciudadanos de sostener la solidaridad en el bienestar público, ni para relativizar los objetivos de ciudadanía social que deben seguir teniendo los Estados actuales. Las ONGs no pueden (y no deben pretender) sustituir al Estado ni a las Administraciones públicas en las funciones que son conjuntas, generales y universales de todos los ciudadanos.

(15) ALONSO, L. E. (1998), «Redes de ciudadanía, ¿para qué?», en *Temas para el Debate*, 39 (1998), 24-29.

(16) *Ibíd.*, 25.

Por tanto, frente a una concepción neoconservadora del voluntariado, que aspira solamente a crear «islas de humanidad» (17) en el seno de unas sociedades frías y agresivas, será preciso optar por un voluntariado y unas organizaciones que vivan y promuevan actitudes de resistencia a un sistema social que genera exclusión, mostrando que es posible la transformación social y la creación de áreas liberadas del cálculo mercantilista.

En consecuencia, es preciso extender y fortalecer las redes de organizaciones, pero evitando a la vez la fragmentación, la opacidad en la gestión y la competencia por subvenciones. La solución, por tanto, no está en la contraposición, sino en la complementariedad y la retroalimentación entre el sector no lucrativo y el sector público, en orden a la detección, respuesta y solución de problemas sociales de todo tipo. Es esta una estrategia en la que lo público y lo privado no se enfrentan entre sí, sino que se integran en un proceso activo de solución de problemas (18); en tal proceso, el sector comunitario puede orientar y organizar activamente las demandas ciudadanas que surgen en los diferentes espacios sociales, a muchos de los cuales el Estado de Bienestar apenas alcanzaba con su acción excesivamente burocratizada.

1.5. El caso español y los diferentes regímenes de bienestar

Bajo la expresión «Estado de Bienestar» se agrupa un amplio conjunto de situaciones y variantes muy importantes que

(17) ZUBERO, I., (1996), «El papel del voluntariado en la sociedad actual», en *Documentacion Social*, 104, 41.

(18) ALONSO, L. E., o. c., 28-29.

se reflejan en ordenamientos cualitativamente diferentes en cuanto al reconocimiento de los derechos sociales y a la estratificación del mismo bienestar. La clasificación más comúnmente admitida distingue tres modelos o regímenes de bienestar: el liberal, el conservador-corporativista y el socialdemócrata, entendidos como «los modos en que se reparte la producción de bienestar entre el Estado, el mercado y las familias» (19).

Junto a esos tres modelos más caracterizados y conocidos algunos autores han señalado que puede hablarse de un modelo específico que corresponde a los Estados del sur de Europa, de modo particular Italia y España. Sus rasgos característicos serían: la ideología centrada en el concepto de justicia social y el objetivo de lograr una adecuada combinación de recursos privados y públicos, la financiación mixta compuesta de cotizaciones e impuestos, los niveles bajos de subsidios con predominio del carácter contributivo, el fuerte apoyo familiar en la prestación de servicios, que en el aspecto de género refleja un «familismo ambivalente» (menor incorporación de la mujer al mercado laboral y mayor presencia como provisoras de servicios en los hogares), y la cultura asistencial frente a los fenómenos de pobreza (20).

El Estado de Bienestar en España solamente adquiere consistencia a partir de la Constitución de 1978, cuyas prescripciones referidas al «Estado social de Derecho» serán desarrolladas en un proceso de avance progresivo que, partiendo de

(19) Esta tipología ha sido propuesta por ESPING-ANDERSEN, G. (1993), *Los tres mundos del Estado de Bienestar*, Alfons el Magnànim, Valencia.

(20) MORENO, L. (2000), *Ciudadanos precarios. La «última red» de protección social*, Ariel, Barcelona, 72.

un elemental sistema de bienestar de perfil conservador y carácter contributivo y particularista, se desarrolla y transforma hasta acercarse más al tipo socialdemócrata, de carácter universalizador y generalista, especialmente mediante la implantación de las pensiones no contributivas y el derecho universal a la sanidad.

En las dos últimas décadas del siglo XX el gasto público dedicado a políticas de bienestar (medido como proporción del PIB) en España se ha duplicado, y ello no responde solamente a cuestiones demográficas (envejecimiento de la población) sino también a la voluntad política de los Gobiernos para extender y mejorar las prestaciones, que en España estaban muy alejadas de las medias europeas y todavía son notablemente inferiores.

La complejidad de la trayectoria del Estado de Bienestar español en la democracia queda de manifiesto en los cuatro grandes procesos que, como indica Rodríguez Cabrero (21), se entrecruzan en diferentes momentos y hasta de forma contradictoria entre sí:

- a) Un proceso de universalización de los diferentes servicios y prestaciones económicas, si bien con diferente ritmo de institucionalización y condicionado por la coyuntura económica.
- b) Un segundo proceso de contención del gasto social entre 1980 y 1992, aunque con algunos años de fuerte

(21) RODRÍGUEZ CABRERO, G. (1995), «La política social en España», en: SARASA, S, y MORENO, L. (comps.) (1995), *El Estado de Bienestar en la Europa del Sur*, CSIC-Instituto de Estudios Sociales Avanzados, Madrid, 61-84.

crecimiento puntual (1989 y 1990, a consecuencia de la huelga general de 14 de diciembre de 1988).

- c) En tercer lugar, el modelo experimenta un proceso de descentralización que otorga cada vez más protagonismo a las Comunidades Autónomas en la planificación y ejecución de las políticas sociales, pero que crea dificultades de coordinación institucional.
- d) Por último, un proceso parcial de privatización del bienestar, con expansión de la producción privada de servicios financiados por el Estado (conciertos en educación y sanidad), junto con otro proceso parcial de socialización, que se traduce en el auge del sector voluntario en la producción de servicios públicos y en la eclosión de asociaciones.

Como resultado de tales procesos y bajo un contexto de crisis económica, el modelo español puede caracterizarse como «extenso en cobertura, desigual en su impacto social, con un intenso desarrollo de las prestaciones asistenciales, con escasa coordinación de las diferentes políticas estatales, autonómicas y municipales y progresivamente diversificado, cuando no fragmentado, en cuanto a las formas de producción y provisión de servicios y prestaciones» (22).

En el período más reciente, España se ha asemejado a la tendencia general que experimentan las economías avanzadas hacia una desproporción creciente entre progreso económico y bienestar social, confiando cada vez más en la acción del mercado como instrumento determinante en la distribución de la renta y disminuyendo la acción del Estado. Aun así, al fi-

(22) *Ibíd.*, 62-63

nalizar el siglo xx se puede afirmar con rigor que España cuenta con un Estado de Bienestar ya consolidado, tanto en lo que se refiere a su viabilidad económica como al apoyo que la ciudadanía presta a este modelo de sociedad; pese a las dificultades económicas e ideológicas con que se confrontaba el Estado de Bienestar en las décadas de los ochenta y noventa, no se ha llevado a cabo su desmantelamiento, ya que sus componentes esenciales permanecen firmes, por lo que cabe afirmar que, de hecho, el Estado de Bienestar ha salido consolidado de las pruebas a que se ha visto sometido (23).

1.6. Nuevos retos del sistema de bienestar español

Las transformaciones sociales en curso en la sociedad española, enmarcadas en el proceso globalizador, plantean nuevos retos al sistema de bienestar. Siguiendo a Rodríguez Cabrero (24), los retos principales que en el ámbito material afronta el sistema español de bienestar al inicio del siglo xxi están relacionados, en primer lugar, con el envejecimiento de la población y su repercusión sobre las pensiones y sobre la protección social de la creciente población anciana dependiente. Especialmente importante es la población dependiente mayor de 65 años, en rápido aumento por razones demográficas, que unida a la escasez de prestaciones públicas y la progresiva disminución del papel de la familia como prestadora

(23) GONZÁLEZ TEMPRANO, A. (dir.) (2003), *La Consolidación del Estado de Bienestar en España 1993-2000*, CES, Madrid.

(24) RODRÍGUEZ CABRERO, G. (2004), *El Estado de Bienestar en España. Debates, desarrollo y retos*, o.c., 223 y ss.

informal de servicios de este tipo en el ámbito del hogar, se convierte en una nueva demanda social para el sistema de bienestar español.

Un segundo reto se encuentra en la exclusión social, fenómeno transversal que afecta a las políticas de empleo y garantía de rentas, pero que también se relaciona con la inmigración o las situaciones de dependencia. La inclusión social, como se ha señalado anteriormente, ha de ser un objetivo prioritario en la reestructuración del modelo social de bienestar, atendiendo a los nuevos mecanismos generadores de efectos exclusógenos en la sociedad actual, denominada con gran acierto «sociedad del riesgo» (25).

Finalmente, la inmigración misma supone un reto a la integración y protección social de contingentes crecientes de población inmigrante. Estas personas, cuya inmigración es de carácter económico, soportan en gran parte situaciones laborales y sociales impropias de una sociedad moderna, y han de ver reconocida, de forma efectiva, su aportación real al bienestar colectivo de la sociedad que los acoge.

En el ámbito institucional, la descentralización y la dimensión europea de las políticas de bienestar en España son los retos más importantes. El papel de los Gobiernos autonómicos no se limita a la gestión de los servicios de bienestar y del gasto público descentralizados, sino que tiene también un componente decisional y en ocasiones esos Gobiernos han puesto en marcha determinados programas que, si bien ayudan a ir completando el edificio de las políticas de bienestar y

(25) BECK, U. (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Ed. Paidós, Barcelona.

provocan efectos de imitación de unas comunidades a otras que renuevan la política social, tienen el riesgo de incurrir en el agravio comparativo entre Comunidades (26). Por otra parte, el proceso de descentralización no ha sido lineal ni simétrico, sino complejo y diversificado, dados los diferentes niveles competenciales transferidos desde la Administración central del Estado a las Comunidades Autónomas. Ello conlleva problemas de equidad en los diferentes servicios de bienestar que pueden disfrutar los ciudadanos en función de la región en que residan (27). Estas dificultades exigen que, cuando casi se ha completado el largo proceso de transferencia de competencias a las CCAA, sea necesaria una reflexión acerca de las repercusiones que el diseño descentralizado tiene, tanto en términos de eficiencia como de equidad.

En paralelo a la descentralización, la definición de las políticas está cada vez más vinculada al ámbito supranacional por formar parte de la UE. Un hito reciente de la política social europea se sitúa en el Consejo de Lisboa, en marzo de 2000, que propone hacer de la lucha contra la exclusión social uno de los elementos centrales de la modernización del modelo social europeo. La repercusión de esta dimensión europea en la política social española es especialmente intensa en lo tocante a políticas más innovadoras, como las de exclusión e igualdad de género, pero también ha ejercido influencia, directa o indirectamente, en los procesos de reestructuración de

(26) MORENO, L. (2001). «La "vía media" española del modelo de bienestar mediterráneo», en: *Papers* 63/64, págs. 67-82: 79.

(27) Vid. Centro de Estudios del Cambio Social (2003), *Informe España 2003. Una interpretación de su realidad social*, Fundación Encuentro, Madrid. Este informe estudia a fondo este aspecto en las diferentes piezas del sistema de bienestar español, 369-326.

otras piezas del EB como las políticas de rentas o las referidas al empleo.

2. CARIDAD POLÍTICA Y ESTRUCTURAS DE BIENESTAR

El amor cristiano (caridad) adquiere su forma más amplia cuando toma en cuenta y asume las mediaciones de la comunidad política, para alcanzar las estructuras sociales que hacen posible la vida social y perfeccionarlas, con el fin de que sirvan mejor a todas las personas que componen la sociedad. Vivida de este modo, la caridad se convierte propiamente en «caridad política», según expresión acuñada por Pío XI, sin riesgo de que tal expresión desvirtúe el sentido auténtico del amor cristiano, que por voluntad del propio Jesucristo, ha de ser para sus discípulos la principal seña de identidad (cf. Jn 13, 34-35).

Como indica Juan Pablo II en *Cristifideles laici*, una vivencia tal de la caridad se verifica en la praxis orientada a cumplir las exigencias profundas de la justicia, que apunta al cumplimiento pleno de las exigencias que comporta la dignidad de las personas: «la caridad que ama y sirve a la persona no puede jamás ser separada de la justicia: una y otra, cada una a su modo, exigen el efectivo reconocimiento pleno de los derechos de la persona, a la que está ordenada la sociedad con todas sus estructuras e instituciones» (Ch L 42).

Además, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, apoyado en las dos encíclicas sociales más recientes, señala que la solidaridad, como principio y virtud cristiana forma parte de este modo de encarnar en las estructuras sociales las exigencias del man-

damiento del amor: «el principio de solidaridad, expresado también con el nombre de “amistad” o “caridad social”, es una exigencia directa de la fraternidad humana y cristiana» (cf SRS 38-40; CA 10) (CATIC 1939). Esta solidaridad implica «esfuerzo en favor de un orden social más justo» (CATIC 1940) y conoce diferentes formas, tales como la solidaridad de los pobres entre sí, de los ricos y los pobres, de los trabajadores entre sí, de los empresarios y los empleados, solidaridad entre las naciones y entre los pueblos y, por fin, la solidaridad internacional, como exigencia moral ordenada a hacer posible la paz (cf. CATIC 1941).

2.1. Bienestar social como parte del bien común

Para la enseñanza social de la Iglesia, el bienestar social es uno de los aspectos que constituyen el bien común, junto con el respeto a la persona, sus derechos y libertades y el logro de la paz de un orden social justo. Por tanto, el bienestar social debe ser considerado como uno de los tres grandes cometidos que justifican y dan sentido a la sociedad en cuanto comunidad política, es decir, organizada para el logro del bien común (cf. CATIC 1905-1909). En tal sentido, la comunidad política, por medio de las Administraciones, debe «facilitar a cada uno lo que necesita para llevar una vida verdaderamente humana: alimento, vestido, salud, trabajo, educación y cultura, información adecuada, derecho de fundar una familia, etc. (cf GS 26, 2)» (CATIC 1908). Por ello, concierne a las Administraciones públicas (cf. CATIC 1910) la realización más completa de este bien común que se verifica en la comunidad política, y corresponde al Estado defender y promover el bien común de la sociedad civil, de los ciudadanos y de las instituciones intermedias.

Dos de los más importantes documentos de la Iglesia española de las dos últimas décadas iluminan el sentido y el alcance de la expresión «caridad política» y su relación con el bienestar social, objeto de esta reflexión.

El documento *Los Católicos en la Vida Pública* señala que «La vida teologal del cristiano tiene una dimensión social y aún política que (...) afecta al dinamismo entero de la vida cristiana. Desde esta perspectiva adquiere toda su nobleza y dignidad la dimensión social y política de la caridad» (CVP 60). Al definir esta dimensión, indica que «se trata del amor eficaz a las personas, que se actualizan en la prosecución del bien común de la sociedad» (CVP 60).

Abundando en esta comprensión de la caridad, advierte que con lo que entendemos por «caridad política» no se trata de suplir las deficiencias de la justicia ni de encubrir con una supuesta caridad las injusticias, más bien se refiere a «un compromiso activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo más justo y más fraterno, con especial atención a las necesidades de los más pobres» (CVP 61).

Por su parte, el documento *La Iglesia y los Pobres* (cf. IP 75-79) marca claramente el rumbo de lo que supone el ejercicio de la caridad política: «anunciar, proponer y promover un espíritu de justicia, de solidaridad y de fraternidad que estimule a compartir a los que tienen más en cualquier campo con los que tienen menos» (IP 78). Ello implica la búsqueda de una sociedad en la que se garanticen los derechos sociales (y no sólo los derechos políticos y económicos), con especial atención a los grupos más débiles (cf IP 75).

Y mirando a la realidad social española, advierte el mismo texto de que «en una sociedad desarrollada y democrática, justa y solidaria, es necesario que la legislación recoja de manera concreta y determinada los derechos básicos económicos y sociales de todos los ciudadanos contemplados en nuestra Constitución, de manera que puedan ser exigibles en derecho, y el Gobierno pueda vigilar su cumplimiento o sancionar su incumplimiento» (IP 78).

Por tanto, corresponderá a las Administraciones, en sus diferentes niveles, local, regional o estatal, «garantizar una cobertura que permita vivir a todos los ciudadanos de acuerdo con su dignidad humana y de miembros de nuestra sociedad, cuidando particularmente a aquellos que se ven amenazados por la indigencia, la marginación o la miseria, por cualquier causa o circunstancia» (IP 79).

2.2. Bienestar social, sociedad y Estado en la enseñanza social de la Iglesia

Ya la encíclica *Rerum Novarum* (1891) del Papa León XIII, documento con el que se inicia la moderna Doctrina Social de la Iglesia, reclamó enérgicamente la intervención del Estado, junto con la Iglesia y los grupos interesados (obreros y patronos) para afrontar la que se denominó «cuestión social», es decir, el grave conflicto de clases que caracterizó a la sociedad industrial incipiente. La *Rerum Novarum* apuntaba hacia la superación de la ideología liberal, que propugnaba la mínima intervención posible del Estado y la máxima confianza en el mercado como instrumento exclusivo de asignación de recursos, y ponía el acento sobre la necesidad de la intervención

del Estado para tutelar los derechos y corregir la explotación y opresión que sufrían las clases trabajadoras (cf RN 26).

Insistía León XIII en que los derechos de las personas no se garantizarán adecuadamente sin una intervención correctora del Estado en favor de los grupos menos protegidos, que él identifica con las clases asalariadas: «... en la protección de los derechos individuales se habrá de mirar principalmente por los débiles y los pobres. La gente rica, protegida por sus propios recursos, necesita menos de la tutela pública; la clase humilde, por el contrario, carente de todo recurso, se confía principalmente al patrocinio del Estado. Este deberá, por consiguiente, rodear de singulares cuidados y providencia a los asalariados, que se cuentan entre la muchedumbre desvalida» (RN 27).

Sin pormenorizar las enseñanzas de los diferentes Pontífices acerca de nuestro tema (28), baste ahora señalar dos grandes principios de la Doctrina Social de la Iglesia que deben orientar el modo en que el Estado ha de ejercer su acción en la sociedad: la solidaridad y la subsidiariedad. Pero estos dos principios deben ser actualizados en el marco social actual.

El principio ético cristiano de la solidaridad no se identifica con una solidaridad de lógica parcial ni es la mera solidaridad cuasi-mecánica del mundo obrero en la era industrial. La aparición de las «infraclases» y el llamado «Cuarto Mundo» plantea nuevas exigencias de solidaridad fuera del marco típico del Estado de Bienestar tal como lo hemos conocido hasta ahora. Contra la solidaridad de lógica parcial (neocorporativista) es precisa una solidaridad abierta a clases sociales y países po-

(28) Para un conocimiento exhaustivo de la enseñanza social de la Iglesia acerca del Estado de Bienestar; *vid.* Toso, M. (1995), *Welfare Society. L'apporto dei Pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, LAS, Roma.

bres. Ello cuestiona una sociedad cerrada sobre su propio bienestar; construido ignorando o incluso perjudicando el bien común universal.

Por su parte, el principio de subsidiariedad, que, como indica la encíclica *Centesimus annus*, debe mantenerse como límite a un estatismo contraproducente (cf. CA 48), no significa que el Estado no debe intervenir o deba hacerlo solamente de forma residual. La Doctrina Social de la Iglesia es crítica con un «Estado-providencia», pero ello no comporta la eliminación del rol estatal, sino la necesidad de adecuar su dimensión de forma que se respete la iniciativa de la propia sociedad: «(...) no han faltado excesos y abusos que (...) han provocado duras críticas a ese Estado de Bienestar, calificado como “Estado asistencial”. Deficiencias y abusos del mismo derivan de una inadecuada comprensión de los deberes propios del Estado. En este ámbito también debe ser respetado el principio de subsidiariedad. Una estructura social superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior; privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común» (CA 48).

Pero intervenir en la perspectiva de la subsidiariedad, tal como la presenta la enseñanza social católica, no debe confundirse con la reducción del Estado a mero garante del orden establecido (Estado mínimo). Como señala Juan Pablo II en la misma encíclica, existen necesidades humanas fundamentales que no tienen respuesta en el mercado, luego es preciso desmercantilizarlas sin por ello anular la subjetividad de la sociedad: «... existen numerosas necesidades que no tienen salida en el mercado. Es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fun-

damentales (...). Por encima de la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. Este algo debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la Humanidad» (CA 34).

En definitiva, la Enseñanza de la Iglesia propone un modelo de Estado democrático que estimule los valores sociales y la responsabilidad de la propia sociedad: «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. Efectivamente, parece que conoce mejor las necesidades y logra satisfacerlas de modo más adecuado quien está próximo a ellas o quien está cerca del necesitado» (CA 48).

Restaurar el tejido social participativo es una gran riqueza social que el Estado no debe anular ni menospreciar a la hora de procurar el bienestar de los ciudadanos. Juega aquí un papel central el voluntariado o «Tercer Sector», ni estatal ni mercantil: «(...) es digno de mención especial el fenómeno del voluntariado, que la Iglesia favorece y promueve, solicitando la colaboración de todos para sostenerlo y animarlo en sus iniciativas» (CA 49).

Otro aspecto a recuperar y promover es el papel de la familia y la misma institución familiar: «(...) Es urgente entonces promover iniciativas políticas no sólo en favor de la familia, sino también políticas sociales que tengan como objetivo principal a la familia misma, ayudándola mediante la asignación de recursos adecuados e instrumentos eficaces de ayuda, bien

sea para la educación de los hijos, bien sea para la atención de los ancianos, evitando su alejamiento del núcleo familiar y consolidando las relaciones generacionales» (CA 49).

Por último, una adecuada comprensión del sistema social debe reconocer y valorar a los otros grupos intermedios que, además de la familia, desarrollan también funciones primarias y ponen en marcha estructuras específicas de solidaridad que refuerzan el tejido social, permitiendo la «subjetividad de la sociedad» (CA 49). La persona no puede quedar reducida a la doble condición de consumidora, en la perspectiva del mercado, o de administrada, en la perspectiva del Estado, pues la convivencia humana «no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el mercado y el Estado.» (CA 49).

CONCLUSIÓN

El bienestar social entendido como función casi exclusiva del Estado atraviesa un período de redefinición, relacionado no sólo con aspectos económicos y políticos, sino también con la crisis de los valores que sustentaron el modelo en su período de mayor auge. Los cambios demográficos, unidos a la disminución de las formas de solidaridad tradicionales y a los problemas relacionados con el desempleo y la exclusión social, exigen un nuevo impulso renovador que debe provenir de una mayor implicación por parte de la sociedad civil, sin que ello suponga relegar la importancia el Estado.

Uno de los grandes signos de nuestro tiempo se encuentra en la aparición de una multiplicidad de asociaciones voluntarias. Este fenómeno del voluntariado implica aceptar que, a

la hora de dar respuestas a las necesidades sociales, la iniciativa de los ciudadanos no es algo contraproducente ni un vestigio de épocas donde la beneficencia era la única forma de resolver tales necesidades. No obstante, no deja de presentar algunas ambigüedades, pues la acción del voluntariado corre el riesgo de ser utilizada como coartada para decretar el final del Estado de Bienestar. Aunque no cabe duda de la necesidad de recuperar el protagonismo de la sociedad civil, ello no ha de suponer desandar el camino andado y que la ciudadanía social vuelva a quedar a merced de las fuerzas de mercado, como ocurría antes de la existencia del Estado de Bienestar. Más bien, se trata de superar las deficiencias del Estado de Bienestar salvando sus logros, centrados en la desmercantilización de los derechos sociales, y encontrando un nuevo equilibrio entre Estado y sociedad, que no anule a la persona, sino que haga de ella elemento central de la organización social.

En este sentido, la acción social cristiana debe seguir optando por la defensa y profundización del bienestar social en el marco de un Estado de Bienestar renovado en sus fundamentos, en su praxis orientada a afrontar los nuevos retos que presenta la exclusión social y la dependencia, y en su misma estructura de relación con la sociedad. Pero bien entendido que decir un sí rotundo a la participación social en la provisión del bienestar social no significa aceptar la inhibición del Estado ni el llamado «Estado mínimo», sino que el Estado deberá seguir jugando un papel relevante, aunque no ya como agente único que absorbe a la sociedad, sino como garante de los derechos de ciudadanía y como moderador estratégico, capaz de limitar su propia acción para proteger del riesgo a todos los ciudadanos sin caer en el error de uniformizar a la sociedad ni mermar su capacidad de iniciativa.

LOS LAICOS Y LA «CARIDAD POLÍTICA»

PEDRO ESCARTÍN CELAYA

Vicario General del Obispado de Barbastro-Monzón

INTRODUCCIÓN

Preparando, no hace mucho, un encuentro de movimientos laicales en el que se debía reflexionar sobre la presencia pública de los cristianos, algunos laicos dijeron que preferían utilizar la expresión «compromiso» político mejor que «caridad política»; la caridad, aplicada al tema que nos ocupa, les sonaba extraña. Buscando los motivos de tal sorpresa, pudimos constatar que en este tema primaba lo ético sobre lo teologal: la obligación de comprometerse en las tareas de la política, en cuanto imperativo ético, tenía más densidad que la vivencia teologal de colaborar con el Dios creador y salvador del hombre y de la Creación entera, a la que apela el ejercicio de la política vivido como «caridad».

Es posible que las grandes dosis de desencanto o decepción ante la forma concreta de hacer política que estamos padeciendo, experimentadas por cualquier ciudadano sin otra cualificación que la de ser un miembro más del cuerpo social, estén contribuyendo poderosamente a considerar imperativo ético la tarea de hacer «una política para la persona y para la sociedad» y no para perpetuar al propio partido político en el ejercicio del poder. Pero también late una escasa vivencia del carácter teologal que implica la activa participación en la «po-

lítica», entendida como «la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común*» (1).

No me toca a mí en este caso reflexionar sobre la dimensión teologal del quehacer político, ya que es el tema de algunos de los trabajos precedentes. Mi aportación a este número de *CORINTIOS XIII* va a tener carácter complementario de esas básicas reflexiones. Desde la convicción de que impulsar la participación de los cristianos laicos en las tareas políticas no es sólo un imperativo ético sino también una vivencia teologal, pretendo reflexionar sobre tres cuestiones: la primera, que ésta es primordialmente una responsabilidad laical; la segunda, que, habiéndose cerrado el paso a la legitimación de los partidos confesionales, no queda otro camino que el de la «mediación» para el ejercicio de las responsabilidades políticas por parte de los laicos cristianos; la tercera, que es preciso alumbrar un camino de acompañamiento eficaz por parte de la comunidad cristiana hacia los que intervienen activamente en política, sin interferir su legítima autonomía, pero sin abandonarles a su suerte en un terreno tan arduo y resbaladizo.

I. DE LA BÚSQUEDA DEL REINO DE DIOS A LA PARTICIPACIÓN EN LA «POLÍTICA»

El Concilio Vaticano II señaló el carácter secular como propio y peculiar de los laicos (cf. LG 31). Con ello daba definitivamente carta de naturaleza al protagonismo de los laicos

(1) Así es descrita la actividad política por Juan Pablo II en *Christifideles laici*, 42, una forma privilegiada de «buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales» (LG 31).

dentro de la misión de la Iglesia al recuperar el carácter sacerdotal para la totalidad del pueblo de Dios (cf LG 9-10), de modo que la condición secular o el ser y actuar en el mundo por vocación divina iban a adquirir definitivamente dimensión eclesial y evangelizadora. Al precisar en qué consiste ese *carácter secular*, señalaba que «a los laicos pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales».

La exhortación postsinodal *Christifideles laici* desarrolla este concepto de vocación secular. El «mundo» no sólo es el «lugar» donde los cristianos laicos son llamados por Dios, sino el «ámbito» y el «medio» de su vocación. Una vocación que les impulsa a hacer del mundo un espacio privilegiado para la gloria de Dios, pues también la Creación ha sido tocada por la novedad cristiana y «oítea impaciente» aguardando a verse «liberada de la esclavitud a la decadencia, para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (*Rom* 8, 19-21). Visión decididamente teológica, que entiende el mundo como criatura amada por Dios y destinada a un estado glorioso, coherente con el sentir de la teología católica sobre la Creación. Por ello Juan Pablo II señala que vivir en este mundo y transformarlo según el proyecto de Dios no es sólo un dato sociológico, sino también «una realidad teológica y eclesial» (2).

(2) Sería muy útil e instructiva una lectura en paralelo de *Lumen gentium*, n. 31, y *Christifideles laici*, n. 15, para apreciar que las tareas por las que la vida secular existe y se desarrolla —«cada una de las ocupaciones y trabajos del mundo», «las condiciones ordinarias de la vida familiar y social» con las que se teje la vida de los laicos, la vida normal en el mundo, el estudio, el trabajo, las relaciones de amistad, sociales, profesionales, culturales, etc.— forman parte substancial de aquellos sacrificios propios del nuevo pueblo sacerdotal (Cf. LG 10).

En estos planteamientos se apoyan las páginas que el Concilio Vaticano II dedica a la vida en la comunidad política (3) y la reflexión de la ya mencionada exhortación postsinodal. De esta última y de la de Pablo VI sobre la evangelización podemos espigar un ramillete de sugerencias especialmente útiles para subrayar que esa peculiar intervención de los laicos en el ordenamiento y gestión de la comunidad humana adquiere dimensión de «caridad política» y constituye parte substancial del ministerio eclesial de los laicos.

Pablo VI había llamado la atención sobre cuál es la tarea conatural y más importante de los laicos en la evangelización: hacer aflorar las semillas del Reino de Dios que están escondidas en el mundo. Señaló que «el campo propio de su actividad evangelizadora es el mundo vasto y complejo de la política, de lo social, de la economía, y también de la cultura, etc.», según reza un conocido texto, fruto del sínodo sobre la evangelización (4).

Juan Pablo II insiste con mayor rotundidad, si cabe, en que a los cristianos laicos no les es lícito desertar de la política, ya que «para animar cristianamente el orden temporal —en el sentido señalado de servir a la persona y a la sociedad— los fieles laicos de *ningún modo pueden abdicar de la participación en la “política”*» (5). Cuatro advertencias hace en este texto, que cobran cada día mayor actualidad:

- El criterio básico de la actividad política es el bien común. El Papa describe el ejercicio de la política como la

(3) Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, capítulo IV, núms. 73 al 76.

(4) Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 70.

(5) Juan Pablo II, *Christifideles laici*, n. 42. El subrayado es de la propia exhortación, con lo que se pone de manifiesto el énfasis que el Papa ha querido dar a esta llamada.

«multiforme y variada acción económica, social legislativa, administrativa y cultural destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común*». Y entiende el bien común como «bien de todos los hombres y de *todo* el hombre, correctamente ofrecido y garantizado a la libre y responsable aceptación de las personas, individualmente o asociadas».

La búsqueda, pues, del bien de todos los hombres y de todo el hombre constituye el objeto directo del quehacer político, y sólo esa búsqueda apasionada, creativa y generosa justifica la intervención en un ámbito siempre sujeto a la tentación de servirse del poder. Pero es, justamente, esa dedicación o servicio al bien común lo que hace de la actividad política una de las formas singulares de ejercicio del sacerdocio común: consagrar al Señor esta historia nuestra al ordenar los asuntos temporales según la maqueta del reinado de Dios.

- Bien común, defensa de la justicia, solidaridad y paz son cuatro metas de la actividad política. La defensa y promoción de la justicia es la «“fuerza” moral que sostiene el empeño por favorecer los derechos y deberes de todos y cada uno, sobre la base de la dignidad personal del ser humano». La solidaridad en una doble orientación: sentirse solidario del «*bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos*» (de nuevo aflora aquí la llamada a no desertar), y tener una visión o corazón solidario hacia las necesidades de los más desamparados, lo cual exige que la solidaridad política se sitúe «hoy en un horizonte de actuación que, superando la nación o el bloque de naciones, se configure como continental y mun-

dial» (es la llamada, tan repetida por Juan Pablo II, a globalizar la solidaridad). El fruto de una política solidaria es la paz; por eso «los fieles laicos no pueden permanecer indiferentes, extraños o perezosos ante todo lo que es negación o puesta en peligro de la paz: violencia y guerra, tortura y terrorismo, campos de concentración, militarización de la política, carrera de armamentos, amenaza nuclear» (nadie podrá acusar al autor de estas palabras de haber permanecido indiferente; su «no a la guerra» ha sido rotundo y constante).

- El motor que impulsa esta actividad política es el espíritu de servicio, que «unido a la necesaria competencia y eficacia, es el único capaz de hacer «transparente» o «limpia» la actividad de los hombres políticos, como justamente, además, la gente exige». Por este espíritu de servicio y por el objetivo final al que tiende (abrir cauce al reinado de Dios en el mundo y en la historia humana) la actividad política alcanza la dimensión de «caridad».
- Tres tentaciones acechan, no obstante, al ejercicio de la política: «el recurso a la deslealtad y a la mentira, el despilfarro de la hacienda pública para que redunde en provecho de unos pocos y con intención de crear una masa de gente dependiente, el uso de medios equívocos o ilícitos para conquistar, mantener y aumentar el poder a cualquier precio».

Desgraciadamente, la crónica de la actividad política de nuestro país ha sido pródiga en episodios que conjugan en todas las formas imaginables la corrupción con el clientelismo, la mentira o las medias verdades como arma dialéctica con la pretensión mal disimulada de ser-

virse de la política para defender el *status* personal antes que el verdadero bien común. El descrédito generalizado por el que atraviesan los políticos y la política es fruto madurado al calor de esas tentaciones, abiertamente consentidas, que han agostado un espíritu de servicio sin el cual la actividad política termina en una carrera despiadada por alcanzar mezquinos intereses individuales.

Por otra parte, el sentir más autorizado de la Iglesia advierte a los cristianos que participan del ministerio pastoral que se abstengan de intervenir personalmente en la actividad política. Dice el *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*:

«El sacerdote estará por encima de toda parcialidad política, pues es servidor de la Iglesia: no olvidemos que la Esposa de Cristo, por su universalidad y catolicidad, no puede atarse a las contingencias históricas. No puede tomar parte activa en partidos políticos o en la conducción de asociaciones sindicales, a menos que, según el juicio de la autoridad eclesiástica competente, así lo requieran la defensa de los derechos de la Iglesia y la promoción del bien común. Las actividades políticas y sindicales son cosas en sí misma buenas, pero son ajenas al estado clerical, ya que pueden constituir un grave peligro de ruptura de la comunión eclesial» (6).

Sin embargo, conviene no perder de vista los motivos de esta limitación. La política no es una actividad contaminada,

(6) Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, Tipografía Vaticana, 1994, n. 33. En este punto, el *Directorio* cita expresamente al Código de Derecho Canónico, can. 287 § 2, y diversos documentos de las Congregaciones para el Clero y para la Evangelización de los pueblos.

todo lo contrario, pero es tarea peculiar de los laicos, como recuerda el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

«No corresponde a los pastores de la Iglesia intervenir directamente en la acción política ni en la organización social. Esta tarea, de hecho, es parte de la vocación de los fieles laicos, quienes actúan por su propia iniciativa junto con sus conciudadanos» (7).

La acción política, por su propia naturaleza, está marcada por la puesta en práctica de soluciones contingentes, que llevan a *tomar partido*, lo cual casa mal con quien tiene el servicio de la unidad de una comunidad en la que pueden darse, legítimamente, opciones políticas diversas y aún encontradas ante los problemas concretos que se ventilan en la vida pública. En estos casos, el presbítero «debe renunciar a comprometerse en formas de política activa, sobre todo cuando se trata de tomar partido — lo que casi siempre ocurre— para permanecer como el hombre de todos en clave de fraternidad espiritual» (8).

El camino que venimos recorriendo nos hace ver que el sujeto de la «caridad política» es, de forma paradigmática y eminente, el laico cristiano. Si da crédito a los himnos de *Col* 1, 15-20 y *Ef* 1, 3-14, todo cristiano, y en particular el que asume responsabilidades políticas, vive animado por una visión crística de la Creación y, por tanto, optimista: Cristo es principio, centro y fin de la Creación, que se orienta hacia él como a su espléndido destino; esta convicción pone en marcha un extraordinario potencial liberador del mundo y de la sociedad, del cual está llamado a ser artífice el cristiano laico junto a to-

(7) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2.442; cf. C.I.C., can. 227.

(8) *Directorio para el ministerio...*, n. 33.

dos aquellos que se sienten implicados en la construcción de un mundo mejor (9). De la visión teológica nacen los imperativos éticos que impulsan al cristiano a cooperar en la liberación de la realidad mundana como servicio al bien común, y las actitudes espirituales que le impulsan a perseguir las metas y criterios antes señalados.

El desencanto reinante y la demoleadora opinión que se ha generalizado respecto a los políticos, lejos de ser un motivo para que los cristianos se aparten de la política, constituye una llamada apremiante y hasta prioritaria. La repercusión que el ejercicio del poder político tiene sobre las condiciones de vida, la cultura y la promoción de la justicia que afectan a todo el pueblo, particularmente a los pobres y a los que sufren, es demasiado fuerte como para desinteresarse de ella, mirar hacia otro lado y dejarla, con buena conciencia, en manos de cualquier desaprensivo.

Y, aunque el advenimiento de Reino de Dios no depende, en última instancia, de la voluntad del político, ya que es gracia que hemos de suplicar —«venga a nosotros tu Reino»— y acoger con corazón abierto, tampoco podemos ignorar que las condiciones del campo donde se siembra la semilla influyen en el resultado de la cosecha: ayudan a que la semilla germine, la debilitan y hasta podrán frustrarla, al menos temporalmente. En la existencia de unas condiciones favorables o refractarias a los valores del Reino de Dios juegan un papel nada despreciable el talante de los políticos y las políticas concretas —educativas, culturales, sociales, laborales, etcétera.— que promueven. De manera que la búsqueda del Reino

(9) Vid. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander, 1987, págs. 71-87. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 42-43.

de Dios tratando y ordenando los asuntos de este mundo conduce de un modo natural e inevitable a la participación en la política; y, aunque ésta sea una de las muchas vocaciones que el Espíritu reparte entre los laicos como mejor le parece, es indispensable discernirla con lúcida y generosa responsabilidad, sobre todo en la actual coyuntura. Por el bien de la actividad política y de sus destinatarios es particularmente urgente que los laicos hagan presente y operante a la Iglesia en un ámbito en el que no podrá ser sal y luz si no es a través de ellos, como intuyó con extraordinaria clarividencia el Concilio Vaticano II (10).

2. DE LA POLÍTICA CONFESIONAL A LOS «CRISTIANOS DE LA MEDIACIÓN»

No han faltado quienes, en los años de la aún reciente transición española a la democracia, lamentaron la ausencia de una propuesta o partido confesional, identificado con el pensamiento cristiano, que atrajera el electorado católico. Entre los motivos que tratan de explicar el fracaso de la Democracia Cristiana española en su última travesía hacia la consolidación de un partido capaz de aglutinar el voto de quienes se confesaban católicos y se sentían llamados a intervenir, de uno u otro modo, en la organización de la nueva sociedad y cultura democráticas, cabe señalar las dificultades para fundir en una misma propuesta las diversas corrientes existentes —los rescoldos del partido de Gil Robles, la «Izquierda Democrática» de Ruiz Jiménez, el «Partido Popular Demócrata Cristiano» de Álvarez de Miranda, etc.—, pero también hay

(10) Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 33.

que señalar; en palabras de un agudo observador de aquella situación, «el parecer de la Iglesia postconciliar en general y de la española en particular, cuyo apartamiento de la política fue esencial para el éxito de la transición» (11). Se ha dicho que la postura del entonces arzobispo de Madrid, cardenal Tarancón, decididamente partidario de que no existiera ningún partido confesional, contribuyó en gran medida para que no cuajasen los intentos de organizar un gran partido inspirado en los principios del humanismo y de la democracia cristiana (12).

No voy a juzgar el acierto o desacierto histórico de estos posicionamientos. Muchos piensan que favorecieron la serenidad y la paz en la transición al dejar el factor religioso fuera de la contienda electoral, y no faltó quien lamentó la ocasión perdida, como se ha dicho. Pero la posición atribuida al cardenal Tarancón y posteriormente refrendada por un documento del Episcopado español, al que luego me referiré, tenía un sólido apoyo en la doctrina conciliar:

La constitución sobre la Iglesia en el mundo actual —*Gaudium et spes*— había superado la vieja tendencia a buscar una política tutelada por la Iglesia. Formuló como «un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia» las basadas en la mutua autonomía y en la colaboración. En consecuencia, distinguía con nitidez «entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título per-

(11) GARCÍA ESCUDERO, J. M., «Aportación de Manuel Fraga al pensamiento político conservador», en *Manuel Fraga Iribarne. Homenaje académico*. Madrid, 1997, I, pág. 180.

(12) CUENCA TORIBIO, J. M., *Catolicismo social y político en la España contemporánea (1879-2000)*, Unión Editorial, Madrid, 2003, págs. 423-435.

sonal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan en nombre de la Iglesia en comunión con sus Pastores». No obstante esta neta diferenciación, la Iglesia no se sitúa al margen de la comunidad política y de sus preocupaciones. Porque su misión es de orden religioso «no se confunde con la comunidad política ni está atada a sistema político alguno», pero, al igual que aquella, está «al servicio de la vocación personal y social del hombre». Esta mutua independencia entre la Iglesia y la política no impide, antes bien reclama, una fructífera cooperación al servicio de hombre concreto y de los pueblos donde una y otra arraigan (13).

Seis años después de clausurado el Concilio Vaticano II, Pablo VI escribe su carta *Octogesima adveniens*, dirigida al presidente del Consejo para los Laicos y de la Comisión Justicia y Paz. Dos puntos de esta carta están directamente relacionados con el asunto que nos ocupa. Vuelve sobre la distinción, introducida por Juan XXIII en la conciencia eclesial, entre movimientos históricos e ideologías que los originan, haciendo un evidente guiño hacia aquellos cristianos que se sentían atraídos por las corrientes socialistas y el marxismo de corte humanista o por el pensamiento liberal y abriendo la puerta de la libertad (yo pienso que intencionadamente) para que los laicos cristianos dispuestos a intervenir en política lo hicieran con madurez y honestidad (14). El Papa les invita a un atento discernimiento, desde la convicción de que el encuentro del

(13) Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 76.

(14) Así suena la argumentación que hacía Juan XXIII y cita Pablo VI en *Octogesima adveniens*, n. 30: «No se puede identificar las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre con los movimientos históricos fundados en una finalidad económica, social, cultural o política, aunque estos últimos deban su origen y se inspi-

cristiano con dichos movimientos históricos es posible. Sobre esta base proclama la legitimidad del pluralismo de acción de los católicos en sus opciones políticas, les pide que respeten las de los demás católicos, que acepten la diversidad de decisiones políticas de los hijos de la Iglesia y que sepan buscar la necesaria unidad eclesial. Es un párrafo que por su importancia merece recordarse en su tenor literal:

«En las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes. La Iglesia invita a todos los cristianos a la doble tarea de animar y renovar el mundo con el espíritu cristiano, a fin de perfeccionar las estructuras y acomodarlas mejor a las verdaderas necesidades actuales. A los cristianos que a primera vista parecen oponerse partiendo de opciones diversas, pide la Iglesia un esfuerzo de recíproca comprensión benévola de las posiciones y de los motivos de los demás; un examen leal de su comportamiento y de su rectitud sugerirá a cada cual una actitud de caridad más profunda que, aun reconociendo las diferencias, les permitirá confiar en las posibilidades de convergencia y de unidad. “Lo que une, en efecto, a los fieles es más fuerte que lo que los separa”» (15).

A lo largo de los apasionantes años del postconcilio esta

ren todavía en esas teorías. Las doctrinas, una vez fijadas y formuladas, no cambian más, mientras que los movimientos que tienen por objeto condiciones concretas y mudables de la vida, no pueden menos de ser ampliamente influenciados por esta evolución. Por lo demás, en la medida en que estos movimientos van de acuerdo con los sanos principios de la razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana, ¿quién rehusaría reconocer en ellos elementos positivos y dignos de aprobación?»

(15) Pablo VI, *Octogesima adveniens*, n. 50.

doctrina fue cuajando en el pensamiento colectivo de la Iglesia española, ayudando a superar tanto la nostalgia del nacionalcatolicismo como las querencias de una política confesional (16). Pero fue en los momentos decisivos de la transición cuando se puso de manifiesto la gran virtualidad de aquellas convicciones que cerraron el paso a un partido confesional, probablemente deseado por no pocos laicos y clérigos y estigmatizado por otros tantos o más. Al iniciarse el segundo decenio de vida democrática, la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal creyó llegado el momento de hacer público el sentir de la Iglesia en materia de participación en la vida pública. En abril de 1986 ve la luz la instrucción *Los cató-*

(16) A lo largo de este camino ha habido hitos que conviene no olvidar: Así, una nota de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, publicada el 29 de junio de 1966 bajo el título *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*, ya analizaba algunas situaciones en las que «el magisterio de la Iglesia no puede imponer un modo concreto ni definirse en favor o en contra de una situación determinada» (se refiere a decisiones prácticas sobre actuación de los seglares en el campo social y político). Y el 23 de enero de 1973, la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal publica el documento *Sobre la Iglesia y la comunidad política*, del que cabe espigar dos apuntes de mucho interés para nuestro tema: la defensa del pluralismo político, cuando todavía el régimen establecido mantenía un rígido control sobre pensamiento y acción en el ámbito político, y la no identificación de una determinada opción con el sentir de la Iglesia. Este era el tenor literal de tales intervenciones episcopales: «Dado que ningún sistema social o político puede agotar toda la riqueza del espíritu evangélico, es necesario que exista en la comunidad política espacio suficiente para que sus miembros puedan asumir de manera eficaz esta pluralidad de compromisos individuales y colectivos» (n. 20). «El cristiano, al tratar de realizar su opción en lo temporal de manera coherente con su fe, habrá de evitar concebir tal opción como la expresión única de las enseñanzas de la Iglesia» (n. 21). *Documentos de la Conferencia Episcopal Española, 1965-1983*. BAC, Madrid, 1984, págs. 80-81, 254-255.

licos en la vida pública, de notable claridad expositiva y acierto en el análisis de la situación política de nuestro país. Reconoce los valores de la democracia y los avances conseguidos en los últimos años en el ordenamiento político, pero señala aspectos preocupantes, como el poder hegemónico de los grupos políticos sujetos a la tentación de querer «remodelar el conjunto de la sociedad y hasta las mentes de los ciudadanos según sus propios modelos de vida y sus criterios éticos» (17), y denuncia la escasez y debilidad de las instituciones intermedias, lo que propicia que los partidos se conviertan «en protagonistas casi exclusivos de la vida social» (18), la excesiva presencia de la Administración pública en los centros de decisión de la vida económica, social y cultural y en los medios de comunicación social (19), y el «dirigismo cultural y moral de la vida social a través de los medios de comunicación de naturaleza pública, la discriminación de las personas por razones ideológicas y la actividad legislativa contraria a valores fundamentales de la existencia humana» (20).

He querido citar este diagnóstico por su valor pedagógico. Los obispos no ignoran que la nueva sociedad y cultura que están naciendo al socaire de la democracia no concuerdan en aspectos nada baladíes con la Doctrina Social de la Iglesia. Por ello van a hacer una llamada a los católicos para que asuman su responsabilidad en todo lo que constituye el ámbito de la vida pública y, particularmente, en la gestión política de la sociedad. A este compromiso político le dan el nombre de «ca-

(17) Conferencia Episcopal Española, *Los católicos en la vida pública*, n. 26.

(18) *Ibid.*, n. 27.

(19) *Ibid.*, n. 28.

(20) *Ibid.*, n. 30.

ridad política». Se trata de una decisión estrechamente conectada con la fe en Dios Padre nuestro Señor Jesucristo, motivada por la espiritualidad de las bienaventuranzas, que ha de ser valorada como una de las más altas posibilidades morales y profesionales del hombre (21). Y consiste en «un compromiso activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo más justo y más fraterno, con especial atención a las necesidades de los más pobres» (22). Pero en ningún momento ceden a la tentación de añorar o sugerir la conveniencia de organizarse en partidos confesionales. El pensamiento episcopal a este respecto es particularmente respetuoso con la naturaleza de la comunidad política y su autonomía. Merece la pena recordarlo con más detalle.

Por una parte, impulsan a todos y a cada uno de los cristianos a intervenir en la vida política mediante el voto. En este punto se mantienen en una neutralidad que no ha sido suficientemente valorada. De ningún modo pretenden orientar el voto hacia un partido determinado, sino que ofrecen un criterio que obliga a un discernimiento responsable por parte del propio elector: «El motivo determinante — dicen — al emitir el voto consiste en elegir aquellos partidos y aquellas personas que ofrezcan más garantías de favorecer realmente el bien común considerado en toda su integridad». Y, naturalmente, recuerdan cuáles son, desde la concepción cristiana de la vida, los componentes del bien común (23). En esta misma línea se han situado en las sucesivas citas electorales favoreciendo una neutralidad, que no

(21) *Ibid.*, n. 62-63. 85-90.

(22) *Ibid.*, n. 61.

(23) *Ibid.*, n. 118. 120.

es indiferencia ante lo que está en juego en cada cita electoral (24).

Además, alientan y favorecen «la existencia de asociaciones civiles encaminadas a fortalecer el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de las responsabilidades de los ciudadanos en el campo de las realidades sociales y políticas» (25), reconociendo que «en una sociedad libre y democrática es muy importante la participación de los cristianos en las asociaciones civiles de diversa índole que actúan en el seno de la vida social» (26). La coyuntura de aquellos años —con el fantasma del intervencionismo eclesiástico en la vida política apareciéndose cada noche a muchos españoles— obligó a justificar, frente a la sociedad civil y también ante las comunidades eclesiales, algo que hoy

(24) No me resisto a dejar de señalar un matiz que considero significativo; mientras que *Católicos en la vida pública* propone de forma positiva el criterio para elegir al candidato, «aquellos que ofrezcan más garantías de favorecer el bien común», la última nota episcopal de este tipo, la publicada el 18 de febrero de 2004 ante las elecciones del 14 de marzo, expresa dicho criterio con alguna dosis de pesimismo. Parece que los obispos son conscientes del desencanto de los ciudadanos respecto de sus líderes políticos y reconocen: «Es comprensible que algunos se sientan inclinados a abstenerse de emitir su voto, cuando comprueban que ningún partido ofrece el programa que ellos desearían». Por eso, y con ánimo de neutralizar el absentismo —«votar es un deber»—, recomiendan: «Aunque ninguna de las ofertas políticas tampoco sea plenamente conforme con el ideal evangélico, ni siquiera con el ideal racional de un orden social cabalmente justo, sin embargo, unas lo son más y otras lo son menos. Es necesario hacer un esfuerzo y optar por el bien posible». No hay duda de que esta invitación a optar por el bien posible implica una dosis de realismo, pensamos que forzado por el sesgo que han ido tomando progresivamente los programas y proyectos políticos.

(25) Conferencia Episcopal Española, *Los católicos en la vida pública*, n. 127.

(26) *Ibid.*, n. 128.

parece obvio, pero que ha revestido en los años de la transición el ropaje de la sospecha, a saber: la legitimidad de asociaciones con inspiración cristiana que permitan a los creyentes «poder actuar asociativamente y aportar a la sociedad las riquezas que para la convivencia derivan de su fe» (27), evitando, naturalmente, «cualquier pretensión de apropiación exclusiva del nombre de católico o cristiano para un determinado proyecto político o social» (28).

Pero el punto de mayor interés para nuestro tema llega cuando los obispos abordan el problema de la confesionalidad de las asociaciones seculares. Defienden que es legítimo que existan obras y asociaciones *seculares* de carácter confesional también en una sociedad democrática (29), pero excluyen explícitamente que tal legitimidad alcance a algunas de esas asociaciones seculares, en concreto, a los partidos políticos:

«Existen, sin embargo —dicen los obispos—, asociaciones y grupos a los que, aun afirmada su inspiración cristiana en razón de los objetivos pretendidos y de los procedimientos empleados, no cabe atribuirles el calificativo de confesionales. Así sucede con aquellas asociaciones o instituciones en las que los condicionamientos impuestos por las mediaciones humanas tanto técnicas como ideológicas, la naturaleza de las

(27) *Ibid.*, n. 129.

(28) *Ibid.*, n. 132. La doctrina de *Octogesima adveniens* cuando dice: «Se ha de evitar también, cuidadosamente, el intento de identificarlo [el mencionado proyecto político o social] con los intereses de la Iglesia o la pretensión de actuar en nombre de ésta para exigir como consecuencia de ello la obligada incorporación a él de todos los católicos», encuentra aquí un desarrollo actualizado y aplicado a la peculiar sensibilidad vivida por la sociedad española durante la transición.

(29) *Ibid.*, n. 140-143.

estrategias a utilizar o el carácter coyuntural de las decisiones a tomar; difícilmente pueden justificar el calificativo de cristianos o católicos en su pleno sentido confesional. Es el caso de los partidos políticos, de las asociaciones sindicales u otras semejantes» (30).

Esta exclusión no merma, sin embargo, la inspiración cristiana de la actuación de los católicos en el ámbito estrictamente político. Más aún, para los obispos, si esas asociaciones llevan o no llevan el nombre de cristianas es una cuestión secundaria, puesto que «lo decisivo es que una experiencia cristiana integral, vivida en el seno de la Iglesia, sea capaz de iluminar y motivar los objetivos propios de la actividad política, las preferencias programáticas, la selección de los medios en sus dimensiones humanas y morales y las mismas estrategias utilizadas» (31).

Los precedentes planteamientos han provocado algunas consecuencias respecto a la presencia que actualmente mantienen los laicos cristianos en el ámbito político. En primer lugar, que el ejercicio de la «caridad política» por parte de los cristianos se ha desplazado, pienso que definitivamente, hacia el modelo de «cristianos en mediaciones seculares», tanto que es una forma típica del referido modelo. Aunque no tenía por qué haber sido así, la realidad es que este modelo no ha propiciado una relevante aportación de *cultura política de inspiración cristiana* en los espacios políticos donde ha intervenido. Lo cual lleva a plantearse la conveniencia de revisar y actualizar este modelo, que por otra parte está suficientemente legi-

(30) *Ibid.*, n. 144.

(31) *Ibid.*, n. 167.

timado como el más adecuado para dar cauce a la participación de los católicos en el ejercicio de la política. Finalmente, una pregunta nada ociosa se abre camino: ¿cuál es, cualitativa y cuantitativamente, la implicación de los cristianos en el ámbito político?

I. La primera de estas consecuencias es la conclusión obligada del proceso vivido por la Iglesia española en este tema desde el Concilio Vaticano II. Poco más cabe añadir, si no es la constatación explícita de algunos datos valiosos propiciados por tal proceso, como que este modelo de presencia ha hecho justicia a una demanda ampliamente sentida por muchos católicos en la España del postconcilio; que ha tenido la virtualidad de clarificar la acción pastoral de la Iglesia centrándola en su misión evangelizadora; que, además, ha favorecido la no identificación del voto católico con el voto conservador; y ha facilitado la ubicación de la Iglesia en el Estado democrático.

Pero reivindicada y reconocida la validez de este modelo, considero llegado el momento de plantear una actualización del mismo. La siguiente apreciación de un cristiano implicado personalmente en el ejercicio de la «caridad política» obliga a no echar en saco roto este asunto:

«Quiero lanzar un interrogante acerca de un modelo de presencia, el de cristianos en mediaciones seculares, no cuestionado, pero que creo debe ser revisado. Ha prevalecido en los últimos 30 años. De acuerdo con él, la forma de presencia pública modélica es aquella por la que el cristiano laico desde un discernimiento evangélico, en el ejercicio de su libertad personal, opta por el compromiso en un partido político, sindicato o movimiento social. En él se sitúa desde la ideología común, desde los lugares compartidos del partido

sea nacionalista, de izquierda, liberal o conservador. Acentúa en su discurso el movimiento de encarnación, esto es, de entrada, de asunción, de misión, en hacerse de los otros, de convergencia con los otros. Su especificidad cristiana radica en las motivaciones que le han llevado y que le mantienen en su compromiso. También se expresa en las actitudes que desarrolla en su ejercicio. Actúa como fermento en la masa. Dando más importancia al testimonio callado de vida que al anuncio expreso de la propia identidad. Es una forma de presencia criptocristiana. En este modelo la acción de la Iglesia es nutricional, esto es, alimentar a la persona de los valores evangélicos, a través del Pan y la Palabra o bien a través de un movimiento apostólico o comunidad. El asociacionismo laical en este modelo ejerce habitualmente una función de sostenimiento del sujeto y su experiencia creyente. En algunos casos este sostenimiento ha implicado una formación política. Es un modelo que habitualmente ha sido beligerante con otras formas de presencia organizadas e identificadamente católicas, a las que ha calificado de neoconfesionales. (...) Sin embargo, este modelo ha llevado a una pérdida de identidad política y significatividad de lo cristiano. De hecho es por lo general irrelevante la aportación de cultura política de inspiración cristiana en los diferentes espacios políticos» (32).

2. A partir del diagnóstico precedente cabe plantear dos propuestas encaminadas a fecundar este modelo, sin hacerlo confesional ni perder su carácter de presencia en mediaciones seculares.

a) Una de ellas tiende a recuperar para el hecho cristia-

(32) GARCÍA DE ANDOIN, C., *Propuesta para una presencia constructiva de los cristianos en la sociedad*. Ponencia pronunciada por el autor en el Congreso del Laicado Cristiano de Aragón (Zaragoza, 28-29-2-2004).

no un estatuto cultural en igualdad con los otros factores inspiradores de las políticas del partido en el que se milita. Parte de la convicción de que la aportación de la fe al compromiso político va más allá de la motivación y las actitudes a desarrollar en su ejercicio, pues aunque la fe no debe convertirse en un programa de actuación política, sí puede dar origen a toda una «cultura política» con identidad específica. La posibilidad teórica y la realidad práctica de una cultura política con identidad cristiana ha sido un hecho a lo largo del siglo XX en el continente europeo; la experiencia histórica de la democracia cristiana y del socialismo religioso, así como el personalismo comunitario, son datos a considerar. Rafael Díaz-Salazar ha estudiado esta cuestión en referencia a la izquierda política. De su trabajo recogemos las siguientes afirmaciones por su valor paradigmático:

«El cristianismo no tiene un modelo cerrado de sociedad, cultura, moral, política o economía, pero sí contiene valores muy concretos desde los cuales se puede construir o fecundar sociedades, culturas, éticas, políticas, sistemas económicos y estilos de vida afines a esos valores. (...) Esta pretensión pública del cristianismo ha sido reconocida por diversos partidos y organizaciones de izquierda que afirman explícitamente que esta religión es una de las bases en las que se inspiran. Estos partidos y organizaciones valoran la presencia pública de las iglesias y movimientos cristianos y están abiertos a sus propuestas, demandas y críticas; de hecho, los han convertido en interlocutores sociales naturales en su acción política. Del mismo modo que tienen una política hacia otros sectores de la sociedad civil (ecologistas, feministas, asociaciones de vecinos, instituciones culturales, ONG, etcétera), realizan una política específica hacia el mundo cristiano

para aprender de sus prácticas, su cultura y sus demandas» (33).

Esta cultura de raigambre cristiana empieza a ser reivindicada desde diversas instancias. Para unos constituye un reto el desarrollar un «magma cultural cristiano» que dé vitalidad a la sociedad civil «mediante la creación de un tejido dinámico» en el seno de la sociedad como una actividad complementaria de la política, una «*parapolítica*», que movilice a los católicos y les convierta en «la voz de la conciencia de la política» (34).

Por otra parte se observa dentro del socialismo español la presencia de algunas iniciativas que tienen como finalidad «trabajar de modo permanente en el acercamiento entre el mundo cristiano y el Partido Socialista Obrero Español». Se trata de un movimiento, dentro del partido socialista, presidido por la idea de abrir puertas y tender puentes entre los cristianos y el partido, con el fin de superar desencuentros históricos, pero también de aprovechar lo que supone el cristianismo como fuente «de renovación y potenciación de la cultura y práctica política en nuestras democracias» (35).

(33) DÍAZ-SALAZAR, R., *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1998, pág. 87. Vid. la descripción que hace de los movimientos socialistas religiosos en los diversos países (págs. 120-151) y la situación de estos planteamientos en el caso español (págs. 210-246).

(34) Así ha sido propuesto en la comunicación de Raúl MAYORAL BENITO, *La Doctrina Social de la Iglesia, los católicos y la parapolítica*, presentada al IV Congreso Católicos y Vida Pública, organizado por la Fundación San Pablo-CEU (14-16-2-2003).

(35) En la línea de estas iniciativas se sitúa la obra de JÁUREGUI, R., y GARCÍA DE ANDOIN, C. (eds.), *Tender puentes. PSOE y Mundo Cristiano*, Ed. Desclee de Brouwer y Fundación Pablo Iglesias, Bilbao, 2001. Vid. págs. 17-24, 447-458.

Esa «cultura política» de matriz cristiana está llamada a incidir en los programas políticos y a facilitar el ejercicio natural de la necesaria objeción de conciencia del cristiano respecto de aquellas propuestas del partido en el que milita, cuando no son compatibles con los planteamientos de su fe religiosa (36). Por lo demás, a la promoción de tal «cultura» se referían ya los obispos españoles en el año 1986 al describir en qué consiste la inspiración cristiana de la actuación de los cristianos en el ámbito estrictamente político:

«Lo decisivo es que una experiencia cristiana integral, vivida en el seno de la Iglesia, sea capaz de iluminar y motivar los objetivos propios de la actividad política, las preferencias programáticas, la selección de los medios en sus dimensiones humanas y morales y las mismas estrategias utilizadas. Estamos convencidos de que esta inspiración cristiana de la actividad política puede y debe existir sin poner en peligro la legítima autonomía de la política y de los políticos. No se trata de convertir a la Iglesia en una alternativa política. Tal intento significaría desnaturalizar a la misma Iglesia y atropellar la legítima libertad de los católicos en sus decisiones temporales y políticas» (37).

¡Lástima que por aquellos años no estuviesen los ánimos suficientemente serenos y que esta llamada episcopal fuera vista por muchos con más dosis de reticencia que de apertura al futuro!

(36) Cf. Pablo VI, *Octogesima adveniens*, n. 49. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, EDICE, Madrid, 2003, n. 3-4.

(37) Conferencia Episcopal Española, *Los católicos en la vida pública*, nn. 167-168.

b) La otra propuesta tendente a fecundar y actualizar el modelo de cristianos en mediaciones seculares consiste en revisar la distinción entre actuar en política «*como cristiano*» y actuar «*en cuanto cristiano*», que pusiera en circulación J. Maritain. Entendía que, en la medida en que el bautizado actúa «en cuanto cristiano» compromete a la totalidad de la Iglesia y, en particular, a la autoridad eclesial (38), y no se salva la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, entre política y fe. Pero Y.-M. Congar hizo ver que el cristiano que actúa, en política o en cualquier otro ámbito de la vida pública, en nombre de la fe — no en nombre de la Iglesia, ni de la autoridad de la Iglesia— lo hace «en cuanto cristiano», sin comprometer por ello el orden de la fe y de la política. Estas son sus palabras:

«El apostolado de la Iglesia, aquél que la autoridad pastoral pública toma por su cuenta, no agota en modo alguno la acción del pueblo de Dios. Hay todo aquello que los cristianos hacen en cuanto cristianos, bajo su responsabilidad personal, en las estructuras de la sociedad global. Este no es un compromiso de la Iglesia como Iglesia, y, sin embargo, la Iglesia está allí, en cada uno de ellos, pues es verdad, según la frase célebre de Pío XII, que ellos son entonces la Iglesia, en cuanto ésta es el alma de la sociedad humana. Y sucede que estos cristianos se agrupan para intervenir, no solamente *en cristiano*, sino *en cuanto cristianos*, según el principio de libre asociación formado en la base sin mandato jerárquico, tanto en el plano puramente religioso, como en el plano temporal, en conformidad general a las reglas de la fe y de la disciplina católicas» (39).

(38) Cf. *Esprit*, 32 (1935), 284.

(39) Congar, Y.-M., «El llamamiento de Dios» en *Iglesia Viva*, 12 (1967), 501. Ponencia leída en el Congreso Mundial de Apostolado Seglar en Roma.

La distinción patrocinada por Maritain ha podido favorecer un cierto anonimato de los cristianos en las mediaciones seculares, ya que la actuación «en cristiano» se concreta principalmente en las motivaciones y actitudes, mientras que la actuación «en cuanto cristiano» reclama un cierto protagonismo, justamente el que sería preciso recuperar sin caer por ello en una concepción confesional de la actuación política.

3. Y, después de las anteriores reflexiones, queda aún una pregunta: ¿cuál ha sido y es, de hecho, el interés real de los laicos cristianos por intervenir directamente en la política? No es fácil ir más allá de apreciaciones generales por falta de estudios sociológicos fiables en este campo. Se acostumbra a decir que muchos políticos de casi todos los partidos han llegado a la política, sobre todo en la época de la transición, impulsados por estímulos cristianos y en conformidad con unos valores de servicio público y de centralidad de la persona humana. Pero, progresivamente, se ha perdido protagonismo y presencia, al tiempo que se constata una creciente irrelevancia de la fe en las instituciones públicas y en la política. Además, es imprescindible hacer dos series de preguntas para cualificar el valor de aquellas presencias:

Una sobre la calidad del compromiso: en el ejercicio concreto de sus responsabilidades políticas, estos laicos ¿han mantenido la unidad de vida que caracteriza al cristiano en todas sus actividades, también en el ejercicio de la función política?, ¿la coherencia entre fe y vida, entre Evangelio y cultura ha sido criterio de actuación en su trayectoria política? No me atrevo a responder; porque sólo dispongo de datos particulares y de algunas impresiones globales, que no avalan suficientemente una respuesta positiva. Sin embargo, no parece aventurado pensar que se dan deficiencias importantes cuando, hace tan

sólo año y medio, el Vaticano recordaba a toda la Iglesia y, en su medida, también a España «algunos principios propios de la conciencia cristiana, que inspiran el compromiso social y político de los católicos en las sociedades democráticas. Y ello porque, en estos últimos tiempos, a menudo por la urgencia de los acontecimientos, han aparecido orientaciones ambiguas y posiciones discutibles, que hacen oportuna la clarificación de aspectos y dimensiones importantes de la cuestión» (40).

La otra batería de preguntas versa sobre la importancia cuantitativa del compromiso político de los cristianos: ¿cuántos son?, ¿dónde están? Se trata también de preguntas con respuesta demasiado incierta. La percepción más generalizada es que, salvo honrosas excepciones, ha cundido entre el común denominador de los cristianos confesantes y militantes un notorio desinterés por intervenir en política, mientras que han orientado su vocación de servicio hacia el voluntariado en sus diversos y variados ámbitos. Si esta percepción se viera confirmada por la realidad de los datos, habría que hablar de huida.

Pero la Iglesia, en cuanto comprende al conjunto de sus miembros, no puede contentarse con la proclamación de los principios generales y valores programáticos del Reino de Dios; forma parte también de su misión la responsabilidad de abrir cauces y poner en marcha iniciativas que hagan reales los signos del Reino proclamados. Cuando los discípulos de Juan

(40) Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, n. 1. No me detengo en otros aspectos de este documento porque supongo que habrá sido analizado en otro lugar de este mismo número de *CORINTIOS XIII*.

preguntaron a Jesús si era él el que tenía que venir o esperaban a otro, Jesús actuó: curó a muchos de enfermedades y malos espíritus, devolvió la vista, y luego contestó: «Id a contarle a Juan lo que habéis visto y oído» (Lc 7, 18-23). De modo que articular proyectos conformes con aquellos valores que el magisterio de la Iglesia viene señalando como constitutivos del bien común (41), es dar signos de que el Reino de Dios está llegando a nuestra tierra. Que en esto tiene un papel irrenunciable la política, es evidente e indiscutible, por lo que la Iglesia no puede renunciar a la dimensión política de su misión. Y es justamente a través de los laicos dispuestos a intervenir en política «en cuanto cristianos» como la puede llevar a cabo.

Parece que actualmente no son muchas las vocaciones laicales para la política. Los argumentos que se invocan para no asumir responsabilidades en este campo no pueden ser minusvalorados. El ejercicio diario de la política viene consintiendo en aquellas tentaciones que señalaba Juan Pablo II, y que anteriormente se han descrito. Por si esto fuera poco, las posibilidades de intervenir frente al poder del «aparato» son extremadamente menguadas. Y, por tanto, el desánimo de quienes se sienten llamados a responder a esta responsabilidad es perfectamente comprensible. Pero es demasiado lo que está en juego para poder inhibirse con buena conciencia, y la Iglesia debe seguir despertando y acompañando en sus hijos la vocación política como una forma singular y necesaria del servicio al bien integral de todos y, particularmente, de los más débiles.

(41) Vid. SOUTO COELHO, J., (coord.), *Doctrina Social de la Iglesia. Manual abreviado*, BAC-Fundación Pablo VI, Madrid, 2002., págs. 115-117, 442-444.

3. AUTONOMÍA Y ACOMPAÑAMIENTO

Cuando la Iglesia se propone impulsar la responsabilidad de los laicos cristianos en el ámbito de la política, ha de respetar y armonizar dos exigencias: autonomía y acompañamiento. Sin ellas la participación política de los cristianos resultaría imposible por asfixia o por desamparo.

La autonomía del orden temporal, entendida como respeto a sus «propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar progresivamente», es una de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, particularmente acertada para promover un sano diálogo de la Iglesia con el mundo moderno. Esta exigencia de autonomía, que no es independencia de Dios ni avala el uso de las cosas creadas sin referencia a su Creador, es absolutamente legítima y querida por Dios (42). Este tipo de autonomía tiene una explícita aplicación al tema que nos ocupa. Los obispos españoles, al plantearse cómo fundamentar la actuación de los cristianos en la vida pública, se fijaban en el sentido que tiene el señorío de Cristo sobre la Creación y la Historia, y señalaban que este señorío no impide, sino más bien reclama, la autonomía de lo temporal. Su explicación es del todo pertinente y merece ser leída en sus propios términos:

«Este señorío de Cristo en el mundo y en la Historia, en el ámbito privado y público de la vida del hombre, no significa una subordinación del mundo “profano” a la Iglesia. Tampoco “lo priva de su autonomía, de sus propios fines, leyes, medios e importancia para el bien del hombre”. Al contrario, lo restituye a su ser original y lo perfecciona “en su valor y excelencia propios y, al mismo tiempo, lo ajusta a la vocación

(42) Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 36.

plena del hombre sobre la tierra" (AA 7). Nada menos parecido a una teocracia que el ejercicio de la realeza de Jesucristo que se lleva a cabo en lo oculto, en el servicio y en la libertad bajo el Espíritu de Dios, bajo el signo de la cruz, con paciencia y esperanza» (43).

Estamos ante un sano principio de secularización o desencantamiento del mundo y de su historia. Mundo e historia han sido entregados al ser humano para que sean obra de su responsabilidad y, sin embargo, no han quedado abandonados a su suerte, a la finitud y contingencia inherentes a su existencia temporal, sino que están llamados a participar del éxito final del reinado de Dios. Pero no mediante intervenciones divinas que interfieren el curso de la Historia. Desde la biografía terrena del Verbo encarnado, que soporta y sufre las consecuencias de una peripecia histórica marcada por la envidia y la injusticia sin que Dios intervenga para torcer el curso de los acontecimientos, toda pretensión de manipular el poder divino para tener propicios los hechos de la Historia es tentación de magia y toda esperanza de un «Deus ex machina» que en el momento crucial modifique el acontecer natural e histórico de nuestra vida resulta vana. En Jesucristo, la última palabra que Dios tenía prometida fue pronunciada más allá del tiempo y el espacio concedidos a la autonomía del mundo y de la Historia; y fue pronunciada para desvelar el valor trascendente y definitivo que tenía la vida y acción de aquel hombre justo injustamente tratado. Del mismo modo, y por lo que a nosotros y a nuestras intervenciones en la construcción del mundo y de su historia se refiere, proclama la Iglesia que:

(43) Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal, *Los católicos en la vida pública*, n. 49.

«Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la Naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el Reino eterno y universal. (...) El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (44).

Pero esa ordenación al Reino y esa garantía de éxito final no nos asegura que el ejercicio y puesta en práctica de esos bienes va a ser fácil, pacífica y carente de contradicciones. Por el contrario, podemos prever las dificultades y hasta la oposición que acompaña tantas veces al ejercicio del bien durante el curso de la Historia.

Tal es la valiosa originalidad del principio de autonomía, que propone el Concilio, frente a cualquier otro modo de gestionar la Historia. La historia humana no es fruto del capricho de los dioses, sino de la responsabilidad de los hombres que vivimos en cada una de sus épocas; tampoco queda irremediabilmente abandonada a su suerte, ni está fatalmente sometida al egoísmo de los poderosos y al orgullo de los satisfechos. El mundo y su Historia es auténtica tarea de seres humanos, pero por gracia de Dios está ordenada hacia una salvación definitiva. Por todo ello el cristiano y la Iglesia se sienten urgidos a tomar parte, con decisión y esperanza, en su construcción definitiva (45).

(44) Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 39.

(45) Cf. *Ibid.* nn. 50-53.

Cuando no se respeta este principio de autonomía, la presencia de lo cristiano en el ámbito político se agosta por asfixia. El síndrome de ahogo, de falta de aire para respirar, es la sensación que las políticas teocráticas generan en el cuerpo social. La pervivencia en nuestro mundo de políticas fundamentalistas de matriz teocrática dan buena fe de ello. Por lo que se refiere al cristianismo, la superación de la alianza entre el trono y el altar, propia del antiguo régimen, ha permitido la puesta en práctica de una sana autonomía del orden temporal, sin impedir por ello que pueda ser fecundado por propuestas de inspiración cristiana.

El laico que participa en la política «en cuanto cristiano» actúa desde esta inspiración cristiana, pero en muchas ocasiones no es tarea fácil distinguir lo que es inspiración cristiana de lo que son las tácticas y estrategias de la actuación política, que tienen sus propias leyes. Esta dificultad básica, unida a otras más coyunturales, reclaman del laico una sólida formación de su conciencia y de la comunidad cristiana un exquisito acompañamiento. Las advertencias de los obispos sobre este punto contienen un notable realismo:

«Lo que debería ser campo fecundo para el crecimiento y profundización en la vida cristiana [se refieren a la actividad política] se convierte, a veces, en fuente de escepticismo, de ambición o de escándalo. La intensa ideologización de la actividad político-social, los fuertes conflictos de intereses y la tentación del pragmatismo pueden llegar a comprometer la misma fe y la práctica integral de la vida cristiana. Por ello los cristianos que deciden dedicarse a la vida pública y política tienen necesidad y derecho de ser ayudados y acompañados por la misma Iglesia que urge su compromiso» (46).

(46) Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Los católicos en la vida pública*, nn. 172-173.

Pero reconocen el riesgo de confundir el acompañamiento con un no deseable intervencionismo:

«No valen los viejos moldes. Hay que arrancar de la situación actual contando con una visión renovada de la Iglesia, de la sociedad y de las relaciones entre ambas. (...) El respeto al bien común y al mismo bien pastoral de la Iglesia requiere que en estos asuntos se evite hasta la apariencia de intervencionismo de la Iglesia o de las autoridades eclesiales más allá de sus competencias estrictamente religiosas y morales» (47).

Sin embargo, no sería lícito invocar estos riesgos y dificultades, y menos aún la autonomía de los laicos en el ámbito secular, para eludir la necesaria y no siempre fácil tarea del acompañamiento. Sería como invocar la autonomía en vano y, sobre todo, dejar en el más doloroso desamparo al laico cristiano que se aventura por estos vericuetos. Al acompañamiento de los laicos que participan en la vida pública dedican sendos capítulos los documentos episcopales *Los católicos en la vida pública* y *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo*, que venimos citando (48).

Es muy sugerente el protagonismo que estos documentos atribuyen a la comunidad cristiana, tanto para alimentar espiritualmente a los cristianos de manera que puedan «vivir su inserción y sus compromisos en la vida pública con espíritu

(47) *Ibid.*, 169-171.

(48) *Ibid.*, IV. Formación cristiana y acompañamiento eclesial, n. 172-190. Conferencia Episcopal Española (55.^a Asamblea Plenaria, 1991), *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo, II*. Presencia pública de la Iglesia. Presencia de los laicos en la vida pública, n. 43-69.

evangélico», como para impulsar tal compromiso, al que la propia comunidad cristiana «no podría renunciar sin parcializar el alcance y contenido de su misión» (49). Pero el día a día de las parroquias, que son sin duda alguna el módulo básico de comunidad cristiana de nuestras iglesias, queda bastante alejado de esta propuesta episcopal. No parece que se preocupen tanto como deberían de promover y alimentar vocaciones laicales para los diversos compromisos en la vida pública, y menos aún para los que comporta la asunción de responsabilidades en la vida política. Hay cristianos que, hablando desde su personal experiencia, demandan un cambio de la cultura eclesial hacia el católico implicado en política, ya que perciben que es visto bajo sospecha desde su propio tejido eclesial, que no le considera tan suyo como al catequista o al voluntario de una ONG, por ejemplo.

Cinco años después de que los obispos formularan la precedente propuesta, han vuelto a recordar que es necesario ofrecer un adecuado apoyo, orientación y acompañamiento a los laicos comprometidos en la vida pública. Proponen realizar ellos mismos este acompañamiento que llaman *pastoral*, asistidos con la colaboración de los sacerdotes y religiosos, y proponen además un acompañamiento *comunitario*, en el que las comunidades cristianas vuelven a adquirir protagonismo, ofreciendo «la formación social básica y a ser posible especializada según la diversidad de ambientes» (50).

(49) Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Los católicos en la vida pública*, n. 174, 175. Vid. también los siguientes números, 176-178.

(50) Conferencia Episcopal Española, *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo*, n. 67, 68.

Han pasado trece años de esta última propuesta y no puede decirse que la situación haya mejorado sensiblemente, particularmente en lo que se refiere al acompañamiento de los cristianos implicados en la actividad política. Tres causas pienso que se conjugan para haber echado en saco roto unas propuestas tan explícitas, necesarias y razonables. Por una parte, las preocupaciones de la comunidad cristiana siguen absorbidas por las tareas relacionadas con dos ámbitos de la misión de la Iglesia: el de la pastoral de la Palabra y de los Sacramentos, mientras que la pastoral del Reino de Dios, cuyos signos también han de ser anunciados por la Iglesia mediante una transformación coherente de la realidad de nuestro mundo, queda relegada, en muchos casos, para mejor ocasión. También influye la dificultad inherente a la iluminación cristiana de esas tareas seculares: no es fácil mantener el equilibrio entre la autonomía de las tareas seculares y su acompañamiento e iluminación, y menos aún que una parroquia normal se sienta con fuerzas para afrontar un espacio tan especializado. Necesita asociaciones y movimientos específicos, acogidos en su seno como instrumentos indispensables de su acción pastoral, que susciten y acompañen las vocaciones para la vida pública.

Pero por el mismo motivo anterior, muchas comunidades no alcanzan a situar esta necesidad entre sus prioridades. Por último, hay una dificultad añadida en relación con las tareas políticas: es éste un campo minado en el que todo el mundo evita entrar: Las minas han sido colocadas tanto por la sociedad civil como por la propia comunidad eclesial. La sociedad civil, excesivamente celosa de su autonomía, desconfía hasta de la posible sombra de la Iglesia sobre las tomas de postura en materia política, y la comunidad eclesial no sabe bien cómo ayudar, alentar, acompañar e iluminar a sus miembros, que asu-

men responsabilidades en este campo, sin que parezca que se inmiscuye en sus opciones y decisiones o sin correr el riesgo de verse identificada con unas siglas determinadas.

El problema no es pequeño ni de fácil solución. Sin embargo, no puede ser ignorado ni aparcado. En los movimientos apostólicos y asociaciones especializadas están germinando iniciativas esperanzadoras, aunque todavía escasas e insuficientes. A modo de ejemplo, señalaré tres iniciativas de diferente orientación y calado:

- Una es la *Escuela de Formación Sociopolítica y Fe Cristiana* (51), nacida en el ámbito de un movimiento especializado de Acción Católica, como es la HOAC, y concebida a modo de cursos de formación que se ofrecen a los militantes del movimiento y a otros cristianos sensibilizados para alimentar, discernir y formar su presencia y compromiso en estas tareas seculares que, de acuerdo con la doctrina conciliar sobre el laicado, constituyen también su responsabilidad eclesial.
- Otra está representada por los Congresos denominados *Católicos y Vida Pública*, que están siendo convocados y organizados por la Fundación San Pablo–CEU, en los últimos años. La paternidad e inspiración de esta iniciativa corresponde también a un movimiento, la Asociación Católica de Propagandistas. En los cinco congresos realizados hasta ahora ha logrado interesar a significativas personalidades y congrega a un impor-

(51) Vid. SAEZ, J. (ed.), *El Compromiso de los Cristianos en la Vida Pública*. Escuela de Formación Sociopolítica y Fe Cristiana, Ed. HOAC, Madrid, 1994.

tante número de participantes. Su voluntad de impacto social y mediático queda reflejada en la opinión de los propios organizadores, al señalar que por primera vez puede hablarse de una convención nacional de católicos con voluntad de significarse como corriente de influencia en la vida social, cultural y política española.

- La tercera tiene que ver con las iniciativas promovidas por la *Comunidad de San Egidio*, de escasa implantación en España (52), pero cuya importancia no se debe minusvalorar. Su aportación ha sido esencial para lograr la paz en Mozambique, y ha tenido una labor destacada en otros procesos de paz, como en Kosovo o Guatemala. Ha liberado esclavos en países donde aún existe la esclavitud; ha promovido el diálogo interreligioso, con especial ahínco después de los atentados del 11 de septiembre de 2001; ha iniciado campañas para la abolición de la pena de muerte y contra las minas antipersona; ha ayudado a miles de personas víctimas de las guerras o de catástrofes naturales... Su actividad no es política en un sentido partidista, pero tiene mucho que

(52) *La Comunidad de San Egidio* nace en Italia en 1968 por el tesón de Andrea Ricardi, un joven estudiante que reúne a un grupo de compañeros en Roma para escuchar y poner en práctica el Evangelio. Su método ha sido descrito por el fundador en una entrevista con estas palabras: «El corazón de la vida cristiana nace de la oración. Nuestro secreto es el de la palabra de Dios en el corazón: servir a los pobres y vivir el Evangelio; oración y amor a los pobres. El poderoso que niega su debilidad se convierte en superhombre, y en el superhombre, al final hay siempre algo de demoníaco. La fe cristiana renueva al hombre y renueva su presencia en la sociedad. El siglo XXI será el de la espiritualidad y la solidaridad para los cristianos. No hay solidaridad sin espiritualidad. Pero una espiritualidad sin solidaridad se convierte en *New Age*».

ver con la intervención en la sociedad para ordenarla de un modo más conforme con los planes de Dios.

Junto a estas iniciativas, que adquieren mayor relieve por lo concreto de sus intervenciones, hay que señalar la valiosa formación de la conciencia social que vienen promoviendo instituciones como Cáritas y Manos Unidas. Además de los programas y proyectos concretos de intervención que promueven, realizan un importante papel de acompañamiento y formación de los laicos, desde la óptica del Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia, que es justo valorar y es indispensable incrementar. Lejos de situarse únicamente como promotoras de iniciativas sociales, estas instituciones han de seguir cuidando el acompañamiento eclesial del voluntariado y técnicos vinculados a sus iniciativas.

También hay que recordar a aquellos movimientos y asociaciones del apostolado seglar con vocación de promover y acompañar el compromiso de los laicos en el tejido secular. A ellos se referían los obispos cuando señalaban que el acompañamiento que las comunidades cristianas pueden proporcionar a los laicos «para vivir la dimensión social y pública de su compromiso no es suficiente» y que se precisa un acompañamiento «más especializado». Este acompañamiento es el que proporcionan los «variados movimientos y métodos de formación apostólica, más o menos estrechamente unidos a la Jerarquía eclesiástica y a las instituciones eclesiales» (53), que el Espíritu Santo ha ido suscitando en nuestra Iglesia. Sin duda alguna, se referían a los movimientos de la Acción Católica y otros similares que han tenido un decisivo papel en nuestra Iglesia.

(53) Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Los católicos en la vida pública*, n. 184-185.

Pero un correcto planteamiento de la problemática que afecta a la participación de los laicos en la caridad política requiere que no se confundan los dos tipos de asociaciones que pueden operar en este campo ni se prescindan de unas u otras: las de carácter eclesial que tienen como finalidad la formación y acompañamiento de los cristianos comprometidos en la vida pública y las de naturaleza civil dispuestas a intervenir desde su inspiración cristiana o, como antes se ha dicho, creando cultura católica en los diversos campos del mundo secular, también en la política (54).

Sólo me resta recordar una vez más que la presencia y desarrollo de unas y otras es hoy día reducido e insuficiente, por lo que no hay más remedio que terminar esta reflexión sobre los laicos y la caridad política señalando que es precisamente la caridad de Cristo la que nos urge a superar esta carencia.

(54) Cf. *Ibid.*, 158.

LA CARIDAD POLÍTICA Y CÁRITAS

ANTONIO ESTEVE I SEVA
Delegado Episcopal. C. D. Orihuela-Alicante

A «D. Victorio», bisbe, germá i amic.

INTRODUCCIÓN

Cáritas dispone de un modelo de acción pastoral diaconal que tiene dos dimensiones fundamentales: la atención primaria y la promoción sociopastoral absolutamente consolidadas, y en este inicio del tercer milenio, con la asunción del Plan Estratégico está impulsando una tercera dimensión muy importante y trascendental como es la transformación social y eclesial en la perspectiva del Reinado de Dios. El sexto eje de esta plan define su objetivo con planteamientos específicamente transformadores: *Que las personas, las familias, las comunidades locales y todos los agentes sociales promovamos comportamientos y nos impliquemos en una transformación de las relaciones y estructuras sociales, que hagan posible un desarrolllo sostenible, participativo, justo y solidario en el que participemos todas las personas y todos los pueblos.*

Con la atención primaria Cáritas se mantiene fiel a aquella tradicional y clásica acción pastoral de atender a las necesidades primarias de las personas que sufren pobreza y exclusión. La experiencia pastoral de las Cáritas parroquiales, que se la

tienen que ver con los mundos vitales del vecino, del amigo, del feligrés, sabe que hay personas y colectivos que sufren una exclusión tan dura que afecta a las necesidades materiales primarias. Los miembros de nuestras Cáritas «saben» mucho mejor que los análisis sociológicos que hay gente concreta que sigue pasando hambre, frío, absolutamente reales y que su tarea samaritana es curar estas heridas muy concretas. Esta atención primaria la entendemos como liberada de resabios de asistencialismo, de clientelismo y de paternalismo que son vergonzosos. Sabemos que en esta acción básica lo que se intenta es poner en práctica eso tan fundamental de la acogida cordial y comunicativa sobre la que iniciar el proceso de la intervención integral. En este campo básico nos damos la mano con la madre Teresa de Calcuta y su labor dignificadora de la condición humana empobrecida y excluida.

Cáritas ya hace tiempo que se encuentra en la transición de una acción sociocaritativa de signo asistencialista a una acción diaconal de signo y consistencia promocional. Es la segunda de las dimensiones de la acción diaconal. La palabra «promoción» nos refiere a la necesidad de generar una fuerza dinámica, de consistencia sociopastoral, que sea capaz de «mover» una situación social de exclusión social y dependencia personal, cambiándola en situación de integración social y autonomía personal. Este proceso promocional parte de la toma de conciencia de que las raíces de estos colectivos marginados están muy deterioradas hasta el punto de ser incapaces ellos mismos de superar su situación. La caridad evangélica y la tradición solidaria de la Iglesia nos exigen a los cristianos estar acompañando y ejecutando estos procesos de promoción que arrancan de un saneamiento de estas raíces sociales, que sea capaz de recuperar al sujeto empobrecido, personal y socialmente. La situación de exclusión, además del proble-

ma de su radicalidad, está afectada de globalidad en el sentido de que influye en todos y cada uno de los aspectos del ser y del vivir humanos: lo económico, social, político, cultural, religioso. El diagnóstico de la exclusión nunca será parcial sino integral, por lo que su posible terapia diaconal debe ser global e interdisciplinar. Con la incorporación de esta práctica promocional la acción diaconal de Cáritas asume la aportación del rigor técnico de la pedagogía social que integra científicamente la dimensión social y la educativa como referentes esenciales de toda acción promocional.

La excelencia de la caridad política está en que su consistencia es teologal, es decir, se trata de una energía de gracia que nace del mismo Dios Trinitario, del amor que se tienen el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Un Dios que se define a sí mismo como amor: El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor (1 Jn 4, 7).

Desde el Padre Creador Misericordioso, los bienes de la Creación se deben repartir entre todos de una forma equitativa, «*Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla...*» (Gn 1, 28) y se denuncia a los ricos y se defiende a los pobres, «*A Israel... no le perdonaré: porque venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias: revuelcan el polvo al desvalido y tuercen el proceso del indigente*» (Am. 2, 6-8); optando preferentemente por estos últimos, «*En ese pondré mis ojos: en el humilde y el abatido* (Is. 66, 2). El proceso de liberación que culmina en la Alianza del Sinaí es posible porque Dios en su inicio ha escuchado el clamor de los pobres»: el de Abel, «*La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra*» (Gn. 4, 10); el de los cautivos de Egipto, «*He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos*» (Ex 3,7); el del salmista que clama a Dios desde el

abismo de la angustia, «Yo soy pobre y desgraciado, pero el Señor cuida de mí; tú eres mi auxilio y mi liberación: Dios mío, no tardes» (Sal 40, 18). El mismo código de la Alianza muestra su predilección por los pobres: «No vejarás al emigrante: conoceréis la suerte del emigrante, porque emigrantes fuisteis vosotros en Egipto» (Ex 23,9), así como las prácticas jubilares que se derivan de la misma: el barbecho, el perdón de las deudas, la liberación de esclavos, la prohibición de la usura y la devolución de las propiedades (Lev 25). En las situaciones más angustiosas de Israel, Dios alimenta la esperanza de salvación a través de la Promesa de un Mesías que liberará al pueblo de sus cautiverios y deportaciones: El resto de Israel que restaurará la tradición se identifica con los pobres: «Dejaré en ti un pueblo pobre y humilde, un resto de Israel que se acogerá al Señor, que no cometerá crímenes ni dirá mentiras» (Sof 3,13). Los pobres tiene en el Siervo de Yahvé a su garante: «Los pobres y los indigentes buscan agua, y no la hay; su lengua está reseca de sed. Yo, el Señor, les responderé: yo, el Dios de Israel, no los abandonaré» (Is 41,17).

En el Hijo encarnado esta caridad se hace solidaridad entrañable: «Hijo, recuerda que en vida te tocó a ti lo bueno y a Lázaro lo malo, por eso ahora él encuentra consuelo y tú padeces...» (Lc.16,26); cercanía sanadora: «se acercó a él y le vendó las heridas, echándoles aceite y vino...» (Lc 10, 33-35); camino samaritano: ¿Cuál de estos tres se hizo prójimo?...El que tuvo compasión de él» (Lc.10, 36-37). Jesús da testimonio en hechos de amor a los pobres: «... en tiempos de Elías... había muchas viudas en Israel; y, sin embargo... lo enviaron a una viuda de Sarepta en el territorio de Sidón. Y en tiempos del profeta Eliseo, había muchos leprosos en Israel y, sin embargo, a ninguno de ellos curó; sólo a Naamán el sirio» (Lc 4, 24-27); acogiendo a pecadores: «No encontrando por donde meterlo... lo bajaron con el

catrecillo hasta el centro, delante de Jesús» (5, 20); comiendo con marginados: «... sal corriendo a las plazas y calles de la ciudad y tráete a los pobres, a los lisiados, a los ciegos y a los cojos (al banquete)» (14, 15-24);, hospedándose en sus casas: «...Zaqueo, baja en seguida, que hoy tengo que alojarme en tu casa» (19, 5); buscando a extraviados: «Si uno de vosotros tiene cien ovejas y se le pierde una, ¿no deja las noventa y nueve en el campo y va en busca de la descarriada hasta encontrarla?» (15, 3); sanando dolencias de los excluidos: «...hacía tiempo que no usaba vestidos, ni vivía en una casa sino en los sepulcros... Los demonios salieron del hombre y se metieron en los cerdos... Le suplicaba que lo admitiese en su compañía...» (8,26-39); denunciando los ídolos de este mundo: «...¡Atención con los letrados!... que se comen los bienes de las viudas con pretexto de largos rezos» (20, 45-47); dando preferencia a los pobres en su nueva fraternidad: «...Lejos de mí todos los que practicáis injusticia... Mirad: Hay últimos que serán primeros y primeros que serán últimos» (13, 30; Rm 12, 19).

Su predicación, en palabras, anuncia y denuncia como contenido fundamental del mensaje que son «dichosos los pobres, los hambrientos, los que lloran, los odiados, expulsados y difamados; al tiempo que se queja amargamente de los ricos, de los satisfechos, de los que ríen, de los que siempre tienen buena fama» (Lc. 6, 20, 22). Proclama que los receptores de su misión son «los pobres, los cautivos, los ciegos, los oprimidos» (Lc.4, 16-21). Indica que la señal más emblemática de que estamos en la salvación definitiva es: «Id a contarle a Juan los que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia» (Lc.7, 22-23). Finalmente, manifiesta que él mismo es el emisor del mensaje: «El Espíritu del Señor

está sobre mí, porque él me ha ungido, para que dé la buena noticia a los pobres» (Lc 4,18). Su propuesta es tan generosa que culmina el mensaje con la siguiente invitación: *«Amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar nada: así tendréis una gran recompensa y seréis hijos del Altísimo»* (6, 35).

Del Espíritu Santo gratuito se afirma que ungió al misterioso Siervo de Yahvé para anunciar la Buena Nueva a los pobres y proclamar la liberación de los encarcelados (Is. 61, 1; 42, 1-3). El propio Jesús se sentirá lleno de Espíritu Santo para iniciar su misión de comunicar la salvación a los pobres: *«El Espíritu del Señor está sobre mí, porque Él me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres...»* (Lc 4, 18). No sólo Jesús, también en María, la esclava del Señor, *«estaba desposada con José y, antes de vivir juntos, resultó que esperaba un hijo por obra del Espíritu Santo»* (Mt 1, 18). Si el Espíritu es quien *«lo activa todo en todos»* (1.^a Cor 12, 6), Él es quien estaba *«...procurando más cuidado a lo que menos valía, para que no haya discordia en el cuerpo (Iglesia)»* (4, 25).

En el Concilio de Jerusalén, cuando se pretendía excluir de la comunidad a los de cultura griega, Pedro recordó con energía que *«...Dios, que lee los corazones, se declaró a favor de ellos, dándoles el Espíritu Santo igual que a nosotros»* (Act 15,8). Pablo nos enseñó que *«precisamente el Espíritu acude en auxilio de nuestra debilidad; nosotros no sabemos a ciencia cierta lo que debemos pedir, pero el Espíritu en persona intercede por nosotros con gemidos sin palabras»* (Rm 8, 26).

Esta caridad teológica se convierte en política cuando tomamos conciencia de que no sólo existen los mundos vitales de la vida cotidiana sobre los que actúan tanto la atención primaria y la promoción sociopastoral, sino que también configuran realidad social las estructuras sociales de lo eco-

nómico, de lo político, de lo social y sus agentes pertinentes del estado, del mercado y de la sociedad, generando un espacio estructural en el que también se tiene que intervenir desde la opción preferencial por los pobres. En la interacción de los mundos vitales y de los espacios estructurales se está dirimiendo el combate de la instauración del reino de Dios, ese orden de cosas en el que las estructuras de pecado de la explotación y la violencia, madres de la pobreza y la exclusión, se tienen que transformar, por efecto de la caridad política, en aquella situación estructural de gracia caracterizada por la justicia y la paz, causas del bienestar y de la inclusión social y eclesial.

La caridad política tiene una naturaleza soteriológica, está en la misma esencia de la salvación en la que nos ha embarcado Jesús por efecto de su Pascua de muerte y resurrección. La estructura penitencial de esta salvación está en la clave para entender que si salvación es liberación del pecado y disfrute de la gracia en plano personal y social, lo mismo podemos considerar en el real plano estructural, desde el momento en el que mismo Papa nos inicia en el discurso lúcido de las estructuras de pecado que deben transformarse penitencialmente en estructuras de gracia. Sabemos que sólo puede ser salvado aquello que ha sido asumido en la encarnación y evidentemente Jesús se ha hecho cargo de todo lo humano y sus productos, Jesús ha asumido tanto lo humano individual, como lo humano colectivo, así como lo humano estructural. Todo este material humano afectado por el pecado tiene que ser redimido por la gracia, de tal forma que la explotación se transforme en justicia, la violencia en paz, la pobreza en bienestar y la exclusión social en inclusión social. La caridad política no es otra cosa que la teológica virtud de la caridad, vivida

como el impulso de la gracia trinitaria por el que el esfuerzo ético humano se implica en la práctica pastoral de la transformación de las estructuras de pecado en estructuras de gracia.

Para explicar la necesidad de la acción pastoral transformadora al servicio de los pobres podemos seguir recurriendo al famoso proverbio oriental que nos dice que «si le das un pez a uno que tiene hambre, le has quitado el hambre de ese día; pero si le enseñas a pescar, le has quitado el hambre de toda la vida», pero, por nuestra parte, le tendríamos que añadir, desde la perspectiva del Reinado de Dios que, además de dar peces y enseñar a pescar, también es necesario transformar las condiciones del acceso y del disfrute de la pesca para que todos los hombres puedan vivir con dignidad disfrutando de la paz y de la justicia que son las señales del reinado y soberanía de Dios en el mundo y en la Humanidad.

A los pobres se les sirve con la atención primaria, la acogida, la información, el seguimiento, la asistencia concreta; se les sirve con la promoción por la que se ponen en funcionamiento proyectos, programas y talleres y, finalmente, se les sirve cuando se efectúan acciones de transformación de las estructuras sociales de pecado, en estructuras sociales de gracia. Es decir, se sirve con amor a los pobres desde el cristiano que en su *Cáritas* parroquial atiende y acoge, desde la *Cáritas* arciprestal que promueve y rehabilita, y desde toda Comunidad eclesial en la que los bautizados se comprometen en espacios de vida pública como la economía, la política, la cultura, etc. y, desde aquí, tratan de amar y servir con preferencia a los pobres. Creemos que la opción preferencial por los pobres nos debe conducir a la construcción del reinado de Dios, desde los discretos y cotidianos mundos vitales, hasta las esferas públicas estructurales. El voluntario de base, el agente de

pastoral social promocional y el cristiano implicado en el sindicato o en el partido o en el cargo institucional, todos pueden servir con amor a los pobres aportando su grano de arena a la paz y la justicia propias del reinado de Dios.

En esta clave queremos entender estas propuestas de los obispos españoles: «*Es imprescindible el fomento de la educación para la solidaridad de manera que ésta se integre en la cultura de nuestra sociedad y sirva de animación ética de la vida pública. Ha de asegurarse también el acompañamiento a los cristianos comprometidos en las organizaciones sociales, económicas, políticas, empresariales, sindicales, para discernir, y animar, desde el Evangelio, su compromiso*». (Propuestas para la acción pastoral aprobadas por la LX Asamblea Plenaria de la CEE. «La caridad en la vida de la Iglesia», EDICE. Madrid, 1994, pág. 25).

I. LAS ESTRUCTURAS DE PECADO Y EL REINO DE DIOS

La salvación cristiana la podemos expresar como un proceso de conversión o de transformación del estado de pecado en estado de gracia. Desde la pascua de Jesús sabemos que el hombre ha sido configurado como *simul iustus et peccator*, sabemos que es justo y pecador; que disfruta de la donación de la gracia pero aún sigue afectándole el pecado.

Este hombre cristiano no sólo es un individuo y su sentido de vida no sólo es hacer un itinerario individual de santificación o seguimiento privado de Jesús. La salvación cristiana tiene una consistencia comunitaria porque se experimenta dentro del contexto eclesial y tiene una consistencia social porque se vive en el proceso de construcción del reinado de Dios.

En tiempos de globalización en los que las interacciones humanas han superado las distancias espaciales y los intervalos temporales somos conscientes de que lo global y lo local, la vida estructural y global de lo económico, político y cultural está en interacción directa con la vida local y cotidiana de nuestra existencia.

En la construcción del reinado de Dios, los procesos de explotación, violencia y exclusión se inician en los cada vez más centralizados centros de poder y repercuten irremisiblemente en la vida cotidiana de los individuos y las familias y, a su vez, estos mismos procesos acaecidos en los mundos vitales repercuten en la estructura social.

Lo individual, lo social y lo estructural son factores en interacción que no se pueden separar; que se experimentan en los mundos vitales en lo que tienen de salvación, es decir, de amor; de paz, de justicia, y en lo que tienen de condena, es decir, de odio, de violencia y de explotación.

Esta realidad concreta e interactiva es la que ha sido asumida por Jesús para que sea transformada en situación de gracia, es decir, implantación del señorío de Dios, que es un orden mundial de amor, paz y justicia, del que sabemos que sólo será definitivo a partir de la segunda venida del Jesús de la Parusía.

En este capítulo primero se pretende ilustrar, desde la Doctrina Social de la Iglesia (en adelante DSI), un proceso salvífico de signo penitencial, en sentido amplio. De la misma forma que el sacramento de la penitencia tiene de gratificante y esperanzador que la gracia sacramental elimina radicalmente el pecado y nos deja siempre en situación de inocencia original, las tareas de transformación personal, social y global harán

que podamos disfrutar de la paz y de la justicia compartidas, que son la situación de salvación en la que nos deja la soberanía del amor de Dios.

La acción de transformación personal, social y estructural pasa a ser un elemento esencial de la acción sociocaritativa porque en ella nos estamos jugando el reinado de Dios, que fue la misión que el Padre le encargó a Jesús: «*Pero él les dijo: También a otras ciudades tengo que anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios, porque a esto he sido enviado*» (Lc 4,43), y la misión que Jesús encargó directamente a sus apóstoles: «*Convocando a los Doce, les dio autoridad y poder sobre todos los demonios, y para curar enfermedades; y los envió a proclamar el Reino de Dios y a curar*» (Lc 9, 1-2).

I. Las estructuras de pecado

La transformación social surge, en primer lugar, de la conciencia de que hay «estructuras de pecado», es decir, *un conjunto de instancias, relaciones, ideas, personas que parece que tienen vida propia, inteligencia y libertad, determinando decisivamente las vidas individuales de las personas y generando los procesos de exclusión y de pobreza (SRS 36)... Entre las actitudes opuestas a la voluntad divina y al bien de prójimo y las «estructuras» que conllevan, dos parecen ser las más características: el afán de ganancia exclusiva, por una parte, y por otra, la sed de poder con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad... a cualquier precio... e indisolublemente unidas (SRS 37).*

Juan Pablo II, considerando los problemas de las economías avanzadas, la pobreza, el consumismo, la ecología, la mercantilización y alienación de la existencia humana, añade la

cuestión de una auténtica ecología humana y nos indica que *las decisiones gracias a las cuales se constituye un ambiente humano pueden crear estructuras auténticas de pecado, impidiendo la plena realización de quienes son oprimidos de diversas maneras por las mismas. Demoler tales estructuras y sustituirlas con formas más auténticas de convivencia es un cometido que exige valentía y paciencia (CA 38).*

En la «Centessimus Annus» podemos observar un auténtico análisis de coyuntura histórica que nos indica que en *la moderna economía de empresa... es necesario descubrir sus riesgos y problemas:*

a) La pobreza y la exclusión

1. Tercer Mundo: *Hoy muchos hombres, quizás la gran mayoría, no disponen de medios que les permitan entrar (excluidos) de manera efectiva y humanamente digna en un sistema de empresa, donde el trabajo ocupa una posición realmente central. No tienen posibilidad de adquirir los conocimientos básicos, que les ayuden a expresar su creatividad y desarrollar sus capacidades. Impotentes para resistir a la competencia de mercancías producidas con métodos nuevos..., ofuscados por el esplendor de una ostentosa opulencia..., forman verdaderas aglomeraciones en las ciudades del Tercer Mundo.*

Otros muchos hombres, aun no estando marginados del todo, viven en ambientes donde la lucha por lo necesario es absolutamente prioritaria y donde están vigentes todavía las reglas del capitalismo primitivo, junto con una despiadada situación que no tiene nada que envidiar a los momentos más oscuros de la primera fase de la industrialización. En otros casos sigue siendo la tierra el

principal elemento del proceso económico, con lo cual quienes la cultivan, al ser excluidos de su propiedad se ven reducidos a condiciones de semiesclavitud..., es más, para los pobres, a la falta de bienes materiales se ha añadido la del saber y de conocimientos, que les impide salir del estado de humillante dependencia (CA 34).

En el contexto del Tercer Mundo conservan toda su validez —y en ciertos casos todavía son una meta por alcanzar— los objetivos indicados por la «*Rerum Novarum*», para evitar que el trabajo del hombre y el hombre mismo se reduzcan al nivel de simple mercancía: el salario suficiente para la vida de la familia, los seguros sociales para la vejez y el desempleo, la adecuada tutela de las condiciones de trabajo (CA 35).

2. Cuarto Mundo: Con todo, aspectos típicos del Tercer Mundo se dan también en los países desarrollados, donde la transformación incesante de los modos de producción y de consumo devalúa ciertos conocimientos adquiridos y profesionalidades consolidadas, exigiendo un esfuerzo continuo de recalificación y de puesta al día. Los que no logran ir al compás de los tiempos pueden quedar fácilmente marginados y, junto con ellos, lo son también los ancianos, los jóvenes incapaces de insertarse en la vida social y, en general, las personas más débiles y el llamado Cuarto Mundo. La propia situación de la mujer en estas condiciones no es nada fácil (CA 34).

Tras enmarcar el fondo sobre el que se perfila la situación de pecado y condenación, el Papa da un paso más y afirma que conviene ahora dirigir la atención a los problemas específicos y a las amenazas, que surgen dentro de las economías más avanzadas y en relación con sus peculiares características (CA 36) y así tenemos efectos sociales estructurales muy preocupantes, como

b) El fenómeno de consumismo

Al descubrir nuevas necesidades y nuevas modalidades para su satisfacción, es necesario dejarse guiar por una imagen integral del hombre que respete todas las dimensiones de su ser y que subordine las materiales e instintivas a las interiores y espirituales. Por el contrario, al dirigirse directamente a sus instintos, prescindiendo en uno u otro modo de su realidad personal, consciente y libre, se pueden crear hábitos de consumo y estilos de vida objetivamente ilícitos y con frecuencia incluso perjudiciales para la salud física y espiritual. El sistema económico no posee en sí mismo criterios que permitan distinguir correctamente las nuevas y más elevadas formas de satisfacción de las nuevas necesidades humanas, que son un obstáculo para la formación de una personalidad madura.

La droga, así como la pornografía y otras formas de consumismo, al explotar la fragilidad de los débiles, pretenden llenar el vacío espiritual que se ha venido a crear (CA 35).

c) La cuestión ecológica

El hombre... cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar. En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la Creación, el hombre suplanta a Dios y con ellos provoca la rebelión de la Naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él.

Esto demuestra, sobre todo, mezquindad y estrechez de miras del hombre, animado por el deseo de poseer las cosas en vez de

relacionarlas con la verdad, y falto de aquella actitud desinteresada, gratuita, estética que nace del asombro por el ser y por la belleza que permite leer en las cosas visibles el mensaje de Dios invisible que las ha creado. A este respecto, la humanidad de hoy debe ser consciente de sus deberes y de su cometido para con las generaciones futuras.

Mientras nos preocupamos justamente, aunque mucho menos de lo necesario, de preservar los «habitat» naturales de las diversas especies animales amenazadas de extinción,... nos esforzamos muy poco por salvaguardar las condiciones morales de una auténtica «ecología humana»... Hay que mencionar en este contexto los graves problemas de la moderna urbanización, la necesidad de un urbanismo preocupado por la vida de las personas, así como la debida atención a una «ecología social» del trabajo. (CA 38).

«El hombre recibe de Dios su dignidad esencial y con ella la capacidad de trascender todo ordenamiento de la sociedad hacia la verdad y el bien. Sin embargo, está condicionado por la estructura social en que vive, por la educación recibida y por el ambiente. Estos elementos pueden facilitar u obstaculizar su vivir según la verdad. Las decisiones, gracias a las cuales se constituye un ambiente humano, pueden crear estructuras concretas de pecado, impidiendo la plena realización de quienes son oprimidos de diversas maneras por las mismas. Demoler tales estructuras y sustituirlas con formas más auténticas de convivencia es un cometido que exige valentía y paciencia.

La primera estructura fundamental a favor de la «ecología humana», es la familia, en cuyo seno el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado, y por consiguiente qué quiere decir en concreto ser persona.

El ingenio del hombre parece orientarse, en este campo, a limitar, suprimir o anular las fuentes de la vida, recurriendo incluso al aborto, tan extendido por desgracia en el mundo, más que a defender y abrir las posibilidades a la vida misma» (CA 39).

d) La mercantilización y alienación de la existencia humana

La alienación se verifica en el consumo, cuando el hombre se ve implicado en una red de satisfacciones falsas y superficiales, en vez de ser ayudado a experimentar su personalidad auténtica y concreta. La alienación se verifica también en el trabajo, cuando se organiza de manera tal que «optimiza» solamente sus frutos y ganancias y no se preocupa de que el trabajador, mediante el propio trabajo, se realice como hombre, según que aumente su participación en una auténtica comunidad solidaria, o bien su aislamiento en un complejo de relaciones de exacerbada competencia y de recíproca exclusión, en la cual es considerado sólo como un medio y no como un fin

... el hombre, cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro, se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres. Para lo cual fue creado por Dios... Está alienada una sociedad que, en sus formas de organización social, de producción y consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana.

No se ha superado, en cambio, la alienación en las diversas formas de explotación, cuando los hombres se instrumentalizan mutuamente y, para satisfacer cada vez más refinadamente sus necesidades particulares y secundarias, se hacen sordos a las

principales y auténticas que deben regular incluso el modo de satisfacer otras necesidades (CA 41).

2. El reinado de Dios

Todas estas estructuras de pecado reclaman una redención, una salvación que nos tiene que venir de la gracia y del esfuerzo de transformación en estructuras de gracia que se identifican con el proceso de edificación del reinado de Dios que nos reportará a todos la paz superadora de la violencia y la justicia superadora de la explotación.

En el mismo Papa podemos encontrar esta reflexión sobre el reinado de Dios que se convierte en horizonte teológico de comprensión de la caridad política.

a) *Finalidad y naturaleza del Reino*

«Desde la conciencia de que existen estos frentes estructurales que tienen aspecto de auténticas estructuras de pecado se impone asumir con Jesús la misión de instaurar su Reino de paz y de justicia como horizonte esplendoroso para la Iglesia y su acción evangelizadora y diaconal por lo que la transformación como acción sociopastoral de Cáritas pretende ser un conjunto de actitudes y prácticas sociales y eclesiales capaces de afectar a estructura social injusta y pecaminosa hasta el punto de cambiarla desde la finalidad del Reino de Dios que tiende a transformar las relaciones humanas y se realiza progresivamente a medida que los hombres aprenden a amarse, a perdonarse y a servirse mutuamente», considerando que «El Reino (finalidad) tiende a trans-

formar las relaciones humanas y se realiza progresivamente, a medida que los hombres aprenden a amarse, a perdonarse y a servirse mutuamente... El amor con el que Jesús ha amado al mundo halla su expresión suprema en el don de la vida por los hombres (cf. Jn 3,16). Por tanto, la naturaleza del Reino es la comunión de todos los seres humanos entre y con Dios».

La realidad del Reino de Dios es, por tanto, trascendental para los cristianos porque «la proclamación y la instauración del Reino de Dios son el objeto de su misión (la de Cristo); “Porque a esto he sido enviado” (Lc. 4, 43)» (RM 13).

b) Destinatarios predilectos del Reino

La transformación socioeclesial en la perspectiva del Reino tiene unos destinatarios y, en efecto, el Reino está destinado a todos los hombres... Jesús se ha acercado sobre todo a aquellos que estaban al margen de la sociedad, dándoles su preferencia, cuando anuncia la Buena Nueva... Además, hace vivir ya a estos marginados una experiencia de liberación, estando con ellos y yendo a comer con ellos (Cf. Lc 5, 30); 15, 2) tratándoles como a iguales y amigos (cf. Lc 7, 34), haciéndolos sentirse amados por Dios y manifestando así su inmensa ternura hacia los necesitados y los pecadores (RM 14).

El Reino pertenece a los pobres y a los pequeños, es decir, a los que lo acogen con corazón humilde. Jesús fue enviado para «anunciar la Buena Nueva a los pobres» (Lc 4, 18). Los declara bienaventurados porque de «ellos es el Reino de los Cielos» (Mt 5, 3); a los «pequeños» es a quienes el Padre se ha dignado revelar las cosas que ha ocultado a los sabios y prudentes (Mt 11,15). Jesús, desde el pesebre hasta la cruz comparte la vida de

los pobres; conoce el hambre (Mc 2, 23-26), la sed (Jn 4, 6-7) y la privación (Lc 9, 58). Aún más: se identifica con los pobres de todas las clases y hace del amor activo hacia ellos la condición de entrar en su Reino (Mt 25, 14-30) (Cate.lgls.C 544).

c) **Agentes de edificación del Reino**

Además de destinatarios, el Reino compromete también a unos agentes de construcción del mismo: «El Reino interesa a todos: a las personas, a la sociedad, al mundo entero. Trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino, que está presente en la historia humana y la transforma. Construir el Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas. En resumen, el Reino de Dios es la manifestación y la realización de su designio en toda su plenitud» (RM 15).

Pablo VI indica la necesidad y el sentido de cambiar los corazones de los agentes de instauración del Reino y las estructuras que éste conlleva: «Hoy los hombres desean sobremanera liberarse de la necesidad y del poder ajeno. Pero esta liberación comienza por la libertad interior, que ellos deben recuperar de cara a sus bienes y sus poderes. No llegarán a ella si no es por medio de un amor que trascienda al hombre y, en consecuencia, cultive en ellos el hábito del servicio. De otro modo, como es evidente, aun las ideologías más revolucionarias no desembocarán más que en un simple cambio de amos; instalados a su vez en el poder, estos nuevos amos se rodean de privilegios, limitan las libertades y consienten que se instauren otras formas de injusticia.

Muchos llegan también a plantearse el problema del modelo mismo de sociedad civil. La ambición de numerosas naciones, en

la competición que las opone y que las arrastra, es la de llegar al predominio tecnológico, económico y militar. Esa ambición se opone a la creación de estructuras, en las cuales el ritmo del progreso sería regulado en función de una justicia mayor, en vez de acentuar las diferencias y de crear un clima de desconfianza y de lucha que compromete continuamente la paz» (OA 45).

d) Los indicadores evangélicos del Reino

Sabemos que el reinado de Dios se está construyendo porque existen y se perciben unas señales, unos indicadores inequívocos de que la soberanía del amor de Dios se está implantando: *«La liberación y la salvación que el Reino de Dios trae consigo alcanzan a la persona humana en su dimensión tanto física como espiritual. Dos gestos caracterizan la misión de Jesús: curar y perdonar. Las numerosas curaciones demuestran su gran compasión ante la miseria humana, pero significan también que en el Reino ya no habrá enfermedades ni sufrimientos y que su misión, desde el principio, tiende a liberar de todo ello a las personas. En la perspectiva de Jesús, las curaciones son también signo de salvación espiritual, de liberación del pecado».* Mientras cura, Jesús invita a la fe, a la conversión, al deseo de perdón (cf. Lc 5, 24). Recibida la fe, la curación anima a ir más lejos: introduce en la salvación (cf. Lc 18, 42-43). Los gestos liberadores de la posesión del demonio, mal supremo y símbolo del pecado y de la rebelión contra Dios, son signo de que *«ha llegado a vosotros el Reino de Dios»* (Mt 12, 28). (RM 14).

e) Las opciones pastorales por el Reino

La encíclica Redemptoris Missio nos muestra las opciones pastorales adecuadas desde la tradición de la Iglesia en el proce-

so de explicitar la misión: El Reino no es un concepto, una doctrina o un programa sujeto a libre elaboración, sino que es ante todo una persona que tiene el rostro y el nombre de Jesús de Nazareth, imagen del Dios invisible. El Reino no puede ser separado de la Iglesia. Ésta no es un fin para sí misma, ya que está ordenada al Reino de Dios, del cual es germen, signo el instrumento (18).

La promoción de los bienes humanos no debe separarse ni contraponerse a los otros cometidos fundamentales, como son el anuncio de Cristo y de su Evangelio, la fundación y el desarrollo de las comunidades que actúan entre los hombres la imagen viva del Reino (19).

1. La Iglesia se pone al servicio del Reino mediante el anuncio que llama a la conversión.

2. Fundando comunidades e instituyendo Iglesias particulares, con el servicio a las personas y a la sociedad, por la comprensión y estima de las instituciones humanas.

3. Difundiendo al mundo los valores evangélicos. Fuera de los confines de la Iglesia puede hallarse la realidad incipiente del Reino, pero debe coordinarse con el Reino de Cristo y con la Iglesia.

4. «Las múltiples perspectivas del Reino de Dios refuerzan la acción misionera no sólo a los que aceptan el mensaje de Jesús. La Iglesia contribuye a este itinerario con su testimonio y su actividad: la promoción humana, el compromiso por la paz y la justicia, la educación, el cuidado de los enfermos, la asistencia a los pobres y a los pequeños, salvaguardando siempre la prioridad de las realidades trascendentes y espirituales, que son premisas de la salvación escatológica.»

5. La Iglesia sirve al Reino con su intercesión, al ser éste por su naturaleza don y obra de Dios (20).

f) *Tentaciones a evitar por el Reino*

El Papa nos avisa de ciertos peligros en los que puede recaer la acción de transformación en la línea del Reino:

1. *El reductivismo antropocéntrico de la salvación y de la misión: El Reino tiende a convertirse en una realidad plenamente humana y secularizada, en el que sólo cuentan los programas y luchas por la liberación socio-económica, política y también cultural, pero con unos horizontes cerrados a lo trascendente.*

2. *El «reinocentrismo» que da relieve a una Iglesia que no piensa en sí misma, sino que se dedica a testimoniar el Reino. La Iglesia, por un lado, promueve la paz y la justicia como valores del Reino y, por otro, favorece el diálogo entre los pueblos, las culturas, las religiones:*

- *Dejan en silencio a Cristo: El Reino es teocéntrico porque Cristo no puede ser comprendido por los que no tienen fe, que por otra parte pueden coincidir en una única realidad divina.*
- *Privilegian el misterio de la Creación, que se refleja en la diversidad de culturas y creencias, pero no dice nada sobre el misterio de la Redención.*
- *El Reino acaba por marginar y menospreciar a la Iglesia, como reacción a un «cristocentrismo» del pasado y porque la Iglesia es un signo lleno de ambigüedad (17).*

La conclusión de este primer apartado es que la caridad política tiene que ser el motor que le dé fuerza a la misión del servicio preferente a los pobres. La cual tiene una consistencia salvífica porque se trata de liberarnos penitencialmente de los pecados estructurales de la pobreza y de la exclusión, del fe-

nómeno del consumismo, del desprecio de la Naturaleza, de la mercantilización y alienación, con el fin de recuperar la justicia, la paz, la armonía con la Naturaleza, que son estructuras de gracia constituyentes históricas y escatológicas de la soberanía del reinado del amor de Dios.

II. CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO ÉTICO-POLÍTICO

Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios (GS 34).

Con estas palabras del Concilio se nos está invitando a que no nos encerremos en nuestras intimidades individuales como si el seguimiento de Jesús fuese un itinerario individual y privado en el que lo importante es satisfacer al Dios que nos contempla, mientras el pobre al que servimos es sólo un instrumento que uso para competir en una extraña carrera de santificación personal aislada del entorno humano y social.

El Concilio nos propone que integremos la materialidad de la acción humana en el mundo dentro de la experiencia cristiana. Los cristianos sabemos que nuestra experiencia religiosa es también comunitaria y eclesial, pero esto no significa que nos situemos al margen del mundo y de la sociedad porque estaríamos en una situación sectaria y al margen de la ley fundamental de la Encarnación. Si no somos capaces de abrirnos al mundo es que habremos excluido de nuestra experiencia eclesial lo que fue el encargo recibido por Jesús de construir

el reinado de Dios en las condiciones sociales e históricas en las que hemos encontrado nuestro mundo, el que Dios ha puesto en nuestras manos para que sea un orden de amor, de paz, de justicia y libertad.

Con estos criterios se pretende orientar la necesidad de discernir teóricamente el juicio moral, así como estimular la capacidad de decisión práctica de los creyentes para hacer el seguimiento de Jesús en sus comportamientos personales, sociales y estructurales. Para que sean éticamente correctos.

I. La transformación, excelencia de la caridad política

La cultura clásica cuando habla de la virtud lo hace con la palabra «excelencia», como indicando la bondad y la hermosura de los comportamientos humanos y de las prácticas sociales que se corresponden, en este caso, con la excelencia de la caridad como unidad integrada de energía de gracia y esfuerzo humano y social de servir con amor de preferencia a los pobres. Esta caridad cuando la calificamos de «política» es porque se trata de aquella energía que incide en las estructuras sociales de pecado para transformarlas en estructuras sociales de gracia que edifiquen la soberanía de Dios sobre la Naturaleza, la sociedad y la Historia.

El Verbo de Dios... entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo. Él es quien nos revela que «Dios es amor» (1 Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana y, por tanto, de la transformación del mundo es el mandamiento nuevo del amor.

Así pues, a los que creen en la caridad les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles.

Al mismo tiempo, advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino ante todo en la vida ordinaria (GS 38).

«Reconociendo que la palabra mundo tiene una acepción negativa en el sentido de que es enemigo de Dios, rival excluyente de Dios» (Jn 1, 10; 1 Jn 3, 13); Gál 6, 14). Sin embargo, la Encarnación es un canto apasionado al mundo, a la Creación, Dios ama al mundo. Dios se recrea contemplando el mundo. «Vio que era bueno». Lo amó, lo creó, porque lo amó. Hasta el extremo lo amó. Como si no soportara la ausencia del mundo (cf. Jn 3, 16. 17; 12, 47). La encarnación dejó en los seguidores de Jesús un amor sincero a todas «las semillas del Verbo, porque la Creación y el mundo está sembrado de Dios...» (Rm 8). (Carta Pastoral del obispo de Orihuela-Alicante sobre la Encarnación. Año Jubilar, 3. 7.)

El Concilio Vaticano II nos advierte que la condición escatológica afecta a la caridad política en su dimensión transformadora: *la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios.*

Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la Naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la

tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y **transfigurados**, cuando Cristo entregue al Padre el Reino eterno y universal: «Reino de verdad y de vida; Reino de santidad y gracia; reino de justicia de amor y de paz. El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (GS 39).

2. La práctica transformadora en la misión de la Iglesia

Las decisiones morales son personales, pero deben discernirse y decidirse dentro de la comunidad a la que nos ha convocado el propio Jesús y en la que recibimos el asesoramiento del pueblo de Dios y, en él, las enseñanzas de los maestros y pastores. En este ámbito complejo de la caridad transformadora necesitamos que la Iglesia nos clarifique adecuadamente la misión que nos ha sido encomendada. Es el mismo Concilio el que nos dice a este efecto: *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. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina. Más aún, donde sea necesario, según las circunstancias de tiempo y de lugar, la misión de la Iglesia puede crear, mejor dicho, debe crear obras al servicio de todos, particularmente de los necesitados, como son, por ejemplo, las obras de misericordia u otras semejantes* (GS 42).

Tras reconocer la validez salvífica de la acción transformadora, pasa a darle una mayor precisión: *Es de suma importan-*

cia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralística, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la iglesia y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana (militar en un partido concreto, participar en una huelga, defender un programa de gestión universitaria, asociarse a una ONG) y la acción que realizan en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores (ser miembro de un Consejo Pastoral, ser catequista, estar en un movimiento apostólico o catecumenado, ser voluntario, técnico o directivo de Cáritas) (GS 76a).

No podemos hipotecar la misión universal de la Iglesia a los compromisos necesarios, pero particulares, que se derivan de la condición pluralista de la existencia individual y social humana. El programa pastoral salvífico de una comunidad cristiana tiene que ser universalista frente a los particulares y necesarios programas económicos, políticos o culturales. Desde rango distinto tanto el programa universalista como el particularista se inspiran y motivan desde la caridad política que tiene cauces distintos, pero complementarios desde la realidad teológica integradora del reinado de Dios y su justicia. Tanto la Iglesia como el reinado de Dios se dan la mano para articular adecuadamente la práctica de la acción de caridad política transformadora.

3. La índole laical de la caridad política

La larga historia de la Iglesia nos ha enseñado que el clericalismo no es nada bueno, que las injerencias de lo específicamente religioso y sus agentes han creado productos y que no han

sido buenos para nadie. El clero se ha implicado en los compromisos seculares y temporales hipotecando el universalismo eclesial al asumir aspectos particulares en lo político (partidos), económico (empresas) y cultural (ideologías). Por eso el Concilio hace una propuesta de división del trabajo de la misión: *El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Los que recibieron el orden sagrado, aunque algunas veces pueden tratar asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, están ordenados principal y directamente al sagrado ministerio, por razón de su vocación particular, en tanto que los religiosos, por su estado, dan un preclaro y eximio testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y a cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida (LG 31).*

El Concilio Vaticano II fue la gran apuesta de la Iglesia por el laicado desde su propia meditación sobre la condición sacramental bautismal. En efecto, allí se pone de manifiesto que el sacramento del bautismo le da a los laicos un sugerente perfil de identidad que les invita a salir de su posible minoría de edad y a encargarse y cargar con la Iglesia en la tarea de edificar el reinado de Dios. En efecto, el sacramento del bautismo configura la identidad de laico en tres dimensiones esenciales: por disponer del sacerdocio común está capacitado para «encararse» directamente con Dios, sin mediadores, en la experiencia necesaria de la oración personal y comunitaria; por ser profeta está capacitado para escuchar la Palabra, anunciarla a todos los hombres y denunciar en su nombre la explotación y la violencia contrarias al reinado de

Dios; por ser rey, está en condiciones de tomar soberanamente sus propias decisiones éticas en la sede subjetiva de la conciencia, debidamente orientada por las normas objetivas de moralidad, y eso le hace responsable ante Dios y ante la comunidad y ante sí mismo. Con este equipaje se puede entender que el Papa le diga al laico bautizado que *la caridad con el prójimo en las formas antiguas y siempre nuevas de las obras de misericordia corporal y espiritual representa el contenido más inmediato, común y habitual de aquella animación cristiana del orden temporal, que constituye el compromiso específico de los fieles laicos..., así participan en la realeza de Jesucristo* (CHL 41).

En este contexto difícil y complicado de los compromisos políticos, económicos, y culturales es muy consolador y gratificante poder escuchar estas palabras de la misma Iglesia en las que se pretende dotar de dignidad y excelencia la tarea tan incomprendida de muchos cristianos laicos que han decidido asumir el estar bajo la sospecha de una cultura que desconfía sistemáticamente de los que han asumido este camino estructural de seguimiento de Jesús que desde la responsabilidad de la caridad política tiene la intención salvífica de servir a los pobres y construir el reinado de Dios: *Para animar cristianamente el orden temporal los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la «política», es decir, de la multitud y variada acción económica, social, legislativa administrativamente y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común... Las acusaciones de arribismo, de idolatría del poder de egoísmo y corrupción... así como la opinión de que la política sea un lugar de necesario peligro moral, no justifican lo más mínimo ni la ausencia ni el escepticismo de los cristianos en la relación con la cosa pública* (CHL 42).

4. La DSI, orientación necesaria para la transformación

Anteriormente aceptábamos que la práctica de la caridad política de signo laical nace de la conciencia subjetiva y se añadía la necesidad de disponer de una orientación de las normas objetivas de moralidad. La Iglesia, madre y maestra, nos ofrece este patrimonio social en la tradición moral de su doctrina social. *La Doctrina Social de la Iglesia no es, pues, una «tercera vía» entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino (naturaleza) la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es (finalidad) interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología, y especialmente de la teología moral. La enseñanza y la difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Y como se trata de una doctrina que debe orientar la conducta de las personas, tiene como consecuencia el «compromiso por la justicia» según la función, vocación y circunstancias de cada uno (SRS 41).*

El Papa ve con claridad que la DSI es, sobre todo, un estímulo para acción porque se trata de moral y la función de las normas objetivas de moralidad es iluminar la conciencia subjetiva para que ésta disponga al bautizado y a su comunidad a la acción personal, colectiva y estructural para poner en marcha

la práctica de la caridad política, del amor que conduce a la transformación de las estructuras de pecado en estructuras de gracia: *Para la Iglesia el mensaje social del Evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y un estímulo para la acción. Impulsados por este mensaje, algunos de los primeros cristianos distribuían sus bienes a los pobres, dando testimonio de que, no obstante las diversas proveniencias sociales, era posible una convivencia pacífica y solidaria. Con la fuerza del Evangelio, en el curso de los siglos, los monjes cultivaron las tierras, los religiosos y las religiosas fundaron hospitales y asilos para los pobres; las cofradías, así como hombres y mujeres de todas las clases sociales, se comprometieron en favor de los necesitados y marginados, convencidos de que las palabras de Cristo, «Cuántas veces hagáis estas cosas a uno de mis hermanos más pequeños, lo habéis hecho a mí», esto no debe quedarse en un piadoso deseo, sino convertirse en compromiso concreto de vida. Hoy más que nunca, la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras antes que por su coherencia y lógica interna (CA 57).*

5. El aporte de las ciencias sociales a la caridad política

El Concilio Vaticano II nos enseñó que correponde a la Iglesia el deber permanente de escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, de manera acomodada a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre la relación mutua entre ambas (GS 4).

Esta forma conciliar de percibir la realidad social e histórica está necesitada del rigor técnico para captar con las garantías de

verdad propias de la ciencia. Por eso el Papa Pablo VI afirmó que *animados por la misma exigencia científica y por el deseo de conocer mejor al hombre, pero al mismo tiempo iluminados por su fe, los cristianos entregados a las ciencias humanas entablarán un diálogo, que ya se prevé fructuoso, entre la Iglesia y este nuevo campo de descubrimiento. En verdad, cada disciplina científica no podrá comprender, en su particularidad, más que un aspecto parcial, aunque verdadero, del hombre; la totalidad y el sentido se le escapan. Pero, dentro de estos límites, las ciencias humanas aseguran una función positiva que la Iglesia reconoce gustosamente. Pueden ensanchar asimismo las perspectivas de la libertad humana más de lo que lo permiten prever los condicionamientos conocidos. Podrán también ayudar a la moral cristiana, la cual verá sin duda limitarse su campo cuando se trata de proponer ciertos modelos sociales, mientras que su función de crítica y superación se reforzará, mostrando el carácter relativo de los comportamientos y de los valores que tal sociedad presentaba como definitivos e inherentes a la naturaleza misma del hombre. Condición indispensable e insuficiente a la vez para un mejor descubrimiento de la humanidad, estas ciencias constituyen un lenguaje cada vez más complejo, pero que, más que colmar, dilata el misterio del corazón del hombre y no aporta la respuesta completa y definitiva al deseo que brota de lo más profundo de su ser (OA 40).*

Juan Pablo II profundiza sobre los aportes de las ciencias en su relación con la Doctrina Social como núcleo donde ubicar la interacción necesaria entre norma moral y realidad percibida científicamente. Nos habla de dos dimensiones esenciales para encarar la tarea de transformación caritativa de estructuras: lo interdisciplinar y la práctica de acción: *La Doctrina Social, por otra parte, tiene una importante dimensión interdisciplinar. Para encarnar cada vez mejor, en contextos sociales económicos y políticos*

distintos, y continuamente cambiantes, la única verdad sobre el hombre, esta Doctrina entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorpora sus aportaciones y les ayuda a abrirse a horizontes más amplios al servicio de cada persona, conocida y amada en la plenitud de su vocación. Junto a la dimensión interdisciplinar, hay que recordar también la dimensión práctica y, en cierto sentido, experimental de esta doctrina. Ella se sitúa en el cruce de la vida y de la conciencia cristiana con las situaciones del mundo y se manifiesta en los esfuerzos que realizan los individuos, las familias, cooperadores culturales y sociales, políticos y hombres de Estado, para darles forma y aplicación en la Historia (CA 59c).

6. La mediación operativa de la conciencia en la transformación

La teología clásica sobre la conciencia reconoce en ésta a la norma subjetiva de moralidad con el mismo rango que la norma objetiva, ya que si la moral versa sobre el acto humano, los normas objetivas tienen necesariamente que pasar por la conciencia del sujeto humano consciente y libre. La caridad política está necesitada tanto del juicio teórico, como del juicio práctico de moralidad ubicado en la conciencia: *en lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente.*

La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena

en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo (GS 16).

No se pueden poner en práctica los principios y orientaciones éticas sin un adecuado discernimiento que lleva a toda la comunidad cristiana y a cada uno en particular a escudriñar «los signos de los tiempos» y a interpretar la realidad a la luz del Evangelio (GS 4). Si bien no corresponde a la Iglesia analizar científicamente la realidad social (LE 1d), el discernimiento cristiano, como búsqueda y valoración de la verdad, conduce a investigar las causas reales del mal social, especialmente de la injusticia, y a asumir los resultados verdaderos, no idealizados, de las ciencias humanas. El fin es llegar, a la luz de los principios permanentes, a un juicio objetivo sobre la realidad social y a concretar, según las posibilidades y oportunidades ofrecidas por las circunstancias, las opciones más adecuadas que eliminen las injusticias y favorezcan las transformaciones políticas, económicas y culturales necesarias en cada caso particular (OA 4)». (Estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de sacerdotes. Orientaciones de la Congregación para la Educación Católica. 30-XII-88).

Este magnífico texto nos enseña la necesidad que la práctica transformadora de la caridad tiene de la mediación de la conciencia para que los análisis de la realidad y la intervención práctica consiguiente tengan una evidente impregnación cristiana. Aquí se reconoce que el discernimiento necesario es individual pero también comunitario, que el análisis de la realidad tiene la autonomía propia de lo científico, pero cuando se pasan los datos profanos la conciencia recibe la constatación de las normas sociales y se está en condiciones de determinar tanto el juicio teórico como el juicio práctico consiguiente.

7. La opción preferencial por los pobres, referente de la caridad política

El documento sobre la identidad y la misión de Cáritas tiene como referente fundamental de identidad la opción preferencial por los pobres. Este referente es el que da sentido a una caridad política que tiene la finalidad de transformar las estructuras de explotación y violencia, porque en ellas se encuentra la causa de la pobreza y de la exclusión social, y de lo que se trata en esta forma política de la caridad es de que se transmuten en estructuras de justicia y de paz, que están en el origen de la inclusión social y del bienestar compartido, siempre en la perspectiva escatológica del reinado de Dios. El Papa define a esta opción preferencial de la siguiente manera: *Entre dichos temas quiero señalar aquí la opción o amor preferencial por los pobres. Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes.*

Pero hoy, vista la dimensión mundial que ha adquirido la cuestión social, este amor preferencial, con las decisiones que nos inspira, no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad. Ignorarlo significaría parecernos al «rico Epulón», que fingió no conocer al mendigo Lázaro, postrado a su puerta (cf. Lc 16, 19-31) (SRS 42).

Pero la caridad política transformadora de las macroestructuras está en interacción directa con las microestructuras o

mundos vitales de la vida cotidiana, por eso el mismo Papa nos hace caer en la cuenta que desde estos ámbitos minimalistas de la familia, la empresa, el barrio, también se lucha por la transformación de los ámbitos máximos del Estado, del mercado y de la sociedad: *Nuestra vida cotidiana, así como nuestras decisiones en el campo político y económico deben estar marcadas por estas realidades. Igualmente los responsables de las naciones y los mismos Organismos internacionales, mientras han de tener siempre presente como prioritaria en sus planes la verdadera dimensión humana, no han de olvidar dar la precedencia al fenómeno de la creciente pobreza. Por desgracia, los pobres, lejos de disminuir, se multiplican no sólo en los países menos desarrollados sino también en los más desarrollados, lo cual resulta no menos escandaloso* (SRS 42).

La dimensión salvífica del amor preferencial por los pobres nos conduce a pecibir en ellos, desde la óptica de la Encarnación, al mismo Dios: *Sólo se vive bien la Encarnación cuando una fuerte carga de humanidad regula nuestras relaciones y nos despoja de toda indiferencia ante el hombre y la mujer. Es más, una nota lo agrava y lo hace más urgente. Es el hombre pobre, el empobrecido, el tirado en la cuneta, el hombre desprotegido, el hombre enfermo que reclama con más urgencia nuestro amor solidario. En ese hombre brilla de modo especial la dignidad humana y es el icono más luminoso de la Encarnación. Ya no se podrá vivir la Encarnación sin acercarse al hombre.* (Carta Pastoral del Obispo de Orihuela-Alicante sobre la Encarnación. Año Jubilar 3. 2).

8. La incidencia necesaria de la gracia sacramental

La consistencia teológica de la caridad hace que se culmine esta reflexión con la del recurso sustancial a la gracia. La cari-

dad política como energía teologal de gracia nace del amor trinitario, del que se tienen el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Desconsiderar este referente es desnaturalizar la práctica cristiana de la transformación, de tal forma que el Papa afirma con rotundidad que *en la programación que no espera, trabajar con mayor confianza en una pastoral que dé mayor prioridad a la oración personal y comunitaria, significa respetar un principio esencial de la visión cristiana de la vida: la primacía de la gracia. Hay una tentación que insidia siempre todo camino espiritual y la acción pastoral misma: pensar que los resultados dependen de nuestra capacidad de hacer y programar. Ciertamente, Dios nos pide una colaboración real a su gracia y, por tanto, nos invita a utilizar todos los recursos de nuestra inteligencia y capacidad operativa en nuestro servicio a la causa del Reino. Pero no se ha de olvidar que sin Cristo, «no podemos hacer nada» (cf. Jn 15, 5). (NMI 43).*

Los sacramentos son los vehículos que nos traen la gracia porque son las actuales y auténticas intervenciones salvíficas de Dios. La acción transformadora se tiene que alimentar de la fuerza que nace de los sacramentos, sobre todo de la Eucaristía. El Reino de Dios se hace, pues, presente ahora, sobre todo en la celebración del Sacramento de la Eucaristía, que es el Sacrificio del Señor. En esta celebración los frutos de la tierra y del trabajo humano —el pan y el vino— son transformados misteriosa, aunque real y substancialmente, por obra del Espíritu Santo y de las palabras del ministro, en el Cuerpo y Sangre del Señor Jesucristo, Hijo de Dios e Hijo de María, por el cual el Reino del Padre se ha hecho presente en medio de nosotros.

Los bienes de este mundo y la obra de nuestras manos —el pan y el vino— sirven para la venida del Reino definitivo, ya que el Señor, mediante su Espíritu, los asume en sí mismo para ofrecerse al Padre y ofrecernos a nosotros con él en la renovación de su único sacrificio, que anticipa el Reino de Dios y anuncia su venida final.

Así el Señor, mediante la Eucaristía, sacramento y sacrificio, nos une consigo y nos une entre nosotros con el vínculo más perfecto que toda unión natural; y unidos nos envía al mundo entero para dar testimonio, con la fe y con las obras, del amor de Dios, preparando la venida de su Reino y anticipándolo en las sombras del tiempo presente.

Quienes participamos de la Eucaristía estamos llamados a descubrir, mediante este Sacramento, el sentido profundo de nuestra acción en el mundo en favor del desarrollo y de la paz; y a recibir de él las energías para empeñarnos en ello cada vez más generosamente, a ejemplo de Cristo, que en este Sacramento da la vida por sus amigos (cf. Jn 15, 13). Como la de Cristo y en cuanto unida a ella, nuestra entrega personal no será inútil sino ciertamente fecunda (SRS 48).

El Papa en la homilía de clausura del Congreso Eucarístico Internacional de Sevilla (1993) decía: Como exhortaba san Pablo a los fieles de Corinto, es una contradicción inaceptable comer indignamente el Cuerpo de Cristo desde la división y la discriminación (1 Cor 11,18-21). El sacramento de la Eucaristía no se puede separar de la caridad. No se puede recibir el Cuerpo de Cristo y sentirse alejado de los que tienen hambre y sed, son explotados o extranjeros, están encarcelados o se encuentran enfermos (cf. Mt 25, 41-44) (Secrt. Gral. del XLV Congreso Eucarístico Internacional. Textos y Documentos. Sevilla, 1994, págs. 213-214).

III. PRÁCTICAS PASTORALES DE CARIDAD POLÍTICA

Tras reconocer que la caridad política es una mediación adecuada para vivir la experiencia religiosa de la salvación per-

sonal, social y estructural y observar que disponemos de mecanismos para elaborar esta experiencia de gracia y de compromiso, se impone tematizar la necesidad de, con creatividad pastoral, exponer algunas prácticas concretas desde las que articular la caridad política y el servicio diaconal a los pobres en la perspectiva del Reino inaugurado por Jesús, en proceso de construcción desde la Iglesia, con la expectativa gozosa de su plenitud definitiva tras la segunda venida de Jesús.

I. El anuncio y la denuncia profética

El pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad» (LG 12a).

Al ejercicio de este ministerio de la 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 (SRS 41f). Por todo lo cual, los obispos españoles nos invitan a promover en la acción pastoral el conocimiento de las formas más urgentes de pobreza y marginación y de los procesos sociales que los originan y hacer su discernimiento comunitario a la luz del Evangelio (CVI, pág.18).

El mismo Papa Juan Pablo II pone en práctica esta dimensión profética cuando afirma que además (*la Iglesia*), *dándose cuenta cada vez mejor de que demasiados hombres viven no en el bienestar del mundo accidental, sino en la miseria de los países en vía de desarrollo y soportan una condición que sigue sien-*

do la de «yugo casi servil» (*Expresión de León XIII con 100 años de por medio*), la Iglesia ha sentido y sigue sintiendo la obligación de denunciar la realidad con toda claridad y franqueza, aunque sepa que su grito no siempre será acogido favorablemente por todos (CA 61).

La experiencia pastoral y la DSI nos sugieren que podrían ser prácticas pastorales adecuadas:

a) El recurso al Informe FOESSA de Cáritas sobre las condiciones de vida de la población pobre o al Observatorio de la Pobreza que se está preconizando desde Cáritas Española, como instrumentos necesarios para percibir los reveladores «signos de los tiempos», que nos muestran con el rigor de las ciencias sociales la realidad de la pobreza y de la exclusión que se constituyen como «lugar teológico» porque nos permiten percibir al Dios que sufre en los empobrecidos y eleva su clamor profético por la injusticia y la explotación. Los obispos españoles nos indican que son necesarios *los expertos que ayuden a leer con rigor la realidad con el fin de evitar prácticas de demagogia que no son honestas con la realidad contrastada de la pobreza y la exclusión* (CVI. pág.18).

b) El conocimiento y formación en la Doctrina Social de la Iglesia en cuanto imperativos morales desde los que discernir el valor de injusticia social que debe y merece ser denunciada, una vez se han obtenido pruebas contrastadas de la misma y recibido el asesoramiento técnico y eclesial pertinente. *La Iglesia tiene hoy una palabra que decir... sobre la naturaleza, condiciones, exigencias y finalidades del verdadero desarrollo y sobre los obstáculos que se oponen a él... Al hacerlo así cumple con su misión evangelizadora... A este fin la Iglesia utiliza como instrumento su doctrina social* (CA 41).

c) La diferenciación entre denuncia y el anuncio en nombre de la Iglesia institución o en nombre del laico individual. *Es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralística, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana y la acción que realizan en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores (GS 76).*

d) La práctica de la denuncia de las condiciones sociales injustas que excluyen a las personas del pleno ejercicio y desarrollo de su dignidad ante la opinión pública y en los medios de comunicación por medio de comunicados y manifiestos y ante el juzgado si procede. Nuestros obispos nos recuerdan que *corresponde también a las instituciones de acción caritativo-social actuar ante la opinión pública y los medios de comunicación denunciar las situaciones antievangélicas y deshumanizadoras de la vida social (CVI, pág. 19).* Y el Papa, en la exhortación *Ecclesia in Europa* con energía nos dice: *Los Padres sinodales han interpelado a los responsables europeos diciendo: « Alzad la voz cuando se violen los derechos humanos de los individuos, de las minorías y de los pueblos, comenzando por el derecho a la libertad religiosa; reservad la mayor atención a todo lo que concierne a la vida humana desde su concepción hasta la muerte natural y la familia fundada en el matrimonio: éstas son las bases sobre las que se apoya la casa común europea; [...] afrontad, según la justicia y la equidad, y con sentido de gran solidaridad, el fenómeno creciente de las migraciones, convirtiéndolas en un nuevo recurso para el futuro europeo; esforzaos para que a los jóvenes se les garantice un futuro verdaderamente humano con el trabajo, la cultura, la educación en los valores morales y espirituales (EE 115).*

e) La actividad de la denuncia de las injusticias puede tener un carácter destructivo y pesimista si esta práctica cristiana no ofrece alternativas constructivas y asertivas. El Papa permanentemente recuerda esta recomendación muy unida a la cultura de la acogida y de la asertividad tan fundamentales en la práctica pastoral de atención primaria de Cáritas: *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.* (SRS 41). *La disponibilidad al diálogo y a la colaboración incumbe a todos los hombres de buena voluntad y, en particular, a las personas y a los grupos que tienen una específica responsabilidad en el campo político, económico y social, tanto a nivel nacional como internacional* (CA 60).

2. El compromiso con la justicia

El informe sobre el desarrollo humano de la ONU habla de que recién estrenado el siglo XXI, el 1% de la población más rica del mundo gana al año lo mismo que el 57% de los pobres de la Tierra. La mitad de la población mundial malvive con menos de dos euros al día. El 30 de noviembre de 1980, el Papa, desde la encíclica *Dives in Misericordia*, ya afirmaba que todo esto se desarrolla sobre el fondo de un *gigantesco remordimiento*, y se refería a que el estado de desigualdad entre hombres y pueblos no sólo perdura, sino que va en aumento: *Sucede todavía que al lado de los que viven en la abundancia existen otros que viven en la indigencia, sufren miseria y con frecuencia mueren incluso de hambre, y su número alcanza decenas y centenares de millones* (DIM 11).

El sentido cristiano de la justicia contemplada desde esta Santa Faz de Cristo pasa por la justicia de Abel, la del Samaritano y la de Zaqueo.

- **La justicia de Abel.** En la Encíclica *Dives in Misericordia* hace una crítica de la justicia desde la caridad con el fin de que se libere del posible resentimiento y del odio de las clases en conflicto...; es obvio que en nombre de una presunta justicia (histórica o de clase, por ejemplo) tal vez se aniquila al prójimo, se le mata, se le priva de libertad, se le desnuda de los elementales derechos humanos. La experiencia del pasado y de nuestro tiempo demuestra que la justicia, por ella misma, no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la aniquilación y a la negación de ella misma, si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor plasmar la vida humana en sus dimensiones... (DIM 12). Cuando fue asesinado Abel, Dios le dijo a Caín: *La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra... Andarás errante y perdido por el mundo. Caín contestó al Señor: ...el que tropiece conmigo me matará. El Señor le dijo: El que mate a Caín lo pagará siete veces* (Gn 4, 10-16).
- **La justicia del Samaritano.** La mística de la caridad debe integrar la conciencia de que la realidad de la pobreza está en la vida cotidiana enmarcada, a su vez, en el concierto universal del planeta por efecto de la globalización. La irrupción histórica del Tercer Mundo configura el mundo como un mar de miseria con un archipiélago de abundancia. La evidencia de que los recursos energéticos mundiales no son ilimitados nos conduce al convencimiento de la insuficiencia de las respuestas de la sociedad, en el sentido de resolver la pobreza con la distribución política de la riqueza (socialdemócratas), o en el sentido del desbor-

damiento de la riqueza en virtud del crecimiento económico impulsado por el mercado (neoliberales). El Buen Samaritano se decide a atender al herido porque esta liberado de la práctica del desprecio y de la inhibición del sacerdote y del levita y vive en compasión: *Pero un samaritano que iba de viaje llegó a donde estaba el hombre y al verlo se compadeció; se acercó a él y le vendó las heridas, echándoles aceite y vino...* (Lc 10, 30-34).

- **La justicia de Zaqueo.** La justicia social pide al Norte renunciar al disfrute de algunos derechos. Una solidaridad del mayor número posible de fuertes con los débiles, en contra de sus propios intereses. Tradicionalmente la solidaridad era de la mayoría de los débiles entre sí y contra la minoría de fuertes (Movimiento obrero). Hoy a los fuertes, que ya son mayoría en los países desarrollados, les tiene que afectar sustancialmente la realidad de la injusticia y los debe conducir a tomar decisiones solidarias en contra de sus intereses. Es un proceso penitencial de conversión que hace que los pueblos del Norte, que produce el 90% del PIB del planeta, se dispongan a empobrecerse un poco para que sobrevivan con suficiencia y dignidad los pueblos del Sur. El «norteño» Zaqueo dijo: *Mira, la mitad de mis bienes, Señor, se la doy a los pobres, y si a alguien le he robado dinero, se lo restituiré cuatro veces más* (Lc 19, 8).

La experiencia pastoral y la DSI nos sugieren que podrían ser prácticas pastorales adecuadas:

- a) La asunción de relaciones de justicia, de respeto de los derechos humanos y de la comunión en la caridad dentro de la comunidad eclesial para que se convierta en testimonio pú-

blico de credibilidad. *No sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las naciones y de los pueblos (SRS 33).*

b) La presencia solidaria y responsable del cristiano dentro de la empresa con el fin de que las relaciones sociales y de producción sean justas y equitativas en la perspectiva de búsqueda del Bien Común (LE 11-15). *Las empresas multinacionales... pueden conducir a una nueva forma abusiva de dictadura económica en el campo social, cultural e incluso político (OA 44).*

c) La coordinación con los grupos sindicales de la zona en lucha contra el paro, la precariedad y la siniestrabilidad laboral con el fin de que las condiciones laborales sean dignas de los valores de justicia y paz del Reino de Dios (LE 18-19). *La defensa de los intereses existenciales de los trabajadores, en todos los sectores en que entran en juego sus derechos, constituye el cometido de los sindicatos. La experiencia histórica enseña que las organizaciones de este tipo son un elemento indispensable de la vida social, especialmente en las sociedades modernas industrializadas (LE 20).*

d) El apoyo a proyectos alternativos dentro del mundo agrícola que estén presididos por la opción de la integración de excluidos y por planteamientos ecológicos (CA 37) que respetan el medio natural y social desde la conciencia del destino universal de los bienes creados por Dios. *Entre las señales positivas del presente hay que señalar igualmente la mayor conciencia de la limitación de los recursos disponibles, la necesidad de respetar los ritmos de la Naturaleza y de tenerlos en cuenta en la programación del desarrollo, en lugar de sacrificarlo a ciertas concepciones demagógicas del mismo. Es lo que hoy se llama preocupación ecológica (SRS 26g).*

e) La predilección por las fórmulas cooperativas de producción y comercialización, así como recursos de financiación, que tienen un carácter preferente en la Doctrina Social de la Iglesia. *Deben, pues, asegurarse y promoverse, de acuerdo con las exigencias del bien común y las posibilidades del progreso técnico, las empresas artesanas, y las agrícolas de dimensión familiar, y las cooperativas, las cuales pueden servir también para completar y perfeccionar las anteriores* (MM 85).

3. La caridad política

El mundo de la política goza de un gran descrédito social, como se pudo observar en los resultados del estudio «Inter gentes» de la Diócesis de Valencia, ya que a la pregunta sobre si Cáritas debe de ocuparse de cuestiones políticas, el 90% responde con un rotundo «no», que nos indica que la sensibilidad social considera la palabra «política» como contaminante de la actuación de Cáritas (Sastre, V., *Inter gentes*. Edicep, Valencia, 1997, pág. 280). El mismo Papa recoge esta cultura del descrédito de la política, pero reacciona con evidente energía: *Las acusaciones de arribismo, de idolatría de poder, de egoísmo y corrupción, que con frecuencia son dirigidas a los hombres del Gobierno, del Parlamento, de la clase dominante, del partido político, como también la difundida opinión de que la política sea un lugar de necesario peligro moral, no justifican lo más mínimo ni la ausencia ni el escepticismo de los cristianos en relación con la cosa pública* (CHL 42).

El Concilio Vaticano II nos indica que *quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvi-*

do del propio interés y de toda ganancia venal. Luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político; conságrense con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política, al servicio de todos (GS 76e).

Pablo VI, por parte, ya consideró que la política ofrece un camino serio y difícil —aunque no el único— para cumplir el deber grave que el cristiano tiene de servir a los demás» (OA 48).

El documento episcopal sobre «Los católicos en la vida pública» expresa de este modo la dimensión social y política de la caridad: *Con lo que entendemos como caridad política (1) no se trata sólo ni principalmente de suplir las deficiencias de la justicia... (2) Mucho menos se trata de encubrir con una supuesta caridad las injusticias de orden establecido... (3). Se trata más bien de un compromiso activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, a favor de un mundo más justo y más fraterno, con especial atención a las necesidades de los más pobres (60-61).*

En esta coyuntura histórica de idolatrización del mercado en que parece que todos los males nos vienen del ámbito político y que todos los bienes nos tienen que venir del ámbito económico, se impone prestigiar, respetar y comprometerse con el Estado en su debida proporcionalidad: *Es deber del Estado proveer la defensa y tutela de los bienes colectivos, como son el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguardia no puede estar asegurada por los simples mecanismos del mercado... Hay bienes que por su naturaleza no se pueden y no se deben vender ni comprar (CA 40).*

Podrían ser prácticas de caridad política:

a) La decidida opción pastoral por potenciar el protagonismo de la comunidad eclesial como agente insustituible de animación de la caridad política: *la misma comunidad cristiana reunida para escuchar la Palabra de Dios, celebrar los misterios de la salvación y alentar el compromiso del amor a los hermanos, ha de ser la primera y fundamental ayuda que los cristianos encuentren para vivir su inserción y su compromiso en la vida pública con espíritu evangélico.* (Los católicos en la vida pública, 174.)

b) La materialización del deseo pastoral de los obispos españoles de acompañar la práctica de la caridad política con instrumentos de acompañamiento y formación pastoral: *Sería especialmente útil la promoción de cursos de formación básica para la capacitación de seglares vocacionados a la vida pública, en los que se conjugasen los principios fundamentales relativos a la teología de las realidades temporales y la acción dentro de ellas, como la exposición de las bases doctrinales sobre las que ha de edificarse la convivencia social, según la concepción cristiana del hombre, las enseñanzas sociales de la Iglesia y en general las ideas, actitudes y valores que se derivan de la experiencia cristiana vivida dentro de la Iglesia en plenitud de comunión eclesial;* (Los católicos en la vida pública, 188.)

c) El compromiso público con la familia como espacio social de relaciones solidarias y personalizadoras internas y abiertas y generosas con los más débiles y excluidos: *Es necesario un empeño pastoral aún más generoso, inteligente y prudente hacia aquellas familias que... tienen que afrontar situaciones objetivamente difíciles... Las familias de los emigrantes por motivos laborales; las de quienes sufren largas ausencias, como los milita-*

res, los navegantes, los viajeros de cualquier clase; las de los presos, de los prófugos y de los exiliados; las familias que en las grandes ciudades viven prácticamente marginadas; las que no tienen casa; las incompletas o con un solo padre; las familias con hijos minusválidos, con alcoholizados, con desarraigados, con discriminados por motivos políticos u otros motivos; familias ideológicamente divididas; las que no consiguen tener un contacto fácil con la parroquia, las que sufren violencia o trato injusto, las formadas por esposos menores de edad; los ancianos, obligados a vivir con frecuencia en soledad o sin adecuados medios de subsistencia (FC 77).

d) La activa participación dentro de los clubes y colectivos de debate y asociaciones intermedias que inciden significativamente en el mundo del espacio público y determinan la opinión pública. *Este poder político... no quita, pues, a los individuos y a los cuerpos intermedios el campo de actividades y responsabilidades propias de ellos, los cuales le inducen a cooperar en el bien común* (OA 46b).

e) El testimonio militante en el partido político como espacio privilegiado de transformación social desde la opción preferencial por los pobres como referente inspirador fundamental (OA 50). *Nuestra vida cotidiana, así como nuestras decisiones en el campo político y económico, deben de estar marcadas por estas realidades* (Op. Preferencial por los pobres) (SRS 42c).

f) La asunción de cargos y responsabilidades públicas para hacer posible una sociedad más justa, integradora y participativa. *Este poder político, que constituye el vínculo natural y necesario para asegurar la cohesión social, debe tener como finalidad la realización del bien común»* (OA 46b).

4. La cultura samaritana

Actualmente todo el mundo reconoce que la cultura es un factor tan decisivo como el económico o el político porque se trata de aquello que le da sentido a la vida del hombre, y desde la opción preferencial por los pobres es necesario reconocer que nuestra sociedad está muy necesitada de que esta sensibilidad diaconal impregne el mundo de los conocimientos, de las creencias, de los valores y de los símbolos. Estamos ante una tarea pastoral que se viene definiendo como *inculturación*, es decir, lo que el Papa denomina como *evangelizar la cultura y las culturas afirmando que esta inculturación consiste en transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores dominantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la Humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación* (EN 19)... *No de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad, y hasta sus mismas raíces... El Evangelio no se identifica con ninguna cultura y es independiente de todas las culturas... La construcción del Reino de Dios no puede por menos que tomar los elementos de la cultura y de las culturas*» (EN 20).

La inculturación es el proceso evangelizador que hay que poner en funcionamiento desde el valor samaritano fundamental de responder afirmativamente a la eterna pregunta, despiadada e irresponsable, que Caín la dirige a Dios tras el asesinato de Abel: *¿Soy yo el guardián de mi hermano?* (Gn 4, 9). El Papa define así a la solidaridad: *Ésta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y*

cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos (SRS. 38).

La base de toda la argumentación de esta reflexión está en el convencimiento de que la caridad política es transformación de estructuras de pecado en estructuras de gracia, y el Papa, tras definir esta virtud samaritana, prosigue diciendo: *Esta determinación se funda en la firme convicción de que lo que frena el pleno desarrollo es aquel afán de ganancia y aquella sed de poder de que ya se ha hablado. Tales estructuras de pecado solamente se vencen —con la ayuda de la gracia divina— mediante una actitud diametralmente opuesta: la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a perderse, en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo y a servirlo en lugar de oprimirlo para el propio provecho (SRS 38).*

La experiencia pastoral y la DSI nos sugieren que podrían ser prácticas pastorales adecuadas:

a) La Iglesia católica ha hecho una opción clara por comprometerse en el campo de la educación: *«...la Iglesia debe hacerse presente, con su ayuda y su particular afecto, a muchísimos alumnos que se educan en escuelas no católicas; por el testimonio de vida de aquellos que les enseñan y dirigen, por la actividad apostólica de sus discípulos y, sobre todo, por el ministerio de los sacerdotes y laicos que les enseñan la doctrina de la salvación (GE 7). La presencia de la Iglesia en el campo escolar se manifiesta de modo particular por medio de la escuela católica» (GE 8), y «el santo Sínodo exhorta vehementemente a los pastores de la Iglesia y a todos los fieles a que, sin escatimar sacrificios, ayuden a las escuelas católicas a cumplir cada vez más perfectamente su tarea y, sobre todo, a atender las necesidades de aquellos que son pobres en bienes temporales, ca-*

recen de la ayuda y el afecto de la familia o no participan del don de la fe» (GE 9).

b) Los centros de estudios superiores y de investigación también son espacios donde introducir los valores de paz y de justicia de la cultura samaritana. *La Iglesia presta atención igualmente con sumo cuidado a las escuelas superiores, sobre todo las Universidades y Facultades... De modo que se realice ciertamente la presencia pública, estable y universal del pensamiento cristiano en todo intento de promover una cultura superior, y los alumnos de estos institutos se formen como hombres que destaquen por su doctrina, preparados para desempeñar las funciones más importantes en la sociedad y testigos de la fe en el mundo* (GE 10).

c) La sociología de la cultura nos indica que la llamada cultura popular con sus fiestas y manifestaciones tradicionales tiene como referente, como símbolo y como lenguaje fundamental, lo religioso, que actúa como donación de sentido para la vida de los pueblos, que sufrirían de esterilidad cultural y pobreza espiritual de no poder disfrutar de ella. *La religiosidad popular tiene sus límites... las supersticiones... quedarse a un nivel de manifestaciones culturales sin llegar a una verdadera adhesión a la fe... conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial. Pero cuando está bien orientada refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer... Capacita para la generosidad y sacrificio hasta el heroísmo... comporta un hondo sentido de los atributos de Dios; la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante... Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: Paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción* (EN 48).

d) La rápida difusión de Internet está avanzando de manera desigual por todo el planeta. En septiembre de 2000, sobre un total de 378 millones de usuarios de Internet, que representaban el 6,2% de la población mundial, el 46% de los usuarios estaba en Norteamérica, el 23 en Europa, mientras que en Asia se hallaba un 20,6 del total (Japón incluido), en América Latina el 4, en Europa del Este el 4,7, en Oriente Medio el 1,6 y en África un exiguo 0,6% (con la mayor parte de los usuarios en Suráfrica). Se está produciendo una profunda divisoria digital. Los centros urbanos más importantes, las actividades globalizadas y los grupos sociales de mayor nivel educativo están entrando en las redes globales basadas en Internet, mientras que la mayor parte de las regiones y personas quedan desconectadas. (Castells, M., *La Galaxia Internet*. Plaza y Janés, Barcelona, 2001, págs. 288-291).

Ante esta realidad esperzandora, pero preocupante, el Papa, en perspectiva samaritana, afirma que *el primer Areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación... No basta, pues, usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta «nueva cultura» creada por la comunicación moderna. Es un problema complejo ya que esta cultura nace, antes que de los contenidos, del hecho mismo de que existen nuevos modos de comunicar con nuevos lenguajes, nuevas técnicas y nuevos comportamientos psicológicos... Existen otros muchos areópagos del mundo moderno hacia los cuales debe de orientarse la actividad misionera de la Iglesia. Por ejemplo, el compromiso por la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; los derechos del hombre y de los pueblos, sobre todo los de las minorías; la promoción de la mujer y del niño; la salvaguardia de la Creación, son otros sectores que deben ser iluminados con la luz del Evangelio (RM 37c).*

e) Hoy se caracteriza también a la cultura como «macdonalización» de la sociedad en cuanto ineludible homogeneización universal de determinados valores y comportamientos sociales que han estimulado, por el contrario, la búsqueda y el reforzamiento de identidades colectivas de carácter más local que, con frecuencia, tienen que recurrir a la acentuación de diferenciaciones secundarias. Se trata de la fuerza de la identidad con el conjunto de procedimientos competitivos mediante los cuales se intenta definir y reforzar la identidad de lo particular y local, frente a lo general y global. Juan Pablo II afirma con lucidez: *No es posible comprender al hombre, considerándolo unilateralmente a partir del sector de la economía, ni es posible definirlo simplemente tomando como base su pertenencia a una clase social. Al hombre se le comprende de manera más exhaustiva si es visto en la esfera de la cultura a través de la lengua, la Historia y las actitudes que asume ante los acontecimientos fundamentales de la existencia, como son nacer, amar, trabajar, morir. El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios. Las culturas de las diversas naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal. Cuando esta pregunta es eliminada se corrompen la cultura y la vida moral de las naciones (CA 24).*

5. El protagonismo de los pobres

La acción eclesial de pastoral de la caridad tiene ya asumido que en la tarea de reconstruir el deterioro personal del excluido y su necesaria reinserción en los circuitos de la sociedad, el pobre tiene que dejar de ser considerado como sujeto paciente de toda intervención para pasar a protagoni-

zar su propio proceso de liberación e inclusión social y eclesial. Pablo VI contempla esta perspectiva desde los países pobres en el ámbito del comercio mundial y afirmando que *el deber más importante de la justicia es el de permitir a cada país promover su propio desarrollo, dentro del marco de una cooperación exenta de todo espíritu de dominio, económico y político»* (OA 43).

Juan Pablo II reitera esta misma afirmación cuando dice que *el desarrollo requiere, sobre todo, espíritu de iniciativa por parte de los mismos países que lo necesitan. Cada uno de ellos ha de actuar según sus propias responsabilidades, sin esperar lo todo de los países más favorecidos y actuando en colaboración con los que se encuentran en la misma situación. Cada uno debe de descubrir y aprovechar lo mejor posible el espacio de su propia libertad... Es necesario que las mismas naciones en vías de desarrollo favorezcan la autoafirmación de cada uno de sus ciudadanos mediante el acceso a una mayor cultura...* (SRS 44).

El protagonismo de los pobres, además de ser propio de los países del Tercer Mundo, debe de ser también protagonismo de los sectores excluidos y marginados de los países desarrollados. *Signos positivos del mundo contemporáneo son la creciente conciencia de solidaridad de los pobres entre sí, así como también sus iniciativas de mutuo apoyo y su afirmación pública en el escenario social, no recurriendo a la violencia, sino presentando sus carencias y sus derechos frente a la insuficiencia o a la corrupción de los poderes públicos. La Iglesia, en virtud de su compromiso evangélico, se siente llamada a estar junto a esas multitudes pobres, a discernir la justicia de sus reclamaciones y a ayudar a hacerlas realidad sin perder de vista el bien de los grupos en función del bien común* (SRS 39).

Juan Pablo II, en su reflexión sobre el principio de subsidiariedad, critica el asistencialismo y recomienda que los pobres sean protagonistas de su propia liberación: *La iglesia, fiel al mandato de Cristo, su Fundador, está presente desde siempre con sus obras, que tienden a ofrecer al hombre necesitado un apoyo material que no lo humille ni lo reduzca a ser únicamente objeto de asistencia, sino que lo ayude a salir de su situación precaria promoviendo su dignidad de persona* (CA 49).

La experiencia pastoral y la DSI nos sugieren que podrían ser prácticas pastorales adecuadas:

a) La libre integración en la comunidad eclesial como espacio de compartir la Palabra, el Sacramento y la Caridad y plataforma para la construcción de la paz y de la justicia del Reino de Dios desde las mediaciones subsiguientes. *A los que no tienen una familia natural, es necesario que se les abra aún más la puerta de la gran familia que es la Iglesia, que se concreta en la familia diocesana y parroquial, en las comunidades eclesiales de base y en los movimientos apostólicos* (FC 85).

b) La incorporación activa en instituciones vecinales, sociales y eclesiales para participar en los esfuerzos para una mejora en la calidad de vida de la comunidad. *Hay que crear o fomentar centros de interés y de cultura a nivel de comunidades y de parroquias, en sus diversas formas de asociación, círculos recreativos, lugares de reunión, encuentros espirituales, comunitarios, donde, escapando al aislamiento de las multitudes modernas, cada uno podrá crearse nuevamente relaciones fraternales* (OA 11).

c) Desde una perspectiva de cooperación internacional y de globalización de la solidaridad hay que reconocer que es importante, además que las mismas naciones en vías de desarro-

llo favorezcan la autoafirmación de cada uno de sus ciudadanos mediante el acceso a una mayor cultura y a una libre circulación de las informaciones. Todo lo que favorezca la alfabetización y educación de base... es una contribución directa al verdadero desarrollo (SRS 44).

e) La inclusión en modos económicos de producción adecuados a las características propias que permitan un acceso justo y legítimo al mundo del consumo. *Corresponde a las autoridades públicas... a las empresas y a los mismos minusválidos aportar conjuntamente ideas y recursos para llegar a esta finalidad irrenunciable; que se ofrezca un trabajo a las personas minusválidas según sus posibilidades (LE 22).*

f) La participación digna y no manipulada en el mundo de la política con el fin de establecer una sociedad más justa, participativa y tolerante. *Otras naciones (en vías de desarrollo) necesitan reformar... sus instituciones políticas, para sustituir regímenes corrompidos, dictatoriales o autoritarios, por otros democráticos y participativos (SRS 44).*

6. Los retos a la caridad para el tercer milenio

Con rotundidad el Papa afirma, en su programa pastoral para el tercer milenio (*Novo Millennio Ineunte*), que los pobres son lugar teológico, es decir, que en ellos se revela y se manifiesta la faz de Cristo y que la caridad es la energía teológica que nace de esta presencia de Dios en ellos. Reclama para la Iglesia una nueva imaginación de la caridad, es decir, una potenciación de la creatividad pastoral que nos permita atender a las nuevas pobreza y a los retos concretos que éstas nos presentan.

El siglo y el milenio que comienzan tendrán que ver todavía, y es de esperar que lo vean de un modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad a los más pobres. Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que el mismo ha querido identificarse: «He tenido hambre y me habéis dado de comer, he tenido sed y me habéis dado de beber; fui forastero y me habéis hospedado; desnudo y me habéis vestido... (Mt 25, 35-36).

El panorama de la pobreza puede extenderse indefinidamente si a las antiguas añadimos las nuevas pobreza, que afectan a menudo a ambientes y grupos no carentes de recursos económicos, pero expuestos a la desesperación del sinsentido, a la insidia de la droga, al abandono en la edad avanzada o en la enfermedad, a la marginación o a la discriminación social... Es la hora de una nueva «imaginación de la caridad», que promueva no tanto y no sólo la eficacia de las ayudas prestadas, sino la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea sentido no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno (NMI 50).

Los retos del Papa son los del desequilibrio ecológico, el de la guerra y la paz y el de los Derechos Humanos. Por mi parte añado el desafío de la lucha por la igualdad de la mujer en los términos esperanzadores que usa el Concilio Vaticano II.

a) ¿Podemos quedar al margen ante las expectativas de un desequilibrio ecológico que hace inhabitables y enemigas del hombre vastas áreas del planeta? (NMI 51). *El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de «crean» el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se des-*

arrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios. Cree que puede disponer arbitrariamente de la Tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad, como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar. En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la Creación, el hombre suplantaba a Dios y con ello provoca la rebelión de la Naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él» (CA 37). «No sólo la Tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado. Hay que mencionar en este contexto los graves problemas de la moderna urbanización, la necesidad de un urbanismo preocupado por la vida de las personas, así como la debida atención a una «ecología social» del trabajo (CA 38).

b) ¿O ante los problemas de la paz, amenazada a menudo por la pesadilla de guerras catastróficas? (NMI 51). Los Pontífices Benedicto XV y sus sucesores han visto claramente el peligro, y yo mismo, con ocasión de la reciente y dramática guerra en el golfo Pérsico, he repetido el grito: «¡Nunca la guerra!» Nunca más la guerra, que destruye la vida de los inocentes, que enseña a matar y trastorna igualmente la vida de los que matan, que deja tras de sí una secuela de rencores y odios que hace más difícil la justa solución de los mismos problemas que han provocado. Así como dentro de cada Estado ha llegado finalmente el tiempo en que el sistema de la venganza privada y de la represalia ha sido sustituido por el imperio de la ley, así también es urgente ahora que semejante progreso tenga lugar en la Comunidad Internacional. No hay que olvidar tampoco que en la raíz de

la guerra hay, en general, reales y graves razones: injusticias sufridas, frustraciones de legítimas aspiraciones, miseria o explotación de grandes masas humanas desesperadas, las cuales no ven la posibilidad objetiva de mejorar sus condiciones por las vías de la paz. Por eso, el otro nombre de la paz es el desarrollo. Igual que existe responsabilidad colectiva de evitar la guerra, existe también la responsabilidad colectiva de promover el desarrollo. Y así como a nivel interno es posible y obligado construir una economía social que oriente el funcionamiento del mercado hacia el bien común, del mismo modo son necesarias también intervenciones adecuadas a nivel internacional... Por eso hace falta un gran esfuerzo de comprensión recíproca, de conocimiento y sensibilización de las conciencias. He ahí la deseada cultura que hace aumentar la confianza en las potencialidades humanas del pobre y, por tanto, en su capacidad de mejorar la propia condición mediante el trabajo y contribuir positivamente al bienestar económico. Sin embargo, para lograr esto, el pobre —individuo o nación— necesita que se le ofrezcan condiciones realmente asequibles. Crear tales condiciones es el deber de una concertación mundial para el desarrollo, que implica además el sacrificio de las posiciones ventajosas en ganancias y poder, de las que se benefician las economías más desarrolladas (CA 52).

c) ¿O frente al vilipendio de los Derechos Humanos fundamentales de tantas personas? (NMI 51). Después de la caída del totalitarismo comunista y de otros muchos regímenes totalitarios y de «seguridad nacional» asistimos hoy al predominio, no sin contrastes, del ideal democrático junto con una viva atención y preocupación por los Derechos Humanos. Pero precisamente por eso es necesario que los pueblos que están reformando sus ordenamientos den a la democracia un auténtico y sólido fundamento, mediante el reconocimiento explícito de estos Derechos. Entre los

principales hay que recordar el derecho a la vida en una familia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad; el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad; el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos; el derecho a fundar libremente una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad. Fuente y síntesis de estos Derechos es, en cierto modo, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona... La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático, pero no se posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en este sentido es precisamente el concepto de la dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado (CA 47).

d) «La Iglesia está orgullosa, vosotras lo sabéis, de haber elevado y liberado a la mujer, de haber hecho resplandecer, a lo largo de los siglos, su legítima igualdad con el hombre... Pero llega la hora, ha llegado la hora, en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un alcance, un poder jamás alcanzados hasta ahora» (Mensaje final del Concilio Vaticano II). Asimismo, en muchos países, una legislación sobre la mujer que haga cesar esa discriminación efectiva y establezca relaciones de igualdad de derechos y respeto a su dignidad, es objeto de investigaciones y a veces de vivas reivindicaciones. Nos no hablamos de esa falsa igualdad que negaría las distinciones establecidas por el mismo Creador, y que estaría en contradicción con la función específica, tan capital, de la mujer en el corazón del hogar y en el

seno de la sociedad. La evolución de las legislaciones debe, por el contrario, orientarse en el sentido de proteger la vocación propia de la mujer, y al mismo tiempo reconocer su independencia en cuanto persona y la igualdad de sus derechos a participar en la vida económica, social, cultural y política (OA 13).

EPÍLOGO

La caridad política en tiempos de globalización

La caridad política se caracteriza por su capacidad de ser muy sensible a la experiencia histórica como oportunidad para vivir la gracia y la ternura con la que la providencia de Dios se cuida de sus criaturas. La encíclica «Centessimus annus» es todo un ejercicio de teología de Historia. El Papa afronta con todo el peso de la tradición social cristiana y con la imaginación de la caridad esta transición al tercer milenio. La caridad política no puede inhibirse ante ninguna coyuntura histórica. El Papa nos anuncia que *hoy se está experimentando ya la llamada «economía planetaria», fenómeno que no hay que despreciar, porque puede crear oportunidades extraordinarias de mayor bienestar (CA 58).*

Se trata obviamente de la globalización, que es el intercambio económico y social de bienes y servicios sin limitaciones arancelarias y fronterizas, así como la interconexión política y cultural de los pueblos y sus sentidos de vida por efecto de la comunicación ilimitada. El momento histórico actual es el de un crecimiento enorme de riqueza en los países ricos y un estancamiento y disminución en los países pobres, con la desaparición de las barreras políticas nacionales y estatales, lo cual

facilita la libre transferencia de capitales y la difusión ilimitada del conocimiento y de la información.

Este momento es vivido con un enorme optimismo por parte de lo que se está llamando el pensamiento único. Para ilustrar este optimismo nos serviremos del famoso artículo «El fin de la historia» (1989), de Francis Fukuyama, y sobre todo del más reciente, «Pensando sobre el fin de la historia diez años después» (*El País*, 17-VI-1999), que ha sido referente obligado en la cuestión sobre si nos estaba permitido esperar alguna alternativa posible al capitalismo, tras el colapso del socialismo histórico con la caída emblemática e histórica del «muro» de Berlín. Con la emergencia absoluta del capitalismo se acababa cualquier novedad para la Historia y se producía la victoria definitiva y gloriosa de este modo de producción social que está en la base de la globalización vigente y nos lo proponen como el único y el mejor de los mundos posibles.

«Nada de lo que ha sucedido en la política o la economía mundiales en los últimos diez años contradice, en mi opinión (Fukuyama), la conclusión de que la democracia liberal y la economía de mercado son las únicas alternativas viables para la sociedad actual.

La Historia se dirige desde dos fuerzas básicas: la evolución de las ciencias naturales y la tecnología, como base de la modernización económica, por una parte, y por otra, la lucha porque el sistema político reconozca los Derechos Humanos universales. La evolución histórica, en este sentido no ha culminado en el socialismo (pretensión marxista), sino en la democracia y la economía de mercado.

A comienzos de los noventa parecía que el nacionalismo (Yugoslavia), la teocracia islámica (Irán), el autoritarismo asiático

co (Tailandia, Indonesia, Corea del Sur) y el neobolchevismo (Rusia) podían ser rivales de la democracia liberal, sin embargo, los hechos demuestran que no han puesto al capitalismo en crisis generalizada.

El progreso indefinido de la mundialización de la democracia liberal y de la economía de mercado viene corroborado en primer lugar, por falta de alternativas, el llamado «modelo de desarrollo asiático», principal competidor de la mundialización, se ha desacreditado por la crisis económica que golpeó a Asia y por la vacuidad del autoritarismo blando asiático que deseaba legitimarse en el avance económico, lo cual le hizo vulnerable en los períodos de crisis. En segundo lugar, este progreso indefinido de la mundialización viene respaldado por la revolución tecnológica, que ha llevado el teléfono, el fax, la radio, la televisión e Internet a los rincones más remotos del planeta. Ningún país puede desconectarse de la red informacional si quiere participar y estar integrado en el concierto mundial.

Sin embargo, el final de la historia puede no haber llegado a la biotecnología, que se encuentra en su momento más innovador, y en las dos próximas generaciones aportará aquellas herramientas que nos van a permitir alcanzar lo que no consiguieron los ingenieros sociales constructivistas del siglo XX: superar los límites de la naturaleza humana mediante la creación de un nuevo tipo humano liberado de los prejuicios y limitaciones del pasado.

En ese punto, con la abolición de los seres humanos comenzará una nueva historia postmoderna con el refrendo de un orden marcado por el signo de la democracia liberal y la economía de mercado, apoyado en verdades evidentes sobre «la naturaleza y el Dios de la naturaleza».

Conclusión: parece que no se puede ir más allá del sistema capitalista, que ha llegado a su cúlmen con el triunfo definitivo del mercado sobre el Estado, de la democracia liberal frente al centralismo democrático en lo político y de la cultura transnacional instrumental frente a la cultura de las naciones humanistas.

La encíclica «Centessimus Annus» apareció en 1989 para celebrar el centenario del nacimiento de la Doctrina Social de la Iglesia con la *Rerum Novarum*. Es el mismo año en que F. Fukuyama diagnóstica que se ha acabado la historia y no podemos esperar nada más allá del capitalismo, del triunfo del mercado, de la derrota del Estado y de homogeneización de la cultura. El Papa, por el contrario, nos recuerda desde la teología de la historia cristiana que la historia se acabará con la segunda venida de Jesús, con la consumación definitiva del reinado de Dios, de tal forma que ningún orden internacional por muy consolidado que esté se puede identificar con el Reino de Dios, ya que se trata de una realidad de consistencia escatológica y, en consecuencia, no se puede *idolatrar el mercado* (CA 40). Desde este punto de partida el Papa se dedica en esta encíclica a enfriar los ardores y prepotencias del pensamiento único, que anda bastante prepotente o «sobrado», diríamos en expresión popular:

a) Respecto del sistema capitalista

El Capítulo IV de la encíclica *Centessimus Annus* aborda la cuestión de la propiedad privada y el destino universal de los bienes considerando que *la propiedad privada es un derecho natural, pero el uso de los bienes, confiado a la propia libertad, está subordinado al destino primigenio y común de los bienes*

creados. Aquí podemos encontrar la siguiente y rotunda afirmación: *Queda demostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica.*

En este punto el Papa identifica los serios problemas de las economías avanzadas: la deuda externa, el consumismo, la cuestión ecológica natural y humana y la alienación y acaba preguntándose él mismo: *¿el fracaso del comunismo significa la victoria del capitalismo?, para pasar a responder inmediatamente:*

Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva.

Pero si por capitalismo se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa.

La Iglesia no tiene modelos para proponer, pero ofrece orientación ideal indispensable, la propia doctrina social (CA 30-43).

b) Respetto del triunfo del mercado sobre el Estado

En este punto esencial indica: *He ahí un nuevo límite del mercado: existen necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas mediante sus mecanismos; hay exigencias humanas importantes que escapan a su lógica; hay bienes que, por su naturaleza, no se pueden ni se deben vender o comprar. Ciertamente,*

los mecanismos de mercado ofrecen ventajas seguras; ayudan, entre otras cosas, a utilizar mejor los recursos; favorecen el intercambio de los productos y, sobre todo, dan la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona, que, en el contrato, se confrontan con las otras personas. No obstante, conllevan el riesgo de una «idolatría» del mercado, que ignora la existencia de bienes que, por su naturaleza, no son ni pueden ser simples mercancías (CA 40).

Desde esta perspectiva desacralizadora del ídolo económico del mercado, el Papa le asigna estas tareas específicas al Estado:

1. *Garantizar la libertad individual y la propiedad, la estabilidad del sistema monetario y la eficiencia de los servicios públicos y la adecuada retribución por el trabajo realizado.*

2. *Ante obstáculos del desarrollo económico como la falta de estas garantías, la corrupción de los poderes públicos, la proliferación de fuentes impropias de enriquecimiento y los beneficios fáciles de actividades ilegales o especulativas, el Estado debe vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos en el sector de la economía.*

3. *El Estado tendría que estructurar rígidamente la economía sofocando la iniciativa individual. Pero frente a quienes propugnan la ausencia de reglas respecto al derecho al trabajo, si el Estado asegurase directamente un empleo a todos, debe intervenir porque tiene el deber de secundar la actividad de las empresas, creando condiciones que aseguren oportunidades de trabajo, estimulándola donde sea insuficiente o sosteniéndola en momentos de crisis.*

4. *Intervenir cuando situaciones particulares de monopolio creen rémoras u obstáculos al desarrollo.*

5. *Suplir en situaciones excepcionales de debilidad sectorial o empresarial con las siguientes condiciones: motivada por el Bien*

Común, limitada temporalmente para no atar la competencia y la libertad económica y social (CA 48).

Cuando se proclama que hay que ofrecer a la sociedad más economía (mercado) y menos política (Estado), el Papa sigue reconociendo que el Estado tiene unas funciones muy esenciales para el sistema social.

c) *Respecto de la democracia liberal*

El Papa empieza recordando que su antecesor León XII en la Rerum Novarum introdujo como novedad en las enseñanzas de la Iglesia la aceptación de la organización de la sociedad estructurada en tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial, ya que es preferible que un poder esté equilibrado por los otros poderes y otras esferas de competencia que lo mantengan en su justo límite. Es éste el principio del Estado de Derecho, en el cual la ley es soberana y no la voluntad arbitraria de los hombres (CA 44).

La Iglesia, por su parte, aprecia el sistema de la democracia en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica.

Ahora bien, este sistema democrático no puede sacralizarse ya que tiene algunas deficiencias que hay que reseñar:

1. *Hoy se tiene la creencia de que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía propia de la democracia, ya que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los equilibrios políticos. A este propósito hay que*

observar que si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para los fines del poder.

2. La Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro del fanatismo, o fundamentalismo, de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien. No es de esta índole la verdad cristiana. Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad (CA 45).

Tras la caída de ciertos totalitarismos y de regímenes de «seguridad nacional» hay un predominio del ideal democrático y una viva atención a los Derechos Humanos: a la vida, a vivir en una familia, a la educación, al trabajo y a la libertad religiosa... La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático; pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en este sentido es precisamente el concepto de la dignidad de la persona que se ha manifestado en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado (CA 47).

d) Respeto de la cultura transnacional

Cuando la globalización está sometiendo a las culturas a un proceso de «macdonalización» en el que los referentes culturales singulares de cada grupo humano se homogeneizan

condenándolos a su desaparición, el Papa promueve una «cultura de la nación»... En este contexto conviene recordar que la evangelización se inserta también en la cultura de las naciones, ayudando a ésta en su camino hacia la verdad y en la tarea de purificación y enriquecimiento (CA 50).

1. La participación en el bien común. Para una adecuada formación de esa cultura se requiere la participación directa de todo el hombre, el cual desarrolla en ella su creatividad, su inteligencia, su conocimiento del mundo y de los demás hombres. A ella dedica también su capacidad de autodominio, su sacrificio personal, de solidaridad y disponibilidad para promover el bien común» (CA 51).

2. La perspectiva de la paz. Ella (la Iglesia) promueve el nivel de los comportamientos humanos que favorecen la cultura de la paz contra los modelos que anulan al hombre en masa, ignoran el papel de su creatividad y libertad y ponen la grandeza del hombre en sus dotes para el conflicto y para la guerra (CA 51).

3. La solidaridad frente al cainismo. Esta exigencia no se limita a los confines de la propia familia y ni siquiera de la nación o del Estado, sino que afecta ordenadamente a toda la Humanidad, de manera que nadie debe considerarse extraño o indiferente a la suerte de otro miembro de la familia humana. En efecto, nadie puede afirmar que no es responsable de su hermano (CA 51).

4. La justicia realizada. No hay que olvidar tampoco que en la raíz de la guerra hay, en general, reales y graves razones: injusticias sufridas, frustraciones de legítimas aspiraciones, miseria o explotación de grandes masas humanas desesperadas, las cuales no ven la posibilidad objetiva de mejorar sus condiciones por las vías de la paz (CA 52).

5. La cooperación internacional. *Por eso, el otro nombre de la paz es el desarrollo. Igual que existe responsabilidad colectiva de evitar la guerra, existe también la responsabilidad colectiva de promover el desarrollo. Y así como a nivel interno es posible y obligado construir una economía social que oriente el funcionamiento del mercado hacia el bien común, del mismo modo son necesarias también intervenciones adecuadas a nivel internacional (CA 52).*

6. El protagonismo de los pobres. *He ahí la deseada cultura que hace aumentar la confianza en las potencialidades humanas del pobre y, por tanto, en su capacidad de mejorar la propia condición mediante el trabajo y contribuir positivamente al bienestar económico. Sin embargo, para lograr esto, el pobre —individuo o nación— necesita que se le ofrezcan condiciones realmente asequibles. Crear tales condiciones es el deber de una concertación mundial para el desarrollo, que implica además el sacrificio de las posiciones ventajosas en ganancias y poder, de las que se benefician las economías más desarrolladas (CA 52).*

7. El cuidado ecológico. *Esto puede comportar importantes cambios en los estilos de vida consolidados, con el fin de limitar el despilfarro de los recursos ambientales y humanos, permitiendo así a todos los pueblos y hombres de la tierra el poseerlos en medida suficiente. A esto hay que añadir la valoración de los nuevos bienes materiales y espirituales, fruto del trabajo y de la cultura de los pueblos hoy marginados, para obtener así el enriquecimiento humano general de la familia de las naciones (CA 52).*

La evangelización ayuda a la cultura en su camino hacia la verdad. La Iglesia predicando la verdad de la Creación y de la Redención promueve comportamientos humanos en favor de la cultura de la paz frente a la cultura del conflicto y de la guerra (CA 52).

La conclusión es obvia, el capitalismo no es el reinado de Dios en la tierra y todo intento de sacralización del mismo no tiene sentido para el cristiano, y pretender que ya no son posibles los cambios y la transformación económica, política y cultural va en contra de la esperanza cristiana.

La construcción del reinado de Dios, de la soberanía del amor en las relaciones sociales humanas, tendrá su consumación en la *parusía*, pero en este tiempo histórico estamos necesitados de mediaciones vitales (personas, familias, vecindarios, colectivos) y estructurales (empresas, sindicatos, partidos, instituciones, escuelas, Universidades) que, sin caer en la idolatrización, transformen sus pecados personales y estructurales, en situaciones personales y estructurales de gracia.

Así la explotación y la violencia se irán cambiando en justicia y paz, que son las condiciones de inclusión y bienestar social, al tiempo que las señales del reinado de Dios, que se va verificando y disfrutando como anticipaciones esplendorosas de la gloria de Dios.

ALGUNA BIBLIOGRAFÍA

PARA COMPLETAR

LOS TEMAS TRATADOS

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ (1)

Instituto Social León XIII.
Madrid

AA.VV.: *Carità e política*. «La dimensione política della carità e la solidarietà nella política». Ed. EDB. Bologna, 1990, 462 págs.

— *Fe y política*. Col. «Cátedra Chaminade-Fundación Santa María». Ed. PPC. Madrid, 2002, 190 págs.

— *Los Nuevos Escenarios de la violencia*. «En el 40 aniversario de *Pacem in Terris*». II Seminario. Majadahonda (Madrid), 2003. Col. «Cuadernos Instituto Social León XIII», 2. Ed. Fundación Pablo VI. Madrid, 2003, 220 págs.

ACERBI, Antonio: *Chiesa e democrazia*. «Da Leone XIII al Vaticano II». (Exposición articulada alrededor de León XIII, Sturzo, Maritain, y Pío XII-Doc. DH y GS). Ed. Vita e Pensiero. Milano, 1991, 352 págs.

ARBELOA, Víctor Manuel: «La política desde la ética». *Lumen* LII/3-4 (mayo-agosto 2003) 363-373.

BERNA, Ángel el alii (Coord.): *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. Col. «BAC-maior», 43. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos-Fundación Pablo VI. Madrid, 1993, XXXIV-814 págs.

(1) El autor ha tomado el criterio drástico para reducir el número de títulos de no tener en cuenta publicaciones anteriores a 1990.

- BERZOSA MARTÍNEZ, Raúl: *Ser laico en la Iglesia y en el mundo*. «Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y *Christifideles Laici*». Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2000, 241 págs. (Contiene bibliografía.)
- BETTONI, Dante: *Cristianos y ciudadanos*. «Manual de iniciación sociopolítica». Ediciones Mensajero. Bilbao, 2000, 332 págs.
- BLÁZQUEZ, F.: *La traición de los clérigos en España*. «Crónica de una intolerancia» (1936-1975). Ed. Trotta. Madrid, 1991.
- BOTTI, Alfonso: *El nacional catolicismo en España (1881-1975)*. Col. «AU», 717. Alianza Editorial. Madrid, 1992, 182 págs.
- BREY BLANCO, José Luis: *Cristianismo y política*. «Una reflexión cristiana sobre la realidad política». Col. Nuevo Diálogo, 8. Ed. San Pablo. Madrid, 1998, 331 págs. (Contiene bibliografía.)
- BULLÓN HERNÁNDEZ, José: «El compromiso cristiano desde la *Octogesima Adveniens*», en AA. VV., *La justicia social*. Ed. PS. Madrid, 1993.
- «Doctrina Social y realidad política». *Revista Española de Teología*, 58 (1998), 483-507.
- CENTRO PIGNATELLI (Ed.): *Los derechos humanos, camino hacia la paz*. Ed. Gobierno de Aragón-Dep. de Educación y Cultura. Zaragoza, 1997, 348 págs.
- *Los nacionalismos*. Ed. Gobierno de Aragón-Dep. de Educación y Cultura. Zaragoza, 1994, 496 págs.
- COMISIÓN DIOCESANA JUSTICIA Y PAZ. ARCHIDIÓCESIS DE VALENCIA: *La Iglesia y los Derechos Humanos*. (Simposio). Ed. Siquem. Valencia, 1999, 162 págs.
- COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL: *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*. «Un signo del Espíritu en nuestro tiempo». Comunicado de la _____, con ocasión del 50 Aniversario de la Declr. Univ. de los Der. Hum., conmemorado por

la LXX Asamblea Plenaria del Episcopado (26-XI-1998). Edice. Madrid, 1998, 24 págs.

COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La construcción de Europa un quehacer de todos*. «Declaración de la LVII Asamblea Plenaria de la CEE», y *Dimensión socio-económica de la Unión Europea. Valoración ética*. «Nota de la CLIV Comisión Permanente de la CEE». Col. Documentos de las Asambleas Plenarias del Episcopado Español, 16. Ed. Edice. Madrid, 1993, 42 págs.

— *La verdad os hará libres*. «Instrucción Pastoral de la CEE sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad» (20-XI-1990). Ed. Edice. Madrid, 1990, 56 págs.

— *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo*. «Líneas de acción para promover la corresponsabilidad y participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil, aprobadas por la C.E.E. en su LV Asamblea Plenaria» (18/23-XI-1991). *Ecclesia* (7-12-1991), 17-42.

— *Moral y sociedad democrática*. (Madrid, 14 de febrero de 1996) Edice. Madrid, 1996.

— «La fe en un mismo Dios, compromiso para la paz» (28-2-1991). *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, 8 (1991).

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL-COMISIÓN PONTIFICIA JUSTICIA Y PAZ: *Los cristianos de hoy ante la dignidad y los derechos de la persona humana*. Ed. Cete. Madrid, 147 págs. [Distribuye Univ. Pont. de Salamanca.]

COMISIONE EPISCOPALE JUSTICE ET PAIX-FRANCE: *Maîtriser la mondialisation*. Ed. Bayard-Editons/Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1999. (Con numerosos anexos). Tb.: *Documentation Catholique* 2201 (4 avril 1999), 330-343. (Traducción de Juan Manuel Díaz Sánchez. CORINTIOS XIII, 96 (oct.-dic. 2000), 381-424).

- COMMISSIONE EPISCOPALE PER I PROBLEMI SOCIALE E IL LAVORO: «*Res novae*» e *solidarietà nel centenario della «Rerum Novarum»*. (1891-1991). Nota Pastorale. Col. «Documenti Nuova Serie», 28. Edizioni Dehoniane. Bologna, 1991.
- *Lavoro: un bene di tutti, un bene per tutti*. Edizioni Dehoniane. Bologna, 1992, 111 págs.
- *Nuova evangelizzazione e solidarietà sociale*. Ed. EDB. Bologna, 1992.
- COMPAGNONI, Francesco; PIANA, Giannino; PRIMITERA, Salvatore (Crdrs.): *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*: Edizioni Paoline. Milano, 1990, 1551 págs. (Hay traducción española: *Nuevo diccionario de Teología Moral*. Ed. Paulinas. Madrid, 1992.)
- Comunidades*. Historia y actualidad de la DSI. 80 (sep.-dic. 1993). (Boletín bibliográfico de vida religiosa y espiritualidad de la revista CONFER). [Contiene: «Ensayo de bibliografía sobre DSI» y «Algunas notas sobre DSI».]
- CONCETTI, Gino: *I cattolici nella democrazia pluralista*. Col. «Parva Itinera». Ed. Vivere In. Roma, 2001, 148 págs.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II: «Constituciones. Decretos, Declaraciones». Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española. Col. BAC, 526. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1993, 1295 págs.
- Concilium* (Dedicada a DSI). «*Rerum Novarum*: 100 años después», 237 (sep. 1991), 346.
- CONFERENCIA EPISCOPAL CATÓLICA DE INGLATERRA Y GALES: Declaración de la _____. «El bien común y la DSI». *Ecclesia* 2.853-2.854. (9 y 16 agosto 1997), 1.204-1.218. (Texto original inglés, octubre 1996.)
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. SECRETARIADO NACIONAL DE PASTORAL SOCIAL: *Un proyecto de formación social y política con*

- énfasis en *Derechos Humanos*. «Hacia una cultura de la vida» (1). «Hacia una cultura política» (2). Ed. Kimprés. Santafé de Bogotá. Colombia, 1993-94, 56 págs. y 68 págs., respectivamente.
- CONFERENCIA EPISCOPAL E IGLESIA EVANGÉLICA DE ALEMANIA: *Sobre la situación social y económica en Alemania*. «Base de discusión». Ed. Conferencia Episcopal Alemana. Bonn, 1996, 46 págs.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Moral y sociedad democrática*. (Madrid, 14 de febrero de 1996). Edice. Madrid, 1996, 42 págs.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA-CONSEJO NACIONAL DE MISIONES: *Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana*. Edice. Madrid, 1992, 136 págs. [Contiene bibliografía.]
- CONFERENCIA EPISCOPAL IRLANDESA: *Trabajo por la justicia*. Ed. PPC. Madrid, 1997, 75 págs.
- CONFERENCIA EPISCOPAL NORTEAMERICANA: *Deuda externa*. «Alivio de la deuda del Tercer Mundo». *Ecclesia*, 2.469 (1990), 478-490.
- CONFERENCIA NACIONAL DE LOS OBISPOS DE BRASIL: *Exigencias éticas del orden democrático*. Col. Doctrina Social Cristiana, 24. Ed. Instituto Mexicano de Doctrina social Cristiana (IMDOSOC). México, 1991, 39 págs.
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal* (10 de noviembre de 1989), 25: AAS, 82 (1990).
- *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*. Col. «Documentos y Estudios», 142. Ed. PPC. Madrid, 1989. También en 1995, 112 págs.; en Edice. Madrid, 1988, 130 págs.; en Instituto Social Obrero. Valencia, 1994, 55 págs.
- CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX: *Les droits de l'homme et l'Église*. «Réflexions historiques et théologiques. Relations présentées à un Colloque international organisé à Rome du 14 au

16 novembre 1988 par le _____». Cité du Vaticane, 1990, 74 págs.

- *Los Derechos Humanos y la misión pastoral de la Iglesia*. «Congreso Mundial sobre *La Pastoral de los Derechos Humanos*. Roma, 1-4 de julio 1998». Ciudad del Vaticano, 2000, 80 págs.
- *Los pueblos autóctonos en la enseñanza de Juan Pablo II*. «Estudio del P. José Joblin, S.J. Ed. Consejo Episcopal Latinoamericano. Departamento de Pastoral Social-DESPAS. Santafé de Bogotá. Colombia, 1994, 118 págs. [Tb.: *Les peuples autoctones dans l'enseignement de Jean-Paul II*. «Textes du Magistère avec une étude de Joseph Joblin». Cité du Vatican, 1993, 75 págs.]

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, DEPARTAMENTO DE PASTORAL SOCIAL, DEPAS: *Programa de formación en la Doctrina Social de la Iglesia*. «Unidad 1. Módulo 3. Realidad de la comunidad local». Santa Fe de Bogotá - Colombia, 1996, 223 págs.

- *Programa de formación en la Doctrina Social de la Iglesia*. «Unidad 2. Módulo 3. El discernimiento en la comunidad local». Santa Fe de Bogotá - Colombia, 1996, 159 págs.
- *Programa de formación en la Doctrina Social de la Iglesia*. «Unidad 3. Módulo 3. Principios de acción para la comunidad local». Santa Fe de Bogotá - Colombia, 1997, 179 págs.
- *Programa de formación en la Doctrina Social de la Iglesia*. «Unidad 1. Módulo 2. Realidad familiar». Santa Fe de Bogotá - Colombia, 1994, 207 págs.
- *Programa de formación en la Doctrina Social de la Iglesia*. «Unidad 2. Módulo 2. Fundamentos de la vida familiar». Santa Fe de Bogotá - Colombia, 1994, 215 págs.
- *Programa de formación en la Doctrina Social de la Iglesia*. «Unidad 3. Módulo 2. Realidad familiar». Santa Fe de Bogotá - Colombia, 1994, 186 págs.

- CONSEJO MUNDIAL DE LAS IGLESIAS: *Paz con justicia*. «Documentación oficial de la Asamblea ecuménica Europea, Basilea 15-21, mayo 1989». Ed Ceci. Madrid, 1990.
- CORBÍ, Mariano: *Proyectar la sociedad*. «Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos». Ed. Herder. Barcelona, 1992, 344 pág. (Ecología.)
- CORINTIOS XIII. REVISTA DE TEOLOGÍA Y PASTORAL DE LA CARIDAD: *Doctrina Social de la Iglesia y Caridad*. 61 (en.-mar. 1992), 247 págs.
- *El compromiso social de los católicos*. II Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia. n.º 54/55 (abril-septiembre 1990), 550 págs.
- *España en la C.E.E. a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, 66/67 (1993).
- *Hacia una cultura de la solidaridad*. «Formación y acción desde la DSI. III Congreso Hispano Latinoamericano y del Caribe de DSI y de Teología de la Caridad. El Escorial, del 4 al 6 de mayo de 1995». 75 (jul.-sept. 1995), 289 págs.
- *Ideologías, Relaciones Internacionales y Doctrina Social de la Iglesia*. «III Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia», 58 (abril-junio 1991), 314 págs.
- *La deuda internacional, responsabilidad de todos*. «IX curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia». 91/92 (jul.-dic. 1999) 612 págs. [Contiene bibliografía.]
- *La economía mundial*. «Desafíos y contribuciones éticas». «X Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia», 96 (oct.-dic. 2000), 521 págs.
- *Problemas nuevos del trabajo*. «VIII Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia». 83 (jul.-sept. 1997), 395 págs.
- *Sollicitudo rei socialis*. «Nueva traducción y comentarios» [Echaren, Setién, Ibáñez, Espeja], 57 (enero-marzo 1991), 341 págs.

- CORTINA ORTS, Adela, et alii: *10 Palabras clave en Ética*. [Conciencia moral, deber, felicidad, justicia, libertad. persona, razón práctica, sentimiento moral, valor, virtud.] Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1994, 465 págs.
- *Ciudadanos del mundo*. «Hacia una teoría de la ciudadanía». Alianza Editorial. Madrid, 1997, 265 págs.
- *Ética aplicada y democracia radical*. Ed. Tecnos. Madrid, 1993, 287 págs.
- *Ética civil y religión*. Ed. PPC. Madrid, 1995, 126 págs.
- Adela: *Ética mínima*. «Introducción a la filosofía práctica». Ed. Tecnos. Madrid, 1992, 3.^a ed. (1.^a en 1986), 295 págs.
- *Ética sin moral*. Ed. Tecnos. Madrid, 1992, 318 págs. 2.^a ed. (1.^a en 1990).
- COSMO, G.-SALVEMINI, S.: *Il potere temporale del Papato dal Sillabo ad oggi*. Roma, 1992.
- COSTE, René: *El Magnificat o la revolución de Dios*. Ed. Narcea. Madrid, 1989, 180 págs.
- COURTOIS, S.: *Le livre noir du comunisme*. «Crimes, terreur, repression». Ed. R. Laffont. París, 1997. (Hay trad. española.)
- COZZOLI, Mauro: «Rasegna bibliográfica sulla solidarietà». *Rivista de Scienze Religiose*, 15 (1/1994), 227-230. [Contiene: lo publicado en italiano y francés sobre lo social, ético, teológico y pastoral desde 1987.]
- *Chiesa, vangelo e società*. «Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa». Col. «Saggi Teologici», 18. San Paolo. Cinisello Balsamo (Mi), 1996, 148 págs.
- CREPALDI, Gianpaolo: «Opción pastoral de la Iglesia italiana para la formación en un compromiso social y político». *CORINTIOS XIII*. 54/55 (ab.-sept. 1990), 373-407.

CRICK, Bernard: *En defensa de la política*. Col. «Criterios. Política, economía y sociedad», 3. Ed. Tusquets Editores. Barcelona, 2001, 328 pág.

Cristians i política. «II Simposi 'Pensament en la Fe'». Cristianisme i Justícia. Quaderns «Institut de Teologia Fonamental», 25. Sant Cugat del Vallés. Barcelona, 1994, 64 págs.

CUADRÓN de MINGO, Alfonso: «Boletín bibliográfico». *Iglesia Viva*. 153-154 (1991), 407-414.

CULTRERA, Francesco: *Etica e política*. Ed. Queriniana. Brescia, 1996, 246 págs. [Ver recensión de *Civiltà*, 20-6-98.]

DAHRENDORF, Ralf: *Quadrare il cerchio*. «Benessere economico, coesione sociale e libertà politica». Ed. Laterza. Roma-Bari, 1995.

— *Ensayo sobre la política de la libertad*. Ed. Mondadori. Madrid, 1990, 232 págs.

DANESE, A.: *Il federalismo*. «Cenni storici ed implicazioni politiche». Ed. Città Nuova. Roma, 1995. [Sobre el federalismo entendido en sentido personalista y solidario.]

DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO: *Una nueva voz para nuestra época (PP 47)*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2000, 622 págs. [Contiene CD con: 1. Documentos Pontificios. 2. Concilio. 3. Sínodos. 4. Organismos Vaticanos. 5. Catecismo de la Iglesia Católica. 6. Conferencias Episcopales: Española y USA. 7. Defensa de la vida: documentos. 8. Otras aportaciones cristianas. 9. Otros documentos. 10. Artículos. 12. Ayudas.]

Derechos Humanos. «Ponencias y Conclusiones del Primer Encuentro latinoamericano y del Caribe de Pastoral de Derechos Humanos. Lima-Perú, febrero de 1994. Ed. Centro de Publicaciones del CELAM. Santafé de Bogotá. D. C. Colombia, 1994, 222 págs.

- DÍAZ ELÍAS: *Ética contra política*. «Los intelectuales y el poder». Col. «El derecho y la justicia», 14. Ed. Centro de Estudios Constitucionales». Madrid, 1990, 245 págs.
- DÍAZ HIGARZA, Luis: «Justificación de la palabra de la Iglesia sobre cuestiones sociales». *Cuadernos Studium Ovetense*. Seminario Metropolitano de Oviedo. 10 (1992), 7-34 págs.
- La encíclica *Centesimus annus*» «Índice temático». *Cuadernos Studium Ovetense*, 5. Seminario Metropolitano de Oviedo, 1995, 53 págs.
- DÍAZ MORENO, José María: «*Católicos en la vida pública*». *Hacia una nueva estructuración del Derecho Público Eclesiástico*. «Lección inaugural del curso académico 1996-1997 de la Universidad Pontificia Comillas. Pronunciada el 2 de octubre de 1996». Ed. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 1996, 68 págs.
- «La libertad religiosa: Consideraciones desde la Declaración Conciliar y la Declaración de los Derechos Humanos», en CORRAL, Carlos (Ed.), *La libertad religiosa en España*. Icade. Madrid, 1992.
- «Reconocimiento y vigencia de los derechos humanos en la Iglesia». *Icade* 44 (may-agost. 1998), 53-75.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael; GINER, Salvador (Comps.): *Religión y sociedad en España*. Ed. Centro de Investigaciones Científicas. Madrid, 1993, 382 págs.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael: *Iglesia, dictadura y democracia* Ed. Hoac. Madrid, 1991, 950 págs.
- *La izquierda y el cristianismo*. Ed. Taurus. Madrid, 1998, 440 págs.
- DÍAZ SÁNCHEZ, Juan Manuel: «La Doctrina Social de la Iglesia hoy. (Relaciones entre la DSI y la Teología de la Liberación)» *Documentación Social. Revista de Ciencias sociales y Sociología Aplicada*, 99/100 (1995), 211-242.

- «El Estado de Bienestar (origen, causas y consecuencias de su crisis)», en «Crisis económica y Estado de Bienestar: VI Curso de formación sobre DSI». *CORINTIOS XIII, Revista de teología y pastoral de la caridad*, 73/74 (ene.-jun. 1995), 530 págs., págs. 485-496.
- Diccionario social y Moral de Juan Pablo II*. Edibesa. Madrid, 1995, 734 págs. (2.200 textos. Desde 1978 hasta 1995 en la ONU).
- Diez años de Teología Moral (1980-1989)*. Col. «Estudios de Ética Teológica», 9. PS Editorial. Madrid, 19___. 256 págs.
- DIOCESE DE QUELIMANE: *O cristaõ no mundo*. «Curso de formação social cristã». [Finito di stampare nel mese di maggio 1993 presso Grafiche Dehoniane Bologna]. Mazambique, 1993, 232 págs. [Muy interesante para una pedagogía popular.]
- DOCUMENTACIÓN SOCIAL. REVISTA DE ESTUDIOS SOCIALES Y DE SOCIOLOGÍA APLICADA: *Virtudes públicas y ética civil*, 83 (1991), 171 págs. [Con abundante bibliografía.]
- *Sindicalismo en España*, 82 (1991) [Monográfico].
- *El desafío de las migraciones*, 121 (oct.-dic. 2000), 343 págs. [Contiene bibliografía, págs. 329-343.]
- *Modernización económica y desigualdad social* (jul.-sept. 1992), 246 págs.
- *Tercer Sector*: 103 (1996), 289 págs. [Contiene bibliografía.]
- DOMINGO MORATALLA, Agustín: *Comunidad cristiana y formación política*. Col. «Doctrina Social Cristiana», 31. Ed. IMDOSOC. México, 1992, 23 págs.
- DUQUOC, Christian: «Doctrina Social de la Iglesia y mesianismo cristiano». *Iglesia Viva*, 153-154 (may.-ag. 1991).
- EQUIPO JESUITA LATINOAMERICANO DE REFLEXIÓN: *Sociedad civil y Estado*. «Reflexiones ético-políticas desde América Latina». Ed. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 1996.

- ESPINEL MARCOS, José Luis: *El pacifismo en el Nuevo Testamento*. Col. «Paradosis», 8. Ed. San Esteban. Salamanca, 1992, 238 págs.
- ESPÓSITO, Roberto: *Confinés de lo político*. Ed. Trotta. Madrid, 1996, 188 págs.
- ETZIONI, Amitai: *La nueva regla de oro*. «Comunidad y moralidad en una sociedad democrática». Ed. Paidós. Barcelona, 1999, 352 págs.
- FAZIO, M.: *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria y Jean-Jacques Rousseau*. Col. «Studio di Filosofia», 15. Armando Editore. Roma, 1998, 283 págs.
- Fe cristiana y sociedad moderna*. 30 vol. Ed. SM. Madrid. [Bajo la supervisión de Rahner; Bökle, Kaufmann y Welte. De la Ed. Verlag Herder de Friburgo.]
- FERNÁNDEZ BUEY, Bartolomé (Ed.): *Cristianismo y defensa del indio americano*. Ed. Los libros de la catarata. Madrid, 1999. 151 págs. [Antología de ocho textos significativos de las Casas, en su Brevísimá relación.]
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel: «La teología de la liberación latinoamericana», en *Ambigüedad social de la religión*. «Ensayo de sociología crítica desde la creencia». Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1997, 326 págs., págs. 169-249.
- FERNÁNDEZ-ARDANAZ, Santiago: «Avvenimenti storici nella formazione della coscienza politica dei primi cristiani», en LOBATO, Abelardo (Cura di), *Coscienza morale e responsabilità politica*. Col. «Philosophia», 6. Edizioni Studio Domenicano. Bologna, 1990, 192 págs., págs. 59-110.
- FILIBECK, Giorgio: *Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Église: de Jean XXIII à Jean Paul II*. Preface du Card. Roger Etchegaray. Published by Libreria Editrice Vaticana. Cité du Vatican, 1992, 526 págs.

- FLECHA ANDRÉS, José Román, et alii: *Para ser libres nos libertó Cristo*. «Comentarios y texto del documento de los obispos "La verdad os hará libres"». Edicep. Valencia, 1991, 278 págs. 2.^a ed.
- (Ed.): «*Derechos humanos y responsabilidad cristiana*». Col. «Biblioteca Salmanticensis. Estudio», 214. Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, 338 págs.
- (Ed.): *Europa ¿mercado o comunidad?* «De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro». Col. «Bibliotheca Salmanticensis», 206. Publicaciones Universidad Pontificia. Salamanca, 1999, 321 págs.
- FLISFISCH, Ángel: *La política como compromiso democrático*. «Monografías», 118. Centro de Investigaciones Sociológicas+Siglo XXI de España. Madrid, 1991, 287 págs. 1.^a ed. en Ed. Flasco, Chile, 1987.
- FLORIA, Carlos A.: «La dimensión política en la encíclica del centenario», en AA. VV., *Tened en cuenta lo noble, lo justo, lo verdadero*. «Comentarios y texto de la encíclica *Centesimus annus*». Edicep. Valencia, 1991, pág. 192.
- Fomento Social*. Dedicado a DSI-CA. 184 (199_) 387-469.
- FRONTERA-PASTORAL MISIONERA: *Los cristianos y el compromiso sociopolítico*, 1 (en.-marz. 1997).
- FROSINI, Giordano: *Impegno cristiano*. «Per una teologia della politica». Ed. Paoline. Cinisello Balsamo (Milano), 1992, 293 págs.
- FUKUYAMA, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*. Col. «Obras maestras del milenio», 28-29. Ed. Planeta-Agostini. Barcelona, 1995-96, 2 vol.
- FUNDACIÓN ENCUENTRO. *Derechos de la mujer*. Envío n.º 36. Servicio de Documentos. Madrid, 1990, 83 págs.
- *El drama de los países menos avanzados*: «Cuaderno», 103. Madrid, 1990, 65 págs.

FUNDACIÓN GABRIEL VÁZQUEZ: *El compromiso secular*. Edicep. Valencia, 2000, 257 págs.

FUNDACIÓN PABLO VI-INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII: *Cien años de Doctrina Social. «De la Rerum Novarum a la Centesimus Annus»*. (Vol. que se corresponde con 62/64 CORINTIOS XIII (abril-dic. 1992). Madrid, 934 págs.

GALINDO GARCÍA, Ángel (Ed.): «Actualidad de la DSI. Boletín bibliográfico». *Carthaginensia* VII (1992), 909-922.

— (Ed.): *Dignidad de la mujer y fe cristiana*. (XXII Jornadas de Teología, 14-16/9/89). Col. Biblioteca Salmanticensis. Estudios, 126. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1991, 177 págs., págs. 111-153.

— (Ed.): *La pregunta por la ética*. «Ética religiosa en diálogo con la ética civil». Col. Biblioteca Salmanticensis. Estudios, 153. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1993, 228 págs.

GALINDO GARCÍA, Ángel, VÁZQUEZ JANEIRO, I.: *Cristianismo y Europa ante el tercer milenio*. Col. Biblioteca Salmanticensis. Estudio, 196. Universidad Pontificia de Salamanca, 1998, 344 págs.

FLECHA ANDRÉS, José Román (Ed.): *Derechos humanos y responsabilidad cristiana*. Col. Biblioteca Salmanticensis. Estudio, 214. Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, 338 págs.

— «Desde los derechos humanos en la familia a los derechos humanos de la familia». *Familia*, 18 (enero 1999), 43-64. [Universidad Pontificia de Salamanca.]

— «El compromiso cristiano a favor de los derechos humanos. Breve lectura desde la doctrina social de la Iglesia», en *Salmanticensis* XXXVIII/3 (sept.-dic. 1990), 319-345.

GARCÍA DÍAZ, Eloy: *Diccionario de Juan Pablo II*. Ed. Espasa, 1998.

GARCÍA ESCUDERO, José María: *De Periodista a Cardenal. Vida de Ángel Herrera*. Col. BAC, 590. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1998, 432 págs.

— *Los cristianos, la Iglesia y la política*. I: «Entre Dios y el César». Col. Anales, 5. II: «España y América. Desde la Monarquía Católica a la teología de la liberación». Col. Anales, 6. Serie Monografías. Derecho. Fundación Universitaria San Pablo-CEU. Madrid, 1992, 418 y 351 págs.

GARCÍA GÓMEZ, Matías: «Elogio de la vocación política». *Sal Terrae*, 5 (1990), 371-382.

GARCÍA LUCIO, Arturo: «La caridad política: motor del compromiso social». *CORINTIOS XIII*, 86 (1998), 43-68.

GARCÍA MARZÁ, Domingo; GONZÁLEZ, Elsa (Eds.): *Entre la ética y la política. Éticas de la sociedad civil*. Col. «e-Humanitats», 1. Ed. Publicacions de la Universitat Jaume I. Castellón, 2003, cuaderno de 15 págs. y CD-ROM. [Son las Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía. Material para la reflexión y la crítica acerca de la relación entre lo deseable y lo posible a la hora de responder a los retos que plantea una sociedad que merezca el calificativo de justa.]

GARCÍA MORENCOS, Esteban: *La doctrina social de la Iglesia en el Nuevo Catecismo*. Col. Ensayo AEDOS. Unión Editorial. Madrid, 1993, 182 págs.

GARCÍA TRAPIELLO, Jesús: *La autoridad política en la Biblia. Origen y desarrollo en el Antiguo Testamento*. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1997, 282 págs.

GARCÍA-MAURIÑO, José M.^a: *Personas de conciencia. Por una renovación de valores*. Col. Para el debate moral, 8. Ed. San Pablo. Madrid, 184 págs.

GARCÍA SANTESMASES, Antonio: *Ética, política y utopía*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 2001, 334 págs.

- GAUTHIER, David: *La moral por acuerdo*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1994. [Para pensar cómo la lucha por el beneficio mutuo y la justicia puede reportar distintas utilidades al individuo.]
- GAZZETTI, Giuliano: *Le scuole di formazione all' impegno sociale e politico*. Ed. Dehoniane. Bologna, 1992.
- GENTILONI, F. (A cura di): *Etica e política*. Edizioni Grupo Abele. Venezia, 1993, 184 págs.
- GIROLAMO, Matteo de. *Da Sturzo a Novak. Itinerari etici di capitalismo democratico*. Edizioni Dehoniane. Roma, 1998, 303 págs.
- GÓMEZ LÓPEZ-EGEA, Rafael: «A la sombra de J. Maynard Keynes. El mito del Estado del bienestar». *Vida Nueva*, Pliegos de, 1835 (28-3-92), 23-30.
- GÓMER MIER, Vicente: *De la tolerancia a la libertad religiosa*. Ed. PS. Madrid, 1997, 208 págs.
- *La refundación de la moral católica. El cambio de matiz disciplinar después del Concilio Vaticano II*. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1995, 660 págs.
- GÓMEZ PALACIOS, José J.: *Educación para la paz*. Col. Materiales para Educadores. Ed. CCS. Madrid, 1991, 171 págs.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario (Ed.). *La Iglesia en España (1950-2000)*. Ed. PPC. Madrid, 1999, 429 págs.
- «Aportación de la Iglesia a una sociedad civil. De la Teología a la ética pública en España» *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*. XLVIII, 73 (1995-96). Madrid, 1996, págs. 25-63, pág. 41. [Tb. en *La entraña del cristianismo*. Ed. Secretariado Trinitario. Salamanca, 1997, 952 págs., págs. 779-811.]
- *La palabra y la paz (1975-2000)*. Ed. PPC. Madrid, 2000, 504 págs. [Revisión de los últimos años. Énfasis en la transición.]
- MARTÍNEZ, Juan Antonio (Eds.): *El Catecismo postconciliar. Contexto y contenidos*. Madrid, 1993, 348 págs.

- GÓNZALEZ MONTES, Adolfo: *Teología política contemporánea. Historia y Sistemas*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1995, 347 págs.
- GONZÁLEZ MORALEJO, Rafael: *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la Gaudium et Spes*. Col. Estudios y Ensayos-Historia. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2000, 224 págs.
- GONZÁLEZ RUIZ, José María: *Creer es comprometerse*. Ed. Col. ¡Baja a Dios de las nubes!. Ed. Manantial-Aguaviva. Málaga, 1996.
- *El cristianismo no es un humanismo*. Col. Historia, Ciencia, sociedad, 5. Ed. Península. Barcelona, 1966, 227 págs. [Hay ediciones recientes.]
- GONZÁLEZ, José María; THIEBAUT, Carlos (Eds.): *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*. Col. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 52. Anthropos. Barcelona, 1990, 282 págs.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis: «Contribución de la catequesis a la iniciación en el compromiso temporal». *Teología y Catequesis*, 4 (1998), 579-585.
- Luis: «Los demonios de la economía andan sueltos». *Vida Nueva*, Pliego de, 2.110 (25-X-97), 23-30.
- GOODWIN, Bárbara: *El uso de las ideas políticas*. Ed. Península. Barcelona, 1997, 395 págs.
- GOROSQUIETA, Javier: «Del Estado de Bienestar a la Sociedad del Bienestar». *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, 10 (octubre 1997), 155-169.
- GOSS, J[ean]; MAYR, H[ildegarde]: *Evangelio y lucha por la paz*. Col. Pedal, 210. Sígueme. Salamanca, 1990, 114 págs.
- GRILLO, A.: «Il bene commune nella DSCH». *Rivista di Teologia Morale*, 26 (1994), 409-418.
- GUTIÉRREZ, Gustavo: *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Ed. Centro de Estudios y

- Publicaciones (CEP). Camilo Carrillo, 479. Apdo. 11-0107. Lima-Perú, agosto 1992, 700 págs. Tb.: en Col. Verdad e imagen, 126. Ed. Sígueme. Salamanca, 1993, 716 págs.
- *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1990, 14 ed., págs. 17-53.
- HAMEL, E: «Fundamentación bíblico-teológica de los derechos del hombre», en AA.VV., *Vaticano II: Balance y perspectivas*. Sígueme. Salamanca, págs. 753-764.
- HAMMAN, Adalbert G.: *La vida cotidiana de los primeros cristianos*. Col. Arcaduz. Ed. Palabra. Madrid, 1999, 293 págs., 6.^a ed.
- HEBBLETHWAITE, Peter: *Pablo VI. El primer Papa moderno*. Javier Vergara Editor. Buenos Aires. Argentina, 1995, 720 págs.
- HERMANDADES DEL TRABAJO: *Manifiestos Primero de Mayo (1970-1997)*. Fundación Abundio García Román-HH del Trabajo. Madrid, 1997.
- HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ: Abel. *El quinto poder. La Iglesia, de Franco a Felipe*. Ed. Temas de Hoy. Madrid, 1995, 317 págs.
- HERNÁNDEZ MARTÍN, O.P.: *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. Ed. BAC. Madrid, 1995, 381 págs.
- HERRANZ DE RAFAEL, Gonzalo: *La vigencia del nacionalismo. Monografías*, 128. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1992, 159 págs.
- HERRANZ, G: «La objeción de conciencia de las profesiones sanitarias». *Scripta Theologica*, XXVII, 2 (may.-ag. 1995), 545-563.
- HOLMERC, D: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*. Ed. El Almendro. Córdoba, 1995, 220 págs.
- HUDE, H.: *Ethique et Politique*. Ed. Universitaires. París, 1992.
- IGLESIA VIVA: *Globalización: ¿podremos vivir todos?*, 199 (1999), 159 páginas.

— *Religión-Ética civil*, 187 (en.-feb. 1997), 102.

Il sociale e la política. Cattolici e laici a confronto. Seminario dei centri Walter Tobagi 4-7 settembre. Ed. Suplemento al n. 9 di *Argomenti socialisti*. (S. I.), 163 págs.

IRAZÁBAL, Juan Antonio: *Norte y Sur. Unidos pero enfrentados. Problemas actuales del Tercer Mundo*. Col. Solidaridad Norte-Sur. Ed. Mensajero. Bilbao, 1993, 254 págs. [Sencillez, concisión, rigor. Relación de cuestiones.]

IRIARTE, Ángel: *Dos marcos de referencia para un cristianismo político: León XIII y Gaudium et Spes*. «Victoriensia», 68. ESET. Vitoria, 1998, 424 págs.

ISTITUTO PAOLO VI: *L'esortazione apostolica di Paolo VI «Evangelii nuntiandi»*. «Storia, contenuti, recezione: colloquio internazionale di studio». Brescia, 22-23-24 settembre 1995. Brescia, 1998.

JAVIERRE, José María: *Aconteció Tarancón*. Ed. PPC. Madrid, 1996, 226 páginas.

JOBLIN, Joseph: «La Saint Siege face à la guerre: continuité et renouvellement de son action pour la paix à l'époque contemporaine». *Gregorianum*, 80, 2 (1999), 299-352.

— «Le Saint-Siège face aux guerres des Malouines (1982) et du Golfe Persique», en ONORIO, Jöel-Benoît d' (Ed.), *La diplomatie de Juan Paul II*. Ed. Cerf. París, 2000, págs. 95-159.

— «Promotion humaine dans *Populorum Progressio*»: *Studia Missionalia*, 47 (1998), 103-117.

— *La Iglesia y la guerra: Conciencia, violencia y poder*. Ed. Herder. Barcelona, 1990, 272 págs.

JUAN PABLO II: «Carta apostólica con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la Segunda Guerra Mundial» (27-8-1989). AAS, 82 (1990), 50-63. *L'Osservatore Romano* en español, 1989, página 581.

- «Por un Estado social moderno, en defensa de los más pobres»: Discurso de _____ a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales (25 6, pág. *L'Osservatore Romano*, miércoles 30 abril 1997, pág. 5. [*Ecclesia* 2.842 (1997).]
- «Sin reforma agraria no hay justicia». Homilía en la misa celebrada en la explanada de Bacanga (Brasil). *Ecclesia* 2.554 (16-11-1991).
- «A los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (10-1-92): el vacío espiritual que mina a la sociedad es principalmente cultural». *Ecclesia* 2.567 (15-2-92), 17-19.
- «Discurso a los representantes de la ciencia y de la cultura», en la Univ. de las Naciones Unidas en Hiroshima» (25-2-81): Cfr: *Viaje Apostólico a Extremo Oriente*. Col. Bac-Popular, 2. La Editorial Católica. Madrid.
- «Discurso dirigido a los miembros de la Pontificia Academia delle Scienze Sociali» (25-4-1997), *L'Osservatore Romano*, miércoles, 30 abril 1997, pág. 5. Tb en *L'Osservatore* (en español) y en *Ecclesia* 2.842 (24 mayo 1997), 20-22.
- «Inspirad en el Evangelio vuestras opciones socio-políticas». A los participantes en el XVIII Congreso Nacional de ACLI (7-12-1991). *Ecclesia* 2.569 (29-2-92), 34-35.
- A los participantes en la Semana de Estudios organizada por la Pontificia Academia de Ciencias sobre Recursos y Población (1-2-92), «Afrontar el reto demográfico desde el respeto a la dignidad de la persona». *Ecclesia* 2.565 (1-2-92), 21-22.
- Carta Encíclica *Evangelium vitae* sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana, 25-3-1995, AAS 87 (1995), 401-522. *L'Osservatore Romano*. Ed. en español, 1995, pág. 163.

- Carta Encíclica *Veritatis splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia, 6-8-1993, AAS 85 (1993), págs. 1135-1228. *L'Osservatore Romano*. Ed. en español, 1993, pág. 543
- *Cartas y 21 mensajes a las mujeres*. Ed. Palabra. Madrid, 1996.
- Científicos y creyentes pueden constituir una gran familia. «A los participantes en el Simposio organizado por la Pontificia Academia de Ciencias y por el Pontificio Consejo de la Cultura» (4-10-91). *Ecclesia* 2.560 (28-12-91), 31-33.
- Discurso a la quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas, (Nueva York, 5 de octubre, 1995).
- *El hombre y su destino. Ensayos de Antropología*. Ed. Palabra. Madrid, 1998.
- *La Familia en la enseñanza de _____*. Col. Doctrina Social de la Iglesia, 3. Ed. Consejo Episcopal Latinoamericano, Departamento de Pastoral Social, DEPAS-CELAM. Santa Fe de Bogotá-Colombia, 1994, 128 págs.
- «La inculturación, el gran desafío de la Iglesia en África». A los obispos de la Conferencia Episcopal de Senegal, Mauritania, Cabo Verde y Guinea-Bissau, en el Santuario de Poponguine (Senegal) (21-2-92). *Ecclesia* 2.570 (7-3-92), 25-26.
- *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*. Ed. Palabra. Madrid, 1997.
- L'Église et la paix*. «25 ans de messages pontificaux pour la paix». Les dossiers de *Documentation Catholique*. Centurión. París, 1993.
- LABOA, Juan María (Ed.): *Solidaridad y subsidiariedad en la sociedad española*. Ed. Univ. Pontificia Comillas-Fundación Konrad Adenauer. Madrid, 1993, 75 págs.

- LACROIX, Maurice: *El humanicidio. Ensayo de una moral planetaria*. Ed. Sal Terrae. Santander, 1994.
- LANNON, Frances: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España (1875-1975)*. Col. Alianza Universidad, 618. Alianza Editorial. Madrid, 1990, 324 págs.
- LAPORTA, Francisco; ÁLVAREZ, Silvina (Eds.): *La corrupción política*. Alianza Editorial. Madrid, 1997.
- LARA ZAVALA María Pia: *La democracia como proyecto de identidad ética*. Col. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico. Filosofía Política, 70. Ed. Anthropos. Editorial del hombre. Barcelona, 1992, 249 págs.
- LARRAÑETA, Rafael: *Tras la justicia. Introducción a una filosofía política*. Ed. Edibesa. Madrid, 236 págs.
- LAUBIER, Patrick de: *Idee sociali. L'origine delle correnti sociali contemporanee*. Ed. Massimo. Milano, 1991, 154 págs.
- LECOMTE, Bernard: *Cómo el Papa venció el comunismo. La verdad triunfa siempre*. Ed. Rialp. Madrid, 1992, 435 págs.
- LOBATO [CASADO], Abelardo (Cura di): *Coscienza morale e responsabilità politica*. Col. Philosophia, 6. Edizioni Studio Domenicano. Bologna, 1990, 192 págs.
- *Dignidad y aventura humana*. Col. Horizonte Dos Mil – Textos y monografías, 5. Ed. San Esteban-Edibesa. Salamanca-Madrid, 274 págs.
- LOBO, José Antonio; ROIG ALONSO, Juan Carlos; HERNÁNDEZ MOURIÑO, Andrés: *Insumisos, ¿delincuentes o profetas?* Ed. San Esteban. Salamanca, 1996, 94 págs.
- LOIS FERNÁNDEZ, Julio: *Identidad cristiana y compromiso socio-político. Hacia una reivindicación de la dimensión pública de la fe en una sociedad pluralista y laica*. Ed. Hoac. Madrid, 1990, 140 págs., 2.^a ed.

- LÓPEZ GARCÍA, Basilisa: *Aproximación a la Historia de la HOAC*. (1946-1981). Ed Hoac. Madrid, 1995.
- LÓPEZ, Teodoro: «La objeción de conciencia: valoración moral». *Scripta Theologica*, XXVII, 2 (may.-ag. 1995), 497-517.
- LORENZETTI, Luigi: «Sussidiarietà», en *Dizionario delle idee politiche*. AVE. Roma, 1993, págs. 883-888.
- LORENZO SALAS, Gumersindo: *Derechos humanos y cristianos en la Iglesia. Asignatura pendiente*. Col. ESA, 33. Ed. PS. Madrid, 1992, 197 págs.
- LUBAC, Henri de: *El drama del humanismo ateo*. Sol y Luna, imp. (Madrid), 1949, 462 págs. [En Ed. Encuentro. Madrid, 280 págs.]
- LUCIANI, Alfredo (A cura di): *La Rerum Novarum e i problema sociali oggi*. Ed. Massimo. Milano, 1991, 239 págs.
- *Catechismo Sociale Cristiano*. Ed. Mondadori. Milano, 1992. 345 páginas.
- *La carità politica*. Edizioni San Paolo. Milano, 1994, 470 págs.
- LUSTIGER, Jean-Marie: *Pour l'Europe, un nouvel art de vivre*. Col. Communio. Presses Universitaires de France. París, 1999, 98 págs.
- MADURO, O.: «Democracia cristiana y opción liberadora por los oprimidos en el catolicismo contemporáneo», en *Concilium* 213 (1998), 219-223.
- MAGAGNOTTI, P. (A cura): *Il principio di sussidiarietà nella dottrina sociale della Chiesa*. Testi integrali della RN e dei documenti pontifici pubblicati per le ricorrenze dell' enciclica leonina. Ed. Estudio Domenicano. Bologna, 1992, 512 págs.
- MAGER, Robert: *La politique dans l'Église*. Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt. Col. Brèches Théologiques, 19. Ed. Mádiaspaul. Montreal, 1994, 331 págs.

- MANN, Michael: *Las fuentes del poder social*. Ed. Alianza. Madrid, 1991.
- MANZONE, Gianni: «Tolleranza (La) nell'orizzonte della dottrina sociale della Chiesa». *Lateranum*, 63 (1997), págs. 237-259.
- MARDONES, José M.^a: *10 palabras claves sobre movimientos sociales*. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1996, 361 págs.
- *Análisis de la sociedad y fe cristiana*. Ed. PPC. Madrid, 1995, 299 páginas.
- *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*. Col. Presencia Social, 1. Ed. Sal Terrae. Santander, 1991, 295 págs.
- *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*. Col. Presencia Social, 5. Ed. Sal Terrae. Santander, 1993, 223 págs.
- *Postmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura*. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1991, 275 págs.
- MARGALLO, Francisco: *Teología y vida pública. La política, virtud malbaratada*. Biblioteca de Teología. Paulinas. Madrid, 1993, 179 págs.
- MARÍN, Cándido: *Cincuenta años de acción social católica (1883-1933)*. Ed. Círculo Católico de Obreros de Burgos. Burgos, 1993, 187 págs.
- MARINI, Franco: *La questione sociale a 100 anni dalla Rerum Novarum. Riflessioni dal sindacato*. Stampa Romana Editrice. Roma, 1991, 39 págs.
- MARITAIN, Jacques: *El hombre y el Estado*. Col. Ensayos, 12. Coed. Fundación Humanismo y Democracia-Encuentro. Madrid, 1997, 236 págs. [Probablemente su obra más completa y madura.]
- *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Col. Biblioteca Palabra. Serie Pensamiento, 11. Ed. Palabra. Madrid, 1999, 374 págs. 2.^a ed. [Tb. *Umanesimo integrale*. Ed. Borla. Roma, 1980, 335 págs. Y en Ed. Carlos Lohlé. Ar-

- gentina, 1966, 235 págs. En Ed. Ercilla. Santiago de Chile, 1947, 329 págs.]
- MARTÍN DE AGAR, J.T.: «Problemas jurídicos de la objeción de conciencia». *Scripta Theologica*, XXVII, 2 (may-ag. 1995), 519-543.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (Ed.): *Teoría de la paz*. Ed. Nau Llibres. Valencia, 1995, 213 págs.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, E.: *Alcide de Gasperi. Artífice de la República Italiana y del Jus Publicum Europeum*. Ed. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1990.
- MARTINI, card. Carlo Maria: *Educación para la política*. Ed. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC). México, 1991, 23 págs.
- MAGGIONI, Bruno: *La política e la parola*. Edizioni Lavoro-Editrice Esperienze. Roma-Fossano, 1997, 46 págs.
- MATE, Reyes: *Mística y política*. Ed. Verbo Divino. Estella, Navarra, 1990, 196 págs.
- MAUGENEST, Denis (Dir.): *Le mouvement social catholique en France aux XXeme. Siecle*. Les Éditions du Cerf. París, 1990, 251 págs.
- MAYOR ZARAGOZA, Federico: *Los Derechos Humanos en el siglo XXI. Cincuenta ideas para su en práctica*. Ediciones UNESCO/Icaria Editorial. Barcelona, 1998, 183 págs.
- MESA, Miguel Ángel: *Qué es el compromiso cristiano*. Paulinas. Madrid, 1996, 48 págs.
- METZ, Johann Baptist: *Más allá de la religión burguesa*. Col. Verdad e imagen, 81. Ed. Sígueme. Salamanca, 1982, 116 págs.
- MIGOYA, Francisco: *Los cristianos laicos Iglesia en el mundo*. Ed. Obra Nacional de la Buena Prensa. México D.F., 1994, 398 págs., 2.^a ed. [Contiene bibliografía.]

- MIRALLES, Josep: «¿Política cristiana o cristianos en política?». *Sal Terrae*, 5 (1990), 363-370.
- MONCHO i PASCUAL, Joseph R.: *Ética de los derechos humanos*. Ed. Tecnos. Madrid, 2000, 173 págs.
- Mondialisation, La*. Cahiers de l' atelier, [Masses Ouvrières], 484 (avril-juin 1999), 111 págs.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano: «Iglesia y política en la transición: Los católicos ante la transición política». *Espacio, Tiempo y Forma*, 12 (1999), 335-356.
- *Del Movimiento Católico a la Acción Católica. Una visión del catolicismo español contemporáneo*. Ed. Eudema (Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid). Madrid.
- *La Acción Católica y el Franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada en los años sesenta*. Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid, 2000, 286 págs.
- MONTERO, Mercedes: *Historia de la Asociación Nacional de Propagandistas. La construcción del Estado confesional desde 1936 a 1945*. Eunsa. Pamplona, 1993.
- MOSSO, Sebastiano: Bene comune, struttura di peccato, solidarietà. Categorie centrali del magistero sociale della Chiesa», I y II. *La Civiltà Cattolica* I.-3413 (5 sett. 1992), 355-364. II.-3414 (19 sett. 1992), 475-485.
- MOUFFE, Chantal: *El retorno de lo político*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999, 207 págs.
- MOYA, Lluís, et alii: *Cristians i política*. «II Simposi "Pensament en la Fe"». Seminari de professionals joves de Cristianisme i justícia». Col·lecció Praxis, 25. Ed. Cristianisme i Justícia, 1994, 66 págs.
- MUGUERZA, Javier: *Ética, disenso y derechos humanos*. (En conversación con Ernest Garzón Valdés). Col. Ensayo. Ed. Arges. Madrid, 1998, 153 págs.

- MURCIA, Antonio: *Obreros y obispos en el franquismo*. Prólogo de Johann Baptist Metz. Ed Hoac. Madrid, 1995, 796 págs.
- NOVAK, Michel: *El espíritu del capitalismo democrático y el cristianismo*, Buenos Aires, 1984, ___ págs. [*The Catholic Ethics and the Spirit of Capitalism*. Free Press. New York, 1993. *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*. Ed. Studium. Roma, 1988. Intenta hacer una teología del capitalismo democrático. Para legitimación religiosa del capitalismo democrático avanzado.]
- NÚÑEZ LADÈVEZE, Luis (Ed.): *Ética pública y moral social*. Ed. Noesis. Madrid, 1996, 235 págs.
- OBISPOS VASCOS: *Al servicio de la Palabra*. Cartas pastorales y otros documentos conjuntos de los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria (1975-1993). Ed. EGA. Bilbao, 1993.
- OCAÑA GARCÍA, Marcelino: *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*. Col. Serie Estudios de Filosofía, 56. Ediciones Pedagógicas. Madrid, 1996, 234 págs.
- OLIMÓN, Manuel-BONNÍN; Eduardo-RUIZ VERA, José: *Los derechos humanos*. IMDOSOC. México, 1993, 264 págs.
- OLLER i SALA, M. Dolors: *Mística y compromiso sociohistórico*. Ed. Cristianisme i Justicia. Barcelona, 2003, 64 págs.
- ONORIO, Jöel-Benoît d' (Coor.): *Jean Paul II et l'ethique politique*. Préface d' André FROSSARD. Ed. Mame-Éditions Universitaires. France, 1992, 210 págs.
- (Ed.): *La diplomatie de Jean Paul II*. Col. Droit Canonique. Éditions du Cerf. París, 2000.
- *La subsidiariedad. De la Théorie a la pratique*. Actes du XIIe. Colloque national de la Confédération des Juristes Catholiques de France, París, 20-21 novembre 1993. P.Téqui Editeur. París, 1995, 182 págs.

- *Le Vatican et la politique européenne*. Ed. Mame. París, 1995, 172 páginas.
- ORGANIZACIÓN NACIONES UNIDAS: *Conferencia internacional de El Cairo*. Ed. PPC. Madrid, 1995, 239 págs.
- ORIENTAMENTI SOCIALI: «*Etica pubblica, Etica Privata*» [fascículo], 3 (1994).
- OSUNA [FERNÁNDEZ-LARGO], Antonio: *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*. Ed. San Esteban. Salamanca, 2001, 280 págs.
- PABLO VI y JUAN PABLO II: *Mensajes para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz (1968-1998)*. Col. Documentos, 28. Ed. PPC. Madrid, 1998, 494 págs.
- PAGOLA, José Antonio: *Una ética para la paz. Los obispos del País Vasco, 1968-1992*. Ed. Instituto de Teología Pastoral. San Sebastián, 1992.
- PANIEGO, J. A.; LLOPIS, C.: *Educación para la solidaridad. Materiales para educador*. CCS. Madrid, 1993, 193 págs.
- PASCUAL GARCÍA, José Ramón: «El magisterio episcopal católico sobre la paz en la era nuclear». *Lumen* XLVII/2 (marzo-abril 1998), 171-195.
- PASSELECO, Georges-SUCHECKY, Bernard: *Un silencio de la Iglesia frente al fascismo*. La encíclica de Pío XI que Pío XII no publicó. Ed. PPC. Madrid, 1997, 297 págs. [*La enciclica nascosta di Pio XII*. Casa Editrice Corbaccio. Milano, 1997.]
- PAZOS, Antón M. (Dir.): *Un siglo de catolicismo social en Europa (1891-1991)*. Col. Historia de la Iglesia, 22. Ed. Eunsa. Pamplona, 288 págs.
- PEREÑA, Luciano: *La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el Centenario de la reconciliación*. Ed. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1992, 64 págs.

- *La leyenda negra a debate. Filosofía de las fuentes en la formación de América*. Ed. Forum Hispanoamericano Francisco de Vitoria. Madrid, 2001.
- PÉREZ CALVO, Alberto: *Estado, nación y soberanía. Problemas actuales en Europa*. Publicaciones del Senado. Madrid, 2000, 475 páginas.
- PÉREZ DÍAZ, Víctor: *España puesta a prueba (1976-1996)*. Col. Alianza Actualidad. Alianza Editorial. Madrid, 1996, 221 págs.
- *La esfera pública y la sociedad civil*. Ed. Taurus. Madrid, 1997, 219 páginas.
- PERONA, Ángeles: *Entre el liberalismo y la social-democracia*. «Popper y la “sociedad abierta”». Ed. Anthropos. Editorial del hombre. Barcelona, 1993.
- PETRELLA, Ricardo: *El bien común. Elogio a la solidaridad*. Ed. Temas de Debate. Madrid, 1997, 147 págs.
- Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*. Actas del Congreso de Teología de las Facultades de Teología de Deusto y Vitoria. Col. Victorien-sia, 57. Ed. Este. Vitoria, 1993, 444 págs.
- Político y el creyente, El*. (Entrevista a Jacques Delors). *Vida Nueva* (1-5-1996), 8-10.
- PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES: *Democracy some acute questions*. The proceeding of the fourth plenary session of the Pontifical Academy of Social Sciences. Ed. Pontifical Academy of Social Sciences. Vatican City, 1999.
- PONTÍFICA COMISIÓN IUSTITIA ET PAX: *El comercio internacional de armas. Una reflexión ética*. Librería Editrice Vaticana. Ciudad del Vaticano, 1994, 36 págs.
- *El desarrollo mundial y las instituciones económicas*. Col. Documentos, 14. Ed. PPC. Madrid, 1995.

- *Para una mejor distribución de la tierra. El reto de la reforma agraria*. Libreria Editrice Vaticana. Roma, 23 de noviembre 1997, 50 págs. Vide *Ecclesia*.
- *The Challenge of Justice and Peace. Response of the Church in Africa Today*. (Harare, Zimbabwe, 29 July-1 August 1996). Edited by Rev. Bernard Munono. Libreria Editrice Vaticana. Vatican City, 1998, 131 págs.
- PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS: *Christifideles laici: Spunti per uno studio*. Edizione italiana de *Il Laici Oggi*. Rivista del Pontificio Consiglio per i laici. Città del Vaticano, 32-33, 1989-90, 137 páginas.
- PUBBLICAZIONI DEL INSTITUTO PAOLO VI: *Pablo VI y España*. Brescia, 1996.
- QUADRI, Santi: *Le gioie e le speranze di un vescovo*. Intervista concessa a mons. Giampaolo Crepaldi. Lito-Tipo Paltrinieri. Modena, 1995, 184 págs. [Quadri: de las ACLI-Vat. II-Obispo en Terni.]
- QUINZÁ LLEÓ, X.: «Signos de los tiempos. Panorama bibliográfico». *Miscelanea Comillas*, 49 (1991), 253-283.
- RAGUER, Hilarí: *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil Española*. Ed. Península. Barcelona, 2001, 478 págs.
- RATZINGER, Joseph: *Cielo e terra. Riflessioni su política e fede*. Ed. Piemme. Casale Monferrato, 1997.
- RÉGNIER, Jérôme: *I cristiani e la vita politica*. Ed. San Paolo. Cinisello Balsamo (Milano), 1993, 251 págs. [Trad. de Chrétiens dan la cité. Desclée. París, 1990.]
- RICCARDI, Andrea: *El poder del Papa*. Ed. PPC. Madrid, 1993, 432 págs. [*Il potere del Papa*. Da Pio XII a Giovanni Paolo II, Laterza. Roma-Bari, 1988.]
- *Le politiche della Chiesa*. Col. Attualità e Storia, 20. Ed. San Paolo. Balsamo-Cinisello (Milano), 1997, 165 págs.
- Ripensare il sociale agli inizi degli anni '90. Società italiana e comunità*

- politica ecclesiale in dialogo*. Ed. Ave. Roma, 1991, 138 págs.
- RIVA, Franco-RIZZI, Marco: *La política e la religione*. Col. I Grandi Piccoli, 31. Edizioni Lavoro. Roma, 2000, 271 págs.
- RIVERA MORENO, Juan A.: *Las Escuelas de formación socio-política y fe cristiana. Ideas para su puesta en marcha*. Ed. San Pío X. Madrid, 1999, 93 págs.
- RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos: *Estado contra mercado*. Ed. Taurus. Madrid, 2000, 138 págs.
- ROJO TORRECILLA, Eduardo: «El derecho de huelga. Elementos para la reflexión». Cuadernos *Cristianisme i Justícia*, 47. Barcelona, 1992, 52 págs.
- ROVIRA i BELLOSO, Josep M.^a: *Sociedad y Reino de Dios*. Col. GS, 1. Ed. PPC. Madrid, 1992, 244 págs.
- RUBIO CARRACEDO, José: *Educación moral, postmodernidad y democracia*. Ed. Trotta, Madrid, 1996, 256 págs.
- RUIZ MENCÍA, Vicente: *El Círculo, un siglo y una década después. Historia de una institución social católica (1883-1993)*. Ed. Círculo Católico de Obreros de Burgos. Burgos, 1993.
- RUIZ SÁNCHEZ, Juan Leonardo: *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla (1901-1923)*. Sevilla, 1994.
- SÁEZ [MORA], Julián, et alii: *Escuela de formación socio-política y fe cristiana*. (I y II curso). Ed. Hoac. Madrid, 1994, 254 págs.
- SALAS [FERRAGUT], Antonio: *Ser cristiano hoy. Fe bíblica y compromiso humano*. Col. Proyecto de formación bíblica y catequética, 10. Ed. San Pablo. Madrid, 1994, 160 págs.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José: *50 años de acción social. Cáritas Española (1947-1997)*. Ed. Cáritas Española. Madrid, 1997, 127 págs.

- *Cáritas Española (1942-1997). Acción social y compromiso cristiano*. Ed. Cáritas Española, Madrid, 1998. 380 págs.
- SANZ de DIEGO VERDES-MONTENEGRO, Rafael M.^a: «¿Silencio de Pío XII en la II Guerra Mundial?». *XX Siglos*. (1999), 52-59.
- «En torno a "Moral y Sociedad Democrática"». *Estudios Eclesiásticos*, 71 (1996), 277-298.
- «La Doctrina Social de la Iglesia ante los derechos humanos». *ICADE, Revista de las Facultades de Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales*, 44 (mayo-agosto 1998), 31-52.
- «La violencia en la Doctrina Social de la Iglesia (1967-1991)», en CASTAÑEDA, Paulino-MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos (Coord.), *Violencia y Hecho Religioso*. Actas del V Simposio la Iglesia en España y América: siglos XVI-XX. Celebrado en Sevilla el 6 de mayo de 1994. Ed. Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur. Córdoba, 1995, págs. 127-141.
- *El sindicato*. Cátedra de Teología Contemporánea. Colegio Mayor Chaminade. Fundación Santa María. Ed. SM. Madrid, 1994, 69 págs.
- SARTORI, Giovanni: *¿Qué es la democracia?* Ed. Taurus. Madrid, 2003, 478 págs.
- SAVATER, Fernando: *Política para Amador*. Ed. Ariel. Barcelona, 1992, 238 págs.
- SCHMITT, Carl: *Catolicismo y forma política*. Estudio preliminar; traducción y notas de Carlos Ruiz Miguel. Ed. Tecnos. Madrid, 2000, XLII+49 págs.
- SEBASTIÁN AGUILAR, Fernando: «Iglesia y democracia. La aportación de la Conferencia Episcopal Española». *XX Siglos*, 39 (1999), 89-108.
- «La Iglesia ante los nacionalismos». *XX Siglos*, VIII/32 (1997), 35-55.

- SECRETARIADO SOCIAL DIOCESANO. ESCUELA SOCIAL DE LA IGLESIA (Diócesis de Oviedo): *Los cristianos y la política*. «Materiales de Trabajo», 2. La pobreza entre nosotros. Interpelación a la sociedad y a la Iglesia». «Materiales de Trabajo», 3. 35 págs.
- Selecciones de Teología*, 10 (1991), 98-135; 172-187.
- SERRA GIMÉNEZ, Francisco: *Derecho y política*. Col. Ensayo. Ed. Arges. Madrid, 1998, 155 págs.
- SETIÉN, José María: «Compromiso socio-político y coherencia cristiana». *Lumen*, 40 (1991), 393-409.
- SIX, Jean-François: *Church and human rights*. Saint Paul Publication. Middlegreen. Slough, Reino Unido, 1992.
- SOBRINO, Jon-ALVARADO, Rolando (Eds.): *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*. Col. Presencia Teológica, 96. Ed. Sal Terrae. Santander, 1999, 285 págs.
- SOBRINO, Jon: «Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia», págs. 113-139, en AA.VV., *Semana de Paz y Reconciliación*. Ed. DDB. Bilbao, 1993.
- *Monseñor Romero*. Uca Editores. San Salvador, El Salvador, C.A. 1993, 3.^a ed., 215 págs. [Hasta la pág. 65 contiene lo publicado en: SOBRINO, Jon, *Monseñor Óscar A. Romero. Un obispo con su pueblo*. Col. Servidores y Testigos, 46. Ed. Sal Terrae, 1990, 2.^a ed., 85 págs.]
- SOBRINO, Miguel Ángel: *La paz es posible, tiene que ser posible*. Mensajes Pontificios para la Jornada Mundial de la Paz (1968-1992). Ed. Instituto Mexicano de Doctrina social Cristiana (IMDOSOC). México, 1992, 402 págs. [Contiene y analiza 25 Mensajes Paz.]
- SOLS LUCÍA, José: *La teología histórica de Ellacuría*. Ed. Trotta. Madrid, 1999, 372 págs.
- SORGE, Bartolomeo: «Las escuelas de formación política en Italia». *MS Misión Joven*, 184 (1992), 17-24.

- «Educare alla fede a la solidarietà e alla política. XXI Convegno Ecclesiale della Diocesi di Tempio-Ampurias». *Tempio*, 11-13 settembre 1999, 85 págs.
- SPIECKER, Manfred: «Il principio di sussidiarietà: fondamenti antropologici e conseguenze politiche». *La Soceità*, 6 (1995), 35-50.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis: *Nación, patria, Estado. En una perspectiva histórica cristiana*. Col. Ensayos DSI. Unión Editorial. Madrid, 1999, 238 págs.
- SWIDLER, L.: «Derechos Humanos. Panorámica histórica». *Concilium*, 228 (1990), 181-194.
- SZULC, Tad: *El Papa Juan Pablo II. La biografía*. Ed. Martínez Roca. Barcelona, 1994, 540 págs.
- TARANCÓN, Vicente Enrique y: *Memorias*. Ed. PPC. Madrid, 1996, 923 págs.
- THEOTONIO CÁCERES, Vicente-PRIETO MARTÍNEZ, Fernando (directores): *Los derechos económico-sociales y la crisis del Estado de bienestar*. Publicaciones Etea. Córdoba, 1996, 193 págs.
- *Los derechos humanos*. «Una reflexión interdisciplinar». Publicaciones Etea. Córdoba, 1995, 183 págs.
- THILS, Gustave: *Lo statuto político della Chiesa nell'Europa unita*. Col. Oggi e domani. Serie II, 17. Edizioni Dehoniane Bologna (EDB). Bologna, 1992, 160 págs.
- TIANA, A.: *Maestros, misioneros, militantes*. Ed. Hoac. Madrid, 1992.
- TILLY, Charles: *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Ed. Alianza. Madrid, 1991.
- TORRE, José María de la: «La Teología morale in dialogo con le scienze economiche e politiche», en AA.VV., *Economia, Política e Morale*. Ed. Dehoniane. Bologna, 1990, págs. 73-91.

- TORTELLA, Gabriel: *La Revolución del siglo XX*. Ed. Taurus. Madrid, 2000, 429 págs.
- TOSO, Mario: «Disoccupazione, Stato sociale, Federalismo solidale». *La Società*, 2 (apr.-giug. 1997), 375-397.
- «Evangelizzare in sociale. Guida alla lettura del documento. “CEI Évangélizzare il sociale”». *La Società*, 3 (1993), 559-584.
- «I frutti della *Gaudium et Spes* nella Chiesa italiana ovvero il contesto delle Scuole di formazione all’impegno sociale e politico. Formazione del presbitero, pastorale sociale e dottrina sociale della Chiesa», en *Dottrina sociale oggi* «Evangelizzazione, catechesi e pastorale nel più recente Magisterio sociale della Chiesa». SEI. Torino, 1996, 259 págs., págs. 215-238.
- *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*. Col. Biblioteca di Scienze Religiose, 168. LAS. Roma, 2001, 453 págs.
- *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*. Col. Biblioteca di Scienze Religiose, 157. LAS. Roma, 2000, 491 págs.
- *Welfare society. L’aporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*. Col. Biblioteca di Scienze Religiose, 116. LAS. Roma, 1995, 534 págs.
- TOURAINÉ, Alain: *¿Cómo salir del liberalismo*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999, 123 págs.
- TRUYOL y SERRA, Antonio: *La sociedad internacional con el fin de la era de Yalta y la revolución del Este europeo* Alianza Universidad, 83. Alianza. Madrid, 1994, 241 págs.
- TUGENDATH, Ernest: *Ética y política*. Ed. Tecnos. Madrid, 1998, 164 págs.
- TUSELL, Javier-GARCÍA QUEIPO DE LLANO, Genoveva: *El catolicismo mundial y la Guerra de España*. Col. BAC, 534. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1993, 384 págs.

- TUSELL, Javier-CALVO, Manuel: *Un político católico para nuestro tiempo: Manuel Giménez Fernández*. Ed. Mondadori. Madrid, 1990, 314 páginas.
- VALDÉS DAL-RE, Fernando: *Sindicalismo y cambios sociales*. Col. Estudios. Consejo Económico y Social. Madrid, 19__, 287 páginas.
- VAQUERO, Carlos (Ed.): *La deuda externa del Tercer Mundo*. Ed. Talasa. Madrid, 1999, 199 págs.
- VATTIMO et alii: *Filosofía, política, religión. Más allá del 'pensamiento débil'*. Col. Jovellanos de Ensayo, 5. Ed. Nobel. Oviedo, 1996, 259 págs.
- VÁZQUEZ, Jesús María-GARCÍA GÓMEZ, Antonio: *La moralidad pública a debate*. Análisis Sociológico del documento «La verdad os hará libres y la Prensa». Ed. Instituto de Sociología Aplicada. Madrid, 1991, 102 págs.
- VELASCO CRIADO, Demetrio: «La DSI en el contexto de las ideologías». *Iglesia Viva*, 153-154, 311-324.
- «Los Derechos Humanos y la Doctrina Social de la Iglesia: del anatema al diálogo». *Cuadernos de Teología Deusto*, 24. Ed. Universidad de Deusto. Bilbao, 2000, 89 págs.
- *Responsabilidad de los cristianos en la construcción de Europa*. «Lección inaugural del Curso Académico 1993-94». Universidad de Deusto.
- VELASCO, Rufino: «Iglesia de Jesús y derechos humanos», en *Desafíos cristianos. Misión Abierta* (1998), 132-143.
- VERGÉS RAMÍREZ, Salvador: *Derechos humanos. Fundamentación*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997, 200 págs.
- *Derechos y libertades hoy. Evolución y progreso*. Col. Nuevo Diálogo, 15. Ed. San Pablo. Madrid, 2000, 355 págs.

- VIDAL, Marciano: «La ética civil: noción, contenido y funciones», en IDEM, *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*. Verbo Divino. Estella, Navarra, 1992, págs. 53-70.
- «La moral pública en el contexto de la ética civil». *Sal Terrae*. 7-8 (1990), 502-511.
- *La ética civil y la moral cristiana*. Col. Para el debate moral», 4. Ed. San Pablo. Madrid, 1995, 216 págs.
- *La objeción de conciencia y la insumisión*. Col. Para comprender. Ed. Verbo Divino. Estella. Navarra, 1995, 168 págs.
- VIOLA, Francesco: *Identità e continuità. Il senso morale di la política*. Edizione Vita e Pensiero, Milano, 1999, 228 págs.
- WEIGEL, George: *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*. Ed. Plaza & Janés. Barcelona, 1999, 1312 págs.
- WEIZSÄCKER, Ernst. U. von: *Política de la Tierra. Una política ecológica realista en el umbral del siglo del medio ambiente*. Ed. Sistema. Madrid, 1993, 305 págs. [Bibliografía, págs. 283-293.]
- YANEZ, Elías: *Fundamentos teológicos de los Derechos Humanos*. Madrid, 1994.
- ZUBERO, Inmanol: «Retos y desafíos para el compromiso social del cristiano». *CORINTIOS XIII*, 76 (1995), 203-228.

Grandes testigos de la caridad

ALFREDO ANCEL:

LA CARIDAD PASTORAL

ANTONIO BRAVO

Delegado Episcopal. Cáritas Española

La energía del amor divino fructifica en las personas de acuerdo con su vocación, historia y circunstancias. La gracia, como el ágape, lejos de anular las posibilidades escondidas en el ser humano, en cuanto ser social y cultural, se alían con la naturaleza para desarrollarla al máximo. Es como una gran paradoja. En la medida que la libertad responsable se abre al amor, la persona adquiere perfiles más universales y decisivos para la historia de la Iglesia y de la misma sociedad. Así se comprueba en la vida del testigo de la caridad pastoral, que fue Monseñor Ancel, el padre Ancel, como le solíamos llamar cuantos le conocimos y trabajamos con él.

En el marco de CORINTIOS XIII, trataré de poner de relieve unas cuantas dimensiones de este hombre apasionado por Jesucristo y por la presencia evangelizadora de la Iglesia en el mundo obrero, de hombres y mujeres marcados por el trabajo, la explotación, el sufrimiento, así como la sensación de ser extranjeros dentro de la Iglesia. Recuerdo que repetía con frecuencia: «Sólo en la medida que los hombres se sientan amados, podrán escuchar y acoger la verdad del Evangelio». Amor y verdad son inseparables. La caridad «se *alegra con la verdad*» (1 Cor 13, 6). El testigo de la verdad del Evangelio lo es, en definitiva, del compromiso de amor de Dios por la Humanidad tal como se ha revelado en la Encarnación

redentora de su Hijo; amor que el Espíritu derrama en el corazón de la persona.

I. UN HOMBRE SIN MENSAJE PROPIO

«No tengo mensaje propio. Intento únicamente transmitir el mensaje del Evangelio y, muy a menudo, no sé cómo hablará que hablar de él. Sin embargo siento que hace falta una gran revolución del amor... Haría falta una revolución permanente del amor, para que se llegue siempre a amar más a los otros con desinterés, para que ellos crezcan, para que se realicen, para que sean felices. En este amor se encuentra la alegría, pero la alegría de amar no es el objetivo que se busca, sino que acompaña al amor. Pienso, por otra parte, que es normal, porque si Dios es Amor, es también Felicidad infinita... No hay mayor prueba de amor que dar la vida por aquellos que amamos. Tengo necesidad de hacer referencia continua al amor de Dios para hablar del amor a los hombres. No sabría cómo hacer de otra manera» (1).

Esta es la paradoja del amor pastoral. Un hombre, al no tener un mensaje propio, se convierte en mensaje para el pueblo de Dios. La razón es muy sencilla, todas sus capacidades humanas se ponen al servicio de la Buena Nueva del Evangelio, el mensaje que trata de comunicar con su vida y palabra.

Trabajado por la gracia de Dios, Alfredo Ancel (2) dejó de

(1) JACQUEL-ANCEL, *Un militant ouvrier dialogue avec un évêque*. Editions Ouvrières y Editions Sociales, 1982, pág. 217. Aun cuando la producción literaria del P. ANCEL es considerable, sin embargo en esta obra, hecha en forma de entrevista, es donde él se expresa con más desenfado sobre su vida y experiencia pastoral.

correr tras los honores que le ofrecía primero el mundo y más tarde, la propia comunidad eclesial, para vivir y anunciar el Evangelio, al estilo de san Francisco de Asís, sin glosas. Mucho le ayudó a ello su contacto con los escritos y orientaciones de Antonio Chevrier, fundador del Prado. Fue un auténtico «obrero del Evangelio» y así se convirtió en un mensaje permanente

(2) He aquí algunos datos de su biografía. Es un hombre que conoció de cerca las dos Guerras Mundiales. Participó muy activamente en la evolución de la Iglesia de Francia, en su búsqueda por encontrar caminos nuevos ante la constatación de la ruptura existente entre la Iglesia y la sociedad, en particular el mundo obrero. También tuvo un papel importante en las sesiones del Concilio Vaticano II, pues fue miembro de la Comisión doctrinal.

Alfredo Ancel nació el 22 de octubre de 1898 en el seno de una familia burguesa de raigambre cristiano. De los seis hijos de la familia, tres de ellos fueron sacerdotes. En 1908 ingresó en la Institución des Chartreux para hacer sus estudios. En mayo o junio de 1915, durante un retiro en Ars, siente la presencia de un Dios personal en su vida. Es un momento decisivo en su vida; la fe se personaliza en él. Pero llega el momento de la guerra y a los 17 años se alista en el 11.º batallón de cazadores alpinos. Es herido dos veces, perdiendo un ojo en diciembre de 1917. Esto tiene lugar en Italia, con la que se sentirá siempre muy unido. Durante su convalecencia, lee san Francisco de Asís y decide ser sacerdote. Es un itinerario espiritual: Ars, Asís y, más tarde, con A. Chevrier.

Estudió en el seminario francés de Roma a partir de 1918. Fue ordenado sacerdote en 1923. Su tesis doctoral en Teología la defendió ante el Papa Pío XI, con ocasión del tercer centenario de la Universidad Gregoriana. Deseoso de consagrar su vida, el brillante intelectual entra en la Sociedad de Sacerdotes del Prado, al servicio de los niños de la calle que se preparaban para la primera comunión y de los seminaristas pradosianos. En 1932 pasó a ser profesor de Metafísica en la Facultad Católica de Lyon. Luego estudió a Marx, Lenin y los libros utilizados por los militantes del partido comunista para su formación. Sentía la urgencia de dialogar con un mundo que nacía fuera de los muros tutelares de la Iglesia. Posteriormente es elegido Superior de la Sociedad de Sacerdotes del Prado y nombrado Obispo auxiliar de Lyon en 1947. Murió el 11 de septiembre de 1984.

para cuantos están llamados a evangelizar a los pobres de la tierra. Puso sumo cuidado en hacer realidad el consejo del Apóstol a Timoteo: «Procura presentarte ante Dios como hombre probado, como obrero que no tiene porqué avergonzarse, como fiel distribuidor de la Palabra de la verdad» (2 Tm 2, 15).

La lucha por ser discípulo

Porque optó por ser un hombre sin mensaje, hizo de su vida una búsqueda y un combate constante para llegar a ser discípulo de Jesucristo, para que el Evangelio se dejase oír a través de su estilo de vida, de sus palabras y de su pluma. Luchó consigo mismo para que Jesús fuera su único Maestro, su única referencia en su vida y acción; para que el Espíritu le modelase de acuerdo con Aquel que vino al mundo para amar hasta el extremo. Así era como entendía la gran revolución del amor: El sacerdote ama desde la experiencia de ser amado. El signo del verdadero discípulo está en amar con el mismo amor de Cristo. «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros». (Jn 13, 34-35)

Pero llegar a ser un hombre sin mensaje, para que toda la vida se convierta en mensaje, no es algo espontáneo y que se consiga de un día para otro. Es preciso disminuir para que Cristo crezca en el discípulo. Y esa es precisamente la pelea del discípulo que se siente llamado a la amistad personal con el Señor; para darlo a conocer a los demás.

Alfredo Ancel poseía las cualidades de un buen intelectual, capaz de crear su propio mensaje, de ser un maestro. Pero el encuentro en Ars con el Dios personal, con el Dios y Padre de Jesucristo, le llevó a establecer el dinamismo de su vida espiritual: permanecer como un verdadero discípulo en la escuela del Maestro, de la Verdad. La inteligencia dominadora de ideas, debía someterse a la sabiduría de Dios y a la sabiduría de los pequeños y los sencillos. Fue una lucha ardua, hasta el último día de su existencia. No dominar ni poseer, pues ya no se estaría en el amor, sino dejarse conducir por la verdad de Dios, estudiada asiduamente en las Escrituras (3) y acogida a través de los acontecimientos y de la boca de los niños, de los obreros y de los pobres en general. Es el dinamismo propio del amor que busca servir desde la comunión con el Espíritu, que actúa ya en el corazón de las personas y de los acontecimientos.

Su entrada en la sociedad del Prado fue un acto de obediencia, fidelidad y humildad, es decir, de entrega al Maestro que lo llamaba a servir a los pobres y desheredados de este

(3) «Os he dicho ya que una búsqueda puramente científica del Evangelio no nos permite descubrir su sentido completo. Es verdad que hay contradicciones aparentes en el Evangelio y la exégesis nos permite explicarlas en el plano científico, pero si queremos alimentarnos del Evangelio y descubrir en él la sabiduría de Dios, hay que estar en contacto de fe con Jesucristo que, por su Espíritu, nos hace entrar en toda la verdad. Es otra cosa. Esto nos exige una actitud de discípulos. Cuando nos acercamos a Jesucristo no es para discutir con él, es para dejarnos formar por él. Cuando queremos utilizar el Evangelio para sostener las propias teorías, nos volvemos incapaces de comprenderle. El Evangelio no es un arsenal de argumentos del que podríamos servirnos para triunfar sobre nuestros adversarios, es una luz y una vida por la que hay que dejarse impregnar para llegar a ser un hombre nuevo», o. c., pág. 76.

mundo. En los locales de la Institución se recibía a los niños de la calle para prepararlos a la primera comunión. Fue consciente que por su origen social y por su cultura universitaria no parecía ser el lugar natural para desarrollar sus dotes humanas, pero se sentía atraído a darse a los pobres como un verdadero discípulo de Cristo, nacido en un pobre portal, muerto en una cruz y entregado en la Eucaristía.

En contacto con los niños de la calle, a quienes debía entregarles el evangelio del amor, el P. Ancel se fue simplificando en su manera de pensar, de escribir y, ante todo, de vivir. Y el amor, que le hizo ponerse al servicio de los últimos, lo enriqueció sin medida. Sus conferencias y escritos están como impregnados del Evangelio y de la escucha de la sabiduría de los pequeños y de los sencillos. Su pensamiento y palabra tenían la frescura y sencillez del oyente asiduo de la enseñanza apostólica. Movido por el amor hacia el Señor y los hombres, se simplificó para que la verdad del Evangelio no se diluyera en la erudición, sino que se visibilizase en la vida del testigo. Tal es el amor del hombre que no tiene mensaje propio, pues su mensaje es el del Padre revelando a su Hijo a los pequeños y sencillos de este mundo. Tal es el sentido de un amor pastoral. Sabe que la vida no está en el pensamiento de los hombres, sino en la palabra proveniente de Dios.

La libertad del amor

La voluntad de hacerse discípulo de Cristo a través del Evangelio y de la vida de los pobres condujo a Monseñor Ancel a desarrollar la libertad del amor, que le llevaría a hacerse

un auténtico servidor pobre. En efecto, los que tuvimos la dicha de conocerle y trabajar con él, nos dimos cuenta hasta qué punto era libre por la verdad y para la verdad. Libre en la sociedad, en la Iglesia y en su familia. No rompió con nadie y a todos abrazaba con su cariño, pero jamás se acomodó a las exigencias del mundo. La libertad del amor, la libertad del pastor, es hacerse todo a todos para ganar a los más posibles para Cristo.

No fue un dogmático intransigente —aun cuando por formación tuviera cierta propensión a ello—, pero jamás renunció a proclamar la verdad liberadora, la verdad salvífica de Dios. No buscó inventar la verdad, sino dejarse poseer por ella. Y ahí radica la libertad del amor para entablar el diálogo con el mundo.

Esta libertad le llevó a tomar iniciativas que desagradaron en ciertos sectores de la sociedad y de la propia comunidad eclesial, incluso entre algunos de sus hermanos del Episcopado. El amor, a diferencia del miedo o del temor, trata de dar respuesta a la realidad que le sale a su encuentro, incluso con el riesgo de equivocarse. Confiaba en Dios y en los hombres, en la fuerza de la verdad. Como siervo diligente sabía arriesgar, pues lo peor de todo es esconder el talento por miedo a perderlo. El amor da audacia para buscar nuevos cauces de diálogo con el mundo. El pastor va al encuentro de los hombres para reunir a las ovejas dispersas. Propio del discípulo es avanzar con la audacia del Espíritu, pero estando pronto a rectificar. La libertad del amor es ponerse al servicio de la verdad de Dios y del hombre. Es lo que trató de hacer el P. Ancel, aun cuando en ocasiones no acertara plenamente o ciertas de sus intuiciones deban ser moduladas de forma diferente.

La acción del pastor

Hijo de industriales, Alfredo llevaba inscrita en sus entrañas la voluntad de triunfar. Era por temperamento y origen familiar emprendedor, fácil a las iniciativas. Era un hombre seguro de sí mismo. Pero estas palabras del fundador del Prado, «todo lo que he proyectado hacer por mí mismo, me he visto obligado a rehacerlo», le llevaron a replantearse su acción. El discípulo comprendió que su acción debe nacer de la comunión con el amor de Cristo por los últimos, no de su voluntad de acción, aun cuando estuviera al servicio de la causa de los pobres. Por ello se entregó a la oración y al discernimiento de los caminos del Espíritu en la historia, con el fin de secundarlos. La acción del discípulo debe transparentar la acción del Señor. La misión apostólica no puede realizarse más que bajo el impulso del amor que el Espíritu derrama en el corazón.

Era preciso, y fue consciente de ello hasta el final de sus días, que el empresario cediera la plaza al misionero, al pastor, al testigo del amor vulnerable de Dios por los más pobres. Por ello se impuso a lo largo de su vida la disciplina de la escucha. Antes de actuar es preciso escuchar. María debe preceder a Marta. De otra forma el riesgo es imponer el servicio a Dios y a los pobres.

El discípulo, por tanto, si camina en el amor, está abierto a los signos del Espíritu en la vida de los hombres, en la vida de los insignificantes a los ojos de los hombres. Ahí se enraizaba su deseo ardiente de permanecer a la escucha de los pobres y de los inmigrantes, una vez que dejara sus responsabilidades como Superior General del Prado y como Obispo Auxiliar de Lyon. Con más de setenta y cinco años, se le veía tomando

notas en medio de un grupo de muchachos de la JOC o en un encuentro con inmigrantes. En ellos contemplaba la presencia viva del Señor y escuchaba su palabra en el seno de la historia.

En una palabra, trabajó con todas sus energías para que su acción no naciera tanto de su voluntad innata de triunfar, cuanto de la fidelidad y el amor. Sabía que era la garantía para que los frutos fueran abundantes y permanentes. La caridad pastoral intuye que la obra de Dios no se realiza sin medios humanos, pero que éstos son fuegos de artificios si la acción no está animada y conducida por el Espíritu. De ahí la necesidad de vivir un proceso permanente de discernimiento y conversión.

La fe operante por el amor, el P. Ancel la alimentaba cotidianamente en las Escrituras y en la Eucaristía. El Evangelio y la Eucaristía eran la fuente de su esperanza, de su alegría y de su dinamismo de discípulo abierto, en todo momento, a la novedad de Dios en la vida de los pobres. En el Evangelio buscó la inspiración de su pensamiento y acción. En el sacramento del amor, entrar en comunión con el misterio de la persona y misión de Jesús. Experimentó cómo la comunión con él le lanzaba a la misión, le iba haciendo buen pan para cuantos el Señor ponía en su camino. En efecto, la Eucaristía le hacía tomar conciencia del amor de Dios por los hombres y le urgía a salir a los caminos para convocar al banquete del Reino a los excluidos. En la celebración cotidiana de la santa Misa se sentía como asimilado a Cristo y entregado a los hombres de manera total. Compartía así la locura de quienes quieren vivir el Evangelio sin complacencias, es decir, sin glosas, al estilo de Francisco de Asís y de A. Chevrier.

La grandeza del discípulo se encuentra en no tener mensaje propio: su pensamiento, palabra y acción se convierten en transparencia del amor de Dios en favor de los hombres. Tal es, a mi entender, la dinámica de la verdadera caridad pastoral. Y porque no pretendió tener un mensaje propio, su vida se convirtió en un signo fecundo tanto para la Iglesia como para el mundo.

II. UN SÍMBOLO DE CARIDAD PASTORAL

La caridad pastoral transformó el temperamento recio y apasionado de Alfredo Ancel. Animado por el amor y ayudado por los compañeros de camino, puso sus dotes para la lucha dialéctica y la acción al servicio del diálogo con el mundo obrero, con los alejados y no creyentes. Permaneciendo fiel en todo momento a la verdad del Evangelio, trabajó para comprender su mentalidad y condiciones de vida, y dar así testimonio del amor salvador de Dios entre ellos. La vida del «Obispo de los obreros» (4), como muchos lo llamaron, no se

(4) «Personalmente no me he llamado nunca «obispo-obrero». Es para mí una cuestión de lealtad. Aunque haya trabajado con mis manos, no soy un obrero, no he podido decir nunca «nosotros, los obreros». Esto obedece, en primer lugar, a mi cultura. Es verdad que yo he amado y amo a los obreros, no sólo individual sino también colectivamente. Creo que este amor por la clase obrera me permite comulgar con sus reacciones. Además, en mi vida de sacerdote y obispo me he puesto al servicio de la clase obrera. A pesar de todo, no he asimilado nunca plenamente la cultura obrera. Creo que comprendo el lenguaje obrero, pero siempre tengo dificultad para hablarlo. Es para mí una lengua extranjera. Es verdad que aunque yo sea un extranjero para la clase obrera, tengo derecho a decir que soy un extranjero simpático a la clase obrera y que hago lo posible para comulgar con sus opciones. Si dijera más, pasaría la realidad.

entienden más que a la luz de estas palabras de Jesús: «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3, 16-17). Amar al mundo, lleva al diálogo. Recelar del mundo, conduce a la oposición y al juicio altivo.

El Cardenal de Lyon, monseñor Decourtray, en declaraciones a la prensa con ocasión de la muerte del P. Ancel, afirmaba de él: «Es el *símbolo* más expresivo de la voluntad manifestada por el Episcopado francés en los años 1950-1970, para comprender desde el interior la vida obrera y en particular la vida de los sectores más olvidados del mundo obrero».

Se equivocarían quienes pensarán que la decisión de consagrar su vida al mundo obrero fue fácil para monseñor Ancel. Ni su formación ni su origen familiar le llevaban a ello. Su decisión fue madurando poco a poco. Amaba a los pobres y había decidido dedicar su vida a ellos. Fueron sus hermanos de camino los que le ayudaron a precisar su misión entre los pobres. Fue también, aun cuando se ha dicho menos, el Papa

Por otra parte, yo soy sacerdote y obispo, y a causa de esto, nunca he podido hacer lo que se llama una opción de clase. Aunque nunca he renegado de mi origen social y aunque mi cultura sea una cultura de tipo universitario, no estoy unido a la burguesía. Como sacerdote y más como obispo estoy al servicio de todos aquellos por quienes Cristo ha muerto. Es verdad que yo he hecho una opción por los pobres, pero no es una opción sociológica, sino evangélica; por consiguiente no puedo encerrarme en una sola categoría social. Es la razón por la que he mantenido siempre contactos no sólo con mi familia sino también con personas de mi ambiente social, cuando me pedían una entrevista. Acepto, por tanto, que se me llame obispo de los obreros, pero no obispo-obrero» (o. c., pág. 198).

Pío XII quien le sostuvo en ese camino. Es significativo que fuera el Cardenal Ottaviani quien le diera permiso para trabajar manualmente como obispo; luego fue durante el Pontificado de Juan XXIII que se lo retirarían.

Como el propio P. Ancel confesó más tarde, su decisión fue un acto de obediencia al Espíritu. «Lo que ocurría en mí no venía de mí. Avanzaba poco a poco... En la luz de Dios iba descubriendo al hombre.» En su corazón de pastor se abrió camino una convicción: La Iglesia estaba llamada a dar testimonio del amor de Dios por los oprimidos, los explotados y los desheredados de nuestro mundo. No bastaba con atender a las personas de forma aislada, era preciso dar una respuesta a los grupos humanos más pobres, tal como se presentaban en una sociedad dividida en clases. El futuro de la Iglesia, a sus ojos, dependía en buena parte de su capacidad para abrirse a las nuevas formas de estructurarse el mundo de los pobres y oprimidos. Quiso ser voz de los obreros, de los inmigrantes, de los ignorantes y de los no creyentes en el seno de la Iglesia. Siempre contó con el apoyo del Arzobispo de Lyon, el Cardenal Gerlier.

El realismo del amor

El estudio de Aristóteles y Santo Tomás contribuyó a hacer de él un hombre con un gran sentido de la realidad. Marx le abriría una ventana a la acción: «no basta conocer el mundo, hay que transformarlo». Comprendió así la necesidad de concretar su amor por los pobres. Un amor que no parte de lo real y vuelve a lo real, tiene mucho de romántico y poco de evangélico. A. Ancel estuvo muy lejos de ser marxista, aun

cuando malas lenguas le acusarán de ello. Sí fue un pastor solícito con las personas y con la historia.

Durante la Primera Guerra Mundial, en la que fue herido y condecorado, el hijo de industriales encontró a los obreros como camaradas. En el contacto con ellos, descubrió la grandeza de la persona humana, independientemente de su origen. «No llegaba a definir lo que descubriría, escribió más tarde, pero comencé a amar a los hombres, a todos los hombres.» Y fue este amor al hombre, a todo hombre, que le conduciría al servicio de los pobres y obreros, como opción preferencial de su vida y ministerio.

Poco a poco intuyó que no bastaba amar a los obreros como individuos, sino que era necesario amarlos como personas que llevan en sí una historia y una cultura particular. La persona vive inmersa en una matriz social y cultural. Fue una evolución lenta y dolorosa que le llevó a descubrir las condiciones de vida y la conciencia de clase presente entre los obreros. Por ello, como él mismo confiesa, en un principio no veía la oportunidad de que un sacerdote trabajase manualmente; luego será él quien trabaje manualmente en su condición de Obispo auxiliar de Lyon. ¿Qué le movió a dar este paso? Ancel fue, ante todo, un hombre espiritual y eclesial. Sus decisiones se hallaban profundamente enraizadas en el Evangelio, en la comunión eclesial y en la vida real. Es útil detenernos brevemente en dar respuesta a este interrogante.

Antonio Chevrier, que había conocido la revolución de los canutos lioneses y la comuna de París, había insistido en que no se puede evangelizar a distancia. En la época de la primera industrialización, todavía fresco el manifiesto marxista, el fundador del Prado había expresado su deseo de seguir al Verbo

encarnado en estos términos: «Iré en medio de ellos (de los pobres y de los obreros), viviré su vida, verán qué es un sacerdote y les daré la fe». Pues bien, Alfredo Ancel trató de imprimir a su vida este dinamismo del amor, de la encarnación redentora, en la situación de Francia como país de misión. Fue un testigo cualificado entre otros de la búsqueda de la Iglesia francesa que sentía con dolor cómo el mundo obrero estaba cortado de ella.

Pero, el Episcopado francés, por otra parte, andaba preocupado con la experiencia de los llamados sacerdotes obreros. De hecho, Roma, en 1954, ante las voces de alerta que se levantaban, prohibía por primera vez la experiencia. Fue el momento para el Obispo auxiliar de Lyon de pasar a la acción. El amor no puede quedar en buenas intenciones. Está en juego la evangelización del mundo obrero y el futuro de unos sacerdotes que se habían entregado a la misión de un mundo alejado de la Iglesia.

Preocupado por la suerte del Evangelio entre los obreros, preocupado por los hombres que habían entregado su vida al servicio de los obreros y preocupado por los hombres y mujeres oprimidos, pone su inteligencia y capacidad de acción al servicio del amor. Su colaborador más íntimo comentaba: «He visto a alguien atrapado por la caridad de Cristo», por la caridad pastoral.

Una iniciativa simbólica

Si en 1954 se prohibía la experiencia de los sacerdotes obreros, ese mismo año conseguía el P. Ancel un permiso del

cardenal Ottaviani para trabajar manualmente, aunque sólo de forma parcial. La argumentación usada fue muy sencilla: «¿Qué pensaría usted de un obispo misionero que se quedara en París mientras sus sacerdotes están en China? Pues bien, hoy los sacerdotes obreros se encuentran con grandes dificultades; tienen necesidad de un obispo a su lado».

Ancel sabía que la distancia de la Iglesia con relación al mundo obrero era inmensa. Años más tarde, Pablo VI afirmó: la manera de pensar, de actuar y de hablar del mundo obrero, no son los de la Iglesia. Era necesario inculturar, por usar una expresión a la moda, el Evangelio en el mundo obrero. Tal era la intuición que monseñor Ancel había percibido desde su amor a Cristo y a los pobres. Su iniciativa fue muy importante, un verdadero símbolo tanto para el mundo obrero como para la Iglesia francesa, incluso más allá de sus fronteras (5).

Si buscamos la raíz última de la decisión de ir a vivir entre los obreros, no es otra que la de un amor apasionado por darles a conocer el Evangelio de Dios, por llevarlos a la fe que sana y libera para el amor. Su búsqueda empalmó en todo momento con las intuiciones del fundador de la JOC, de Cardinj. «Para mí, escribía, la fundación de la JOC se sitúa en el plano carismático; se debe, sin duda alguna, a la acción del Espíritu Santo que renueva sin cesar a su Iglesia y a la Humanidad». Era necesario que el Evangelio se hiciera carne en la vida de los jóvenes obreros, que se inculturase en el mundo

(5) La experiencia de los cinco años que vivió entre los obreros trabajando manualmente nos la cuenta en su libro, *Mis cinco años de obispo obrero*, publicado en la editorial Estela en 1963. El título original en francés es más conforme con la mentalidad del propio P. ANCEL, *5 ans de vie avec les ouvriers*.

obrero. No compartía la opinión de los que hablaban de Iglesia obrera, pero sentía la urgencia de abrir caminos de diálogo con lo que él llamaba la cultura obrera.

El amor que se hace pobre para enriquecer

Durante toda su vida de sacerdote y obispo, de modo particular durante la celebración del Concilio Vaticano II, propugnó en nombre del amor: la Iglesia para evangelizar a los pobres debe hacerse pobre. No veía cómo podía amarse al Jesús pobre del pesebre, de la cruz y de la Eucaristía, sin hacerse pobre tras sus huellas. No veía cómo amar a los pobres y no compartir sus condiciones de vida en la medida de lo posible. Propugnó una pobreza que nacía del amor y desarrollaba el don del amor. Cristo se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8, 9).

Insistió en que la Iglesia debía encontrar su seguridad, fuerza y libertad en la pobreza evangélica y no en los medios de este mundo. La Iglesia está urgida a escuchar en los pobres la voz del Señor que la convoca a la conversión y a la acción. Una de sus grandes intuiciones, en perfecta sintonía con el fundador del Prado, fue la de desarrollar «apóstoles pobres para los pobres», en particular sacerdotes que comprendieran en profundidad el mundo obrero. Sólo así podrían aportarles la libertad de Cristo, la verdad del Evangelio. Muchos, al enjuiciar su obra y acción, olvidan esta verdadera pasión de su caridad pastoral.

Enriquecido por la pobreza nacida del amor; fue un defensor de la justicia y de los derechos de las personas y pueblos. Trabajó para que los derechos de los emigrantes fueran reco-

nocidos. Su encuentro con los pueblos y culturas de los cinco continentes, le dieron una sensibilidad católica muy fuerte. Sus numerosos informes, escritos y declaraciones como Presidente de la Comisión Episcopal Francesa del Mundo Obrero están atravesados por la lógica de un amor que ve al otro en su dignidad de persona única e irrepetible: «Los pobres están necesitados de respeto. Nosotros debemos hacer posible que su voz sea oída en la sociedad y en la Iglesia».

Caridad pastoral y diálogo

Activo redactor de la constitución *Gaudium et Spes* y amigo personal de Pablo VI, el P. Ancel consagró gran parte de sus últimos años al diálogo con los comunistas. Fue, sin duda alguna, un maestro del diálogo en verdad con los marxistas, aun cuando suscitó no pocos recelos en aquellos que nunca aceptaron de corazón las orientaciones del Concilio Vaticano II. Enraizado en el amor de Cristo y en la comunión eclesial, trató de tender puentes, de ofrecer la verdad que salva y libera. Su libro, *Dialogue en vérité: chrétiens et communistes dans la France d'aujourd'hui*, es un buen testimonio de que el diálogo de la salvación es siempre posible, si nace del amor y de la confianza en el otro.

Pero el diálogo no se improvisa. Su presencia y escucha del mundo obrero, su búsqueda en el Evangelio y en el Magisterio de la Iglesia, fueron determinantes para llevar a buen puerto su acción pastoral entre los comunistas. Conocía bien el texto del Vaticano II: «Capacítense con insistente afán para participar en el diálogo que hay que entablar con el mundo y con los hombres de cualquier opción» (GS 43). Con entusiasmo hizo

suyas las líneas trazadas por la Encíclica *Eclesiam suam*, tratando de aplicarlas en su diálogo con los comunistas.

Su amor apasionado por el mundo obrero iba acompañado de una identidad y espiritualidad cristianas muy profundas. No era un aventurero ni un buscador de novedades. Anclado en la fe y en la obediencia eclesial, como lo demostró al dejar el trabajo cuando Roma se lo pidió, avanzaba al encuentro de los hombres y colectivos sin miedos ni desconfianzas. La fe en Dios se traducía en una inmensa confianza en el hombre y en su libertad. Sufrió al final de su vida ver cómo resurgía el miedo y la afirmación agresiva de una identidad cristiana frente al mundo. En las conversaciones privadas repetía frecuentemente, con estas u otras palabras: Ciertamente, es necesario preservar la identidad de la comunidad eclesial, pero no siempre la afirmación de la identidad cristiana, tal como trata de impulsarse en estos momentos, es coherente con el Evangelio. El Señor nos salvó con su amor pobre y humilde, entrando en la vida de los hombres, asumiendo la condición de la carne débil y pecadora. Dio la vida para liberarnos del pecado. El pastor debe amar el mundo al que es enviado, hasta el don de la propia vida; jamás puede situarse frente a él. La levadura en la masa, el grano de trigo... Es preciso encontrar el camino de un diálogo de amor desde la identidad misma de Jesucristo muerto y resucitado, único fundamento de la existencia y misión de la Iglesia.

Alfredo Ancel manifestó su lucidez y sentido de lo concreto, notas de una verdadera caridad pastoral, en el diálogo con los marxistas. La salvación no es una idea, sino una realidad que afecta a la totalidad de la vida. De ahí nacen los tres rasgos principales que le guiaron en su diálogo de pastor con los comunistas. «El diálogo no debía situarse en el nivel ideológi-

co de los sistemas, sino en lo real y concreto de las personas, situaciones y acontecimientos. El Evangelio es Buena Noticia ante todo para los hombres concretos y situados. En segundo lugar, el diálogo de la salvación es infructuoso fuera del respeto y de la amistad. Un diálogo que no conduce a una amistad auténtica, no producirá frutos de salvación y de humanidad. Finalmente, todo diálogo debe realizarse en la verdad del Evangelio y de la propia identidad. La verdad del Evangelio, para el P. Ancel era una gozosa oferta de libertad y de liberación definitivas en Cristo, nunca acomodación falaz» (6). La caridad pastoral avanza en la verdad. Es servicio a la vocación y a la libertad que Dios ha depositado en todo hombre, en todo colectivo humano.

III. SERVIDOR DE LA COMUNIÓN

Amor y devoción a la Iglesia

Alfredo Ancel pudo equivocarse en ciertas tomas de postura, como nos sucede a todos los humanos; pero quien dudase de su eclesialidad o no lo conocía a fondo o trata de descalificar una voz profética dentro de la Iglesia y del mundo. Recuerdo bien la respuesta que me dio, siendo su sucesor en el Prado, cuando le pregunté cómo debía animar el sentido eclesial de mis compañeros: «No basta con amar a la Iglesia, hay que desarrollar una verdadera devoción por ella».

(6) Estas afirmaciones, como lo esencial del presente artículo, se inspiran de lo que escribiera juntamente con LÁZARO en la revista *Vida Nueva* con ocasión de su muerte. A. BRAVO y LÁZARO SANZ, *Monseñor Alfred Ancel (1898-1984)*. Octubre de 1984, n. 1.450.

Su paso por Roma como estudiante, le llevó a descubrir la unidad del misterio de Cristo y de su Iglesia. La Iglesia para él era, ante todo, misterio y misión. Misterio porque nacía del amor trinitario y debía reflejarlo en historia. Misión, pues Cristo la enviaba al mundo para proclamar la Buena Nueva del Evangelio de Dios. La Iglesia era la madre que lo había engendrado en la fe y le había hecho conocer a Jesucristo. Con qué amor hablaba de la Iglesia y de la necesidad de colaborar con Cristo para presentársela sin mancha ni arruga, condición para presentar con credibilidad el Evangelio a los hombres. Amor a la Iglesia y caridad pastoral eran para él inseparables.

El amor incondicional a la Iglesia y al mundo obrero le proporcionó no pocos sufrimientos. Se encontró con frecuencia, sin buscarlo, en la cresta de las dificultades y tensiones que vivió la Iglesia de Francia. Un día el cardenal Gerlier, sabiendo que muchos en Roma no veían con buenos ojos su trabajo manual, le preguntó: «¿Cómo puede usted permanecer en el trabajo, sabiendo que el Papa no está plenamente de acuerdo? (la permisión para trabajar se la había dado el cardenal Ottaviani). La respuesta de monseñor Ancel fue esta: «El Papa sabe que seré obediente. Si me da la orden de retirarme, me retiraré; de otra forma, yo continúo». La prohibición llegó con Juan XXIII y el P. Ancel no sólo obedeció sin rechistar, sino que envió una carta a los sacerdotes del Prado para que acataran la orden con profundo espíritu de obediencia y comunión. La caridad pastoral le decía que no hay misión más que en la comunión con el Papa y los Obispos.

Pero la comunión dista mucho de la resignación. Alfredo Ancel supo estar cerca de los sacerdotes obreros, incluso de los que no acataron la orden de Roma, pues la caridad de Cristo le urgía a salir a su encuentro para reintegrarlos en la plena comunión eclesial.

Había que ser paciente en el diálogo con unos y otros. Buscó caminos de encuentro y consiguió que el Concilio y Pablo VI reconocieran la labor de los sacerdotes obreros y se establecieran las condiciones de su misión en un mundo tan sensible para el futuro de la Iglesia. «La caridad es paciente... Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta» (1 Cor 13, 4-7).

La misión de los fieles laicos en el mundo

Su experiencia pastoral con el mundo obrero le hizo comprender la importancia de desarrollar en la Iglesia un laicado organizado. El Concilio le ayudó a formular con más precisión sus intuiciones y convicciones; algunas de ellas se encuentran diseminadas en los textos conciliares. La Iglesia existe para evangelizar. Esta misión es responsabilidad de todos los miembros del pueblo de Dios. Los laicos deben asumir la parte de la misión que les corresponde. El mundo obrero, repetía con frecuencia, será evangelizado por los obreros cristianos. Los obispos y presbíteros deben sostener a los laicos en su misión, nunca suplantarlos. Fue un decidido impulsor de los movimientos especializados de Acción Católica en el mundo obrero.

La transformación del mundo, la liberación de los pueblos, el anuncio del Evangelio del amor; la revolución del amor; como gustaba decir, la reconciliación de la Humanidad en Cristo... es la misión que los laicos, de forma personal y organizada, están llamados a desarrollar en comunión con sus pastores. Trabajó mucho para dotar a los movimientos de una verdadera espiritualidad del diálogo. Los creyentes en Cristo saben que un mundo nuevo no puede lograrse de forma estable más que en el amor y apertura a Dios. Pero al mismo tiempo es claro que el Espíritu ya lo está realizando, incluso con el aporte de otros hombres y mu-

eres que no han llegado todavía a la fe en el Hijo de Dios. De ahí nace la necesidad de una espiritualidad del discernimiento y del diálogo, para llegar a ser todos colaboradores del Espíritu.

Monseñor Ancel soñó siempre con una Iglesia misionera. La Iglesia reunida debía salir al encuentro de la sociedad que se iba fraguando a sus puertas. Había quedado atrás el tiempo de cristiandad, aun cuando de ella provenía; pero el encuentro con el mundo obrero le había hecho comprender la urgencia de congregar a la comunidad, de llamar a los hijos dispersos al banquete de bodas. La caridad pastoral es siempre misionera, pues piensa en las ovejas alejadas y descarriadas. No es cuestión de oportunismo, sino de sentirse enviado por el amor de Dios revelado en Cristo a buscar lo que estaba perdido.

Un hombre puente

Antes de terminar estas someras reflexiones sobre el P. Ancel, testigo cualificado de la verdadera caridad pastoral, quiero referirme a dos telegramas que llegaron a Lyon en el momento de sus funerales. El uno provenía del Cardenal Casaroli, Secretario de Estado (7); el otro de Georges Marchais, Secreta-

(7) He aquí el texto: «Al conocer la noticia del fallecimiento de monseñor Alfred Ancel, el Santo Padre se une al Instituto del Prado, del que fue durante mucho tiempo Superior General; al arzobispo, al clero diocesano de Lyon, del que fue obispo auxiliar; al mundo de los trabajadores, que tanto amó y sirvió; a los miembros de la familia del prelado difunto, en el luto y las oraciones por la paz en Dios del audaz servidor del Evangelio.

Deseando vivamente a los participantes en el funeral la gracia de imitar la fidelidad de monseñor Ancel al sucesor del apóstol Pedro, su sentido de diálogo leal y fraternal con los adultos y los jóvenes, compartiesen o no su fe, su unión a la pobreza evangélica y su aceptación del sufrimiento redentor, el Papa los bendice de todo corazón».

rio General del Partido Comunista Francés (8). Esos telegramas, que reproduzco en las notas, son un testimonio elocuente de la acción de un pastor que buscó tender puentes entre la Iglesia y el mundo obrero.

Ancel, en palabras del Secretario de Estado, fue un «audaz servidor del Evangelio» entre los hombres y mujeres del mundo obrero, a quienes amaba y en quienes confiaba. Su lealtad al Evangelio y al mundo nacían del mismo amor. Así lo habían comprendido los mismos comunistas. Esos dos telegramas son el reconocimiento de toda una vida movida por la caridad pastoral.

Pero si queremos ir un poco más al fondo es preciso adentrarse en su pasión por Jesucristo, como se refleja en un texto escrito en 1980: «¿Qué debemos predicar? Jesucristo. ¿Qué debemos buscar? Jesucristo. ¿Qué debemos ser? Jesucristo. Sólo Jesucristo. Me doy cuenta que no sé explicar lo que he descubierto. Sin duda porque no lo he vivido lo bastante. Pero cuando uno ha descubierto la riqueza insondable que se encuentra en el conocimiento y en el amor de Cristo; cuando uno ha comprendido que este conocimiento y este amor se imponen de una manera absoluta a los que quieren ser los apóstoles de los no cristianos, uno siente la urgencia de decirlo. Uno querría

(8) «Acabo de recibir la noticia de la muerte del padre Alfred Ancel. Uniéndome a vuestro dolor; quiero rendir homenaje a la memoria de este gran hombre. Sin concesiones fáciles, pero con la preocupación del respeto por el otro y "en la verdad", como decía él mismo, ha contribuido grandemente al diálogo y a la comprensión entre cristianos y comunistas, a nuestra búsqueda común de felicidad para los hombres. Profundamente afectado por su desaparición, quiero expresar, en nombre propio y de la Dirección de nuestro partido, toda nuestra simpatía y nuestro pésame.

gritarlo» (9). Su vida de pastor fue ese grito con su vida, con su palabra y con su pluma.

Seducido por Cristo pobre, no cesó de trabajar con los pobres y para que la Iglesia siguiera las huellas de su Señor, vi- viendo pobremente y al servicio de los pobres. El amor no so- porta las distancias. Él hijo se hizo pobre para salvar a todos. Alfredo Ancel actualizó a su manera esta caridad que brota de Dios y explica la existencia del pastor.

En conclusión, Alfredo Ancel vivió del amor de Cristo y trató de reflejar esa caridad pastoral en toda su vida, incluso en el lecho de muerte. Para ilustrar esta afirmación, me per- mito reproducir, como ya lo hiciera en el artículo citado, algu- nas de sus confidencias unos días antes de morir: «Ahora mi tarea es sufrir, pero uno no está nunca a la altura de las cir- cunstancias. Hay que luchar. Si tuviera que hablar del sufri- miento ya no podría hacerlo de la misma manera». Y con- cluía: «Cuando se habla de Dios no basta hablar de su amor, hay que hablar de su ternura. ¡Qué hermoso es hablar de Dios!».

(9) Texto citado por OLIVIER DE BERRANGER en su obra *Alfred Ancel, un homme pour l'Évangile*, París, 1988, pág. 412.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

	EUROS
N.º 83 Problemas nuevos del trabajo (Julio-septiembre 1997)	9,61
N.º 84 Cáritas en la vida de la Iglesia (Memoria-presencia- profecía). (Actas de las XII Jornadas de Teología) ... (Octubre-diciembre 1997)	9,61
N.º 85 Preparando el Tercer Milenio. El Espíritu, alma de la pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1998)	9,61
N.º 86 La acción socio-caritativa y el laicado	9,61
(Abril-junio 1998)	
N.º 87 La enseñanza y la formación en la Doctrina Social de la Iglesia (Seminario de expertos y do- centes en la Doctrina Social de la Iglesia (Julio-septiembre 1998)	9,61
N.º 88 Universalización de los Derechos Humanos. Exigencias desde la caridad	9,61
(Octubre-diciembre 1998)	
N.º 89 Preparando el Tercer Milenio: El Padre, funda- mento de la Pastoral de la Caridad	9,61
(Enero-marzo 1999)	
N.º 90 Hijos de un mismo Padre. Cáritas: Compromiso de Fraternidad en la Comunidad Cristiana	9,91
(Abril-junio 1999)	
N.ºs 91-92 La deuda internacional, responsabilidad de todos. (IX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia)	12,02
(Julio-diciembre 1999)	
N.º 93 Comentarios al Documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas»	9,91
(Enero-marzo 2000)	
N.º 94 La Trinidad	9,91
(Abril-junio 2000)	
N.º 95 Cuestiones actuales de Teología de la Caridad..... (Julio-septiembre 2000)	9,91
N.º 96 La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas	9,91
(Octubre-diciembre 2000)	

	<u>EUROS</u>
N.ºs 97-98 Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria (Enero-junio 2001)	13,22
N.º 99 La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho (Julio-septiembre 2001)	10,16
N.º 100 Teología de la caridad: cien números de CO-RINTIOS XIII (Octubre-diciembre 2001)	10,16
N.º 101 Retos y caminos de actuación ante la problemática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia..... (Enero-marzo 2002)	10,46
N.º 102 Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experiencias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-junio 2002)	10,46
N.ºs 103-104 Migraciones, pluralismo social e interculturalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia (Julio-diciembre 2002)	10,46
N.º 105 Coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia. Encuentro Nacional de delegados episcopales y responsables de la acción caritativa y social en la diócesis (Enero-marzo 2003)	10,82
N.º 106 Una nueva imaginación de la caridad (Abril-junio 2003)	10,82
N.ºs 107-108 Desarrollo de los pueblos y caridad (Julio-diciembre 2003)	14,40
N.º 109 Modelo de vida: consumo, consumismo y caridad (Enero-marzo 2004)	10,82
N.º 110 Cultura de la solidaridad y caridad política (Abril-junio 2004)	10,82

PRÓXIMO TÍTULO

N.º 111 La Iglesia en Europa (Julio-septiembre 2004)	10,82
--	-------

CORINTIOS XIII

revista de ecología y pastoral de la caridad

Apellidos

Nombre

Dirección

Población

C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual **28,38 euros**.

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 Código Postal

Población 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.