

«El acontecimiento será nuestro maestro interior». Emmanuel Mounier (1905-1950)

Revista de pensamiento personalista y comunitario Órgano de expresión del Instituto E. Mounier

AÑO XX NÚMERO 71 2004/2 www.mounier.org

EDITORIAL

Escribimos estas líneas el día después del 11-M; no hay mejor presentación en esta dolorosa coyuntura que el silencio y la oración.

.....
Carlos Díaz

Director de *Acontecimiento*
.....



ANÁLISIS

Nuevo siglo, viejo cristianismo

32 PRESENTACIÓN

33 Sistema económico y promoción de la justicia

Antonio Colomer Viadel

35 Evangelizar lo secular en cuanto secular

Carlos García Andrade

40 Iglesia o reino de Dios

Luis Capilla

43 Laico y laicista, laicidad y laicismo: no es sólo cuestión de palabras

Teófilo González Vila

50 La eclesialidad, más allá de conservadurismo o de progresismo

Carlos García Andrade

56 Laicismo y enseñanza de la religión

Manuel Benayas García

57 Memorandum para el nuevo Papa

Carlos Díaz

60 Entrevista a Juan de Dios Martín Velasco

Eduardo Martínez

SECCIONES

01 Editorial

03 Cartas al Director

■ POLÍTICA & ECONOMÍA

04 Desde Noruega, por Esperanza Díaz

05 Retazos de historia, por Antonio Serrano González

07 Economía y participación por ISO

12 «A grandes males, grandes remedios» por Luis Enrique Hernández González

■ PENSAMIENTO

14 El bicentenario de Kant, por Salvador María Lozada

17 Acercamiento al teatro de Antonio Buero Vallejo, por J. L. Lorient

22 Estimaciones personalistas sobre el individuo, por F. Pérez de Blas

■ OFICIO DE ESCRIBIR

24 Poema donde recuerdo a mi hermano muerto, por Jesús IMDOSOC Entre las manos, por F. Pérez de Blas

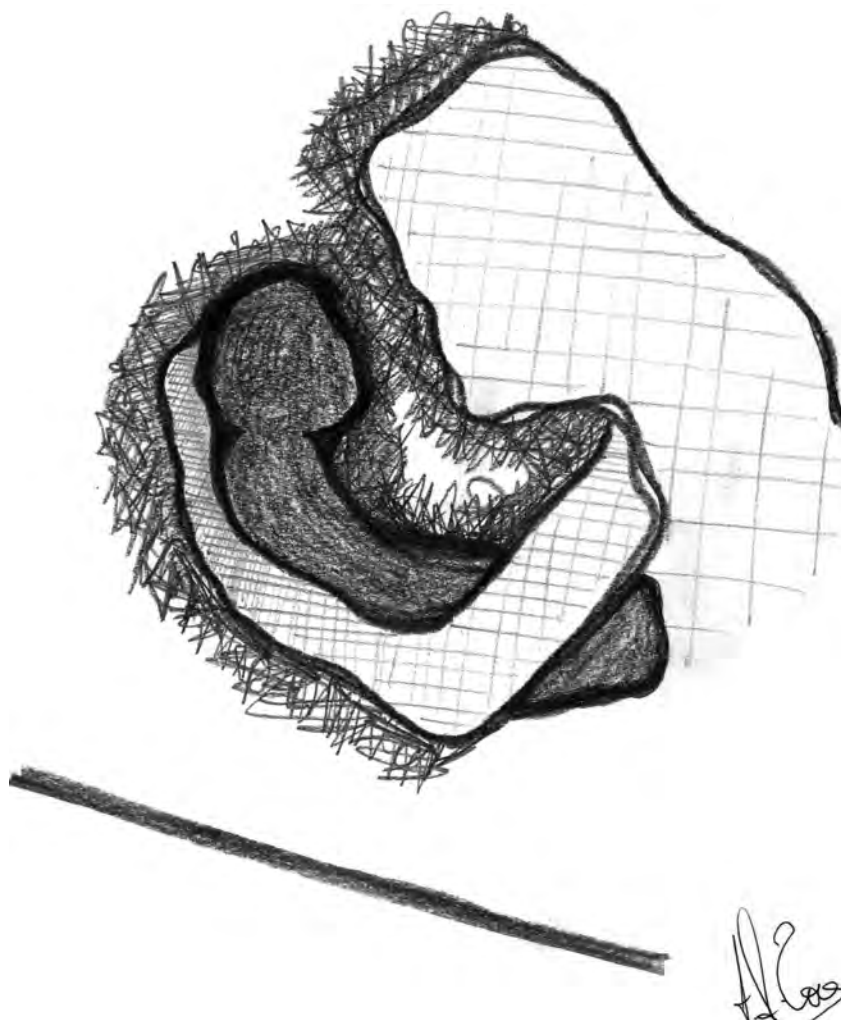
■ OFICIO DE MAESTRO

26 Los rostros de la dignidad humana en el aula, por Eduardo Martínez

28 Rincón bibliográfico

CONSEJO DE REDACCIÓN

José María Berro, Juan Ramón Calo, Antonio Calvo, Luis Capilla, Carlos Díaz (director), José Fernández (SOLITEC), Luis Ferreiro, Carlos García Andrade, Teófilo González Vila, José Luis Lorient, Eduardo Martínez, Luis Narvarte (Presidente del Instituto E. Mounier), Fernando Pérez de Blas, Manuel Sánchez Cuesta.



Boletín de suscripción por domiciliación bancaria.

FOTOCOPIE Y ENVÍE ESTE FORMULARIO

Para enviar al Instituto E. Mounier (Melilla, 10 - 8º D / 28005 Madrid)

Para enviar a su Banco o Caja

Nombre _____

Lugar y fecha _____

Apellidos _____

Banco o Caja_____

Domicilio _____

Domicilio del Banco o Caja_____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

_____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Agencia N° _____

Banco o Caja _____

Nº de cuenta _____

Domicilio del Banco o Caja C.P.

Código Cuenta Cliente (CCC) (escriba todos los números)

Sr. Director de la Sucursal:

Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por el **Instituto Emmanuel Mounier** con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Entidad	Agencia	D.C.	Número de cuenta
---------	---------	------	------------------

[illegible]

Importe: _____ €, que corresponden a (marque lo que corresponda):

- ☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 12,02 €, 2.000 pts.)
- ☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 25 €/año)
(la cuota incluye la suscripción a *Acontecimiento*).

Firma:

Titular _____

Domicilio _____

Población	C.P.
-----------	------

Cartas

Estimado director,

No quisiera dejar pasar este aniversario sin escribir unas letras sobre el significado que para este pobre colaborador tiene y quiere que tenga *Acontecimiento*. No conozco los veinte años de la revista, aunque gracias al CD que Luis nos ha preparado y a la gratuidad de su adquisición pronto conoceré las líneas directrices de su historia. En los cuatro o cinco años que llevo leyendo la revista (y confieso que lo hago al completo, aunque unas cosas me agraden más que otras) supone una luz en este universo de tinieblas y caos que es el mundo editorial y mediático en la actualidad. Siempre hablo de una historia del pensamiento que corre subyacente bajo la historia oficial de la filosofía.



Mounier y el pensamiento personalista, incluso con algunos iceberg que han subido sobre la línea general, está en esa corriente. *Acontecimiento* también. Es un ámbito de reflexión a contraluz, no porque se coloque

en ese anti-facilón y poco productivo que muchos asumen, sino porque el poder de su información es crítico y profético a la vez, denuncia y anuncia. Para los que no podemos (por incapacidad económica, laboral, por falta de fuerzas e incluso de voluntad) leer una mínima parte de lo que se publica, o de lo ya publicado, la revista nos saca de la soledad y la falta de información. Y lo hace en muchos ámbitos:

- Mantiene alerta sobre las raíces, en unión con los libros que el Instituto publica en *Persona* sobre todo. Los clásicos no han de ser olvidados.
- Informa de la actualidad, en la medida que se puede en una publicación trimestral.
- Permite conocer a nuestros hermanos en la lejanía, por ejemplo a los latinoamericanos y a los que viven lejos en España.
- Analiza un tema, al mismo tiempo que da pluralidad de perspectivas sobre cuestiones abiertas en las secciones. Personalmente esta es una de las riquezas que no hay que perder. La monografía aturde y la fragmentación dispersa.
- Enciende la esperanza y la fe cuando parecen apagarse o debilita su ímpetu. Personalmente *Acontecimiento* y todo lo que le rodea ha sido primordial para volver a acercarme a la fe, tanto tiempo dormida.

Por supuesto, el futuro abre retos a la revista y a la acción militante que debe enardecer

con ella. Me limito a apuntar algunos de ellos:

- Abrir puentes con perspectivas no literalmente personalistas. Es crucial hacerlo para no quedar en la repetición de la repetición. La propaganda reiterativa es útil,



- pero también el encuentro con los hermanos anónimos. Puentes que miren al futuro desde el pasado (profundizar las fuentes personalistas en otras tradiciones, religiones, ciencias, poesía...) a través del presente (con movimientos y militancias de otra índole, en el campo político, económico, evangelizador, sindical...). La revista es un buen medio en este camino.
- Buscar en sus páginas transmitir casos prácticos de modos de vida, personales y comunitarios, que sean luz en la tiniebla del capitalismo y el estatismo. Casos de democracia real, de liberación, de civilización de la austeridad, de economía y vida autogestionarias. En la historia y en la actualidad. Quizá hablamos demasiado de persona y no tanto de comunidad. Y cuando decimos que

al hablar de una se hace referencia a la otra, ¿por qué hacemos menos hincapié en la comunidad, que también lleva implícita a la persona, si lo es de veras?

- Sintetizar profundidad y sencillez. Esta es la más difícil tarea siempre en un movimiento que quiera acercarse a la sociedad y a la vez buscar la verdad. Ni seamos aristócratas elitistas cerrados en nuestra jerga filosófica, ni populistas de lenguaje cercano y menaje nulo. Más bien el camino nos conduce por la pedagogía de grupos, de manera que la gente se acostumbre a manejar conceptos y aventurar praxis. Hay que vivir el personalismo y al mismo tiempo conocerlo. Esa ha de ser una de las fuerzas de *Acontecimiento*.
- Deberíamos, entre todos, realizar una esfuerzo para acercarnos al Evangelio en nuestras páginas. No vendría mal la reflexión en cada número sobre una lectura evangélica. De nuevo aquí haciéndola vida, semilla de utopía.

Espero con estos apuntes ayudar a que *Acontecimiento* siga siendo ese testigo de fe y revolución que para mí al menos ha sido en los últimos años. Paz y libertad a todos, hermanos.

FERNANDO PÉREZ DE BLAS

Desde Noruega

El desván

.....
Esperanza Díaz

Médica

edi@broadpark.no

Como muchas otras cotidianas tareas, la de elegir el sitio en el que vivir muestra algunas de las diferencias culturales entre países a los ojos de un extranjero. A la hora de comprar o vender una casa en Noruega, hay ciertos criterios que todo el mundo conoce y que no son tan evidentes para quien viene de fuera.

Uno de estos criterios es el de tener espacio para guardar cosas. Ya sea en

forma de desván o bodega es imprescindible el poder almacenar lo que en este momento no se utiliza pero que quizá un día pueda usarse para algo, bien seamos nosotros, nuestros hijos o nuestros nietos.

En estos trasteros, más o menos organizados, encontramos bicicletas usadas en diverso estado, ropa pasada de moda, un sinfín de cuerdas, maderas y herramientas para arreglar alguna vez algo que se estropee, armarios que ya no quedan bien con el salón, las maletas de los abuelos, proyectores de diapositivas, chalecos salvavidas, los esquís de esta temporada y los que se usaron por primera vez... En suma, una amalgama de cosas útiles e inútiles sobre las que casi nadie tiene absoluto conocimiento y que, eso sí, tiende siempre a la expansión.

Tengo que reconocer que, quizá porque padezco de alergia al polvo y puesto que a más cosas amontonadas más polvo, mi relación con estos sitios ha sido siempre bastante difícil. En los apartamentos en los que estamos acostumbrados a vivir en Madrid no hay espacios para tanta previsión ni para acumular cosas que quizá algún día puedan servir para algo, pero me temo que no sea sólo esa barrera espacial la que nos hace comportarnos de manera diferente. Porque, ¿quién no guarda, si tiene dónde, en casa de los abuelos por ejemplo, cosas que ahora no usa pero que tal vez un día alguien pueda usar?

El hecho es que las cosas se nos amontonan, y que a más bienestar, más cosas en el montón llenándose de polvo. Ante este hecho me gustaría hacerme, desde este primerísimo mundo, dos preguntas. La primera, más superficial: ¿no sería posible cambiar, sólo un poco, nuestra manera de ver el uso de tantas cosas? Si nos preguntásemos si esto que tengo entre las manos se puede utilizar ahora por alguien, no necesariamente conocido ni cercano ni que me caiga bien. Y darlo gratis. Existen a este propósito en todos los países del primer mundo organizaciones de voluntarios que recogen, ordenan y distribuyen objetos que unos no usan pero otros pueden necesitar. En Noruega la principal es *Fredselsarmeen*, (La armada de salvación), en España diversos grupos que trabajan con drogadictos en rehabilitación o periódicamente en campañas relacionadas con catástrofes, etc. No será por falta de lugares a los que acudir con tanto objeto por lo que los dejamos guardados.

La segunda pregunta implica un poco más de reflexión sobre la propia

vida: ¿por qué tenemos que seguir la moda?, ¿quién decide cuándo nuestras cosas se hacen viejas, el uso o el mercado? En resumen, ¿necesitamos todo lo que tenemos?

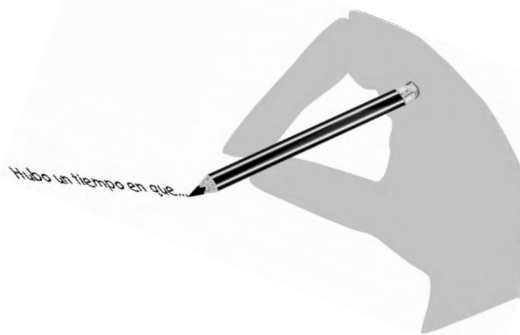
Mi sensación es que en un mundo justo no harían falta desvanes en el sentido en el que aquí se comenta. En un mundo de agrupaciones solidarias¹ no habría, creo yo, tiempo para que las cosas se llenasen de polvo en casas de los unos mientras los otros pasasen necesidad. Porque, aunque nos cueste reconocerlo en el cada día y tengamos mil excusas, es cierto, como reza el título de otro librito de todos conocido, que poseemos lo ajeno cuando poseemos lo superfluo.

Trabajemos personalmente nuestra relación con las propiedades que poseemos de manera que, en lo que de nosotros dependa, el desván no sea una de las prioridades de la casa que nuestros hijos y nietos han de escoger, dondequiera que tengan que hacer la elección.



1. Como describe Julián Abad Marigil en el número 17 de *Sinergia*, por ejemplo.

Retazos de historia



Antonio Serrano González,

Veterano militante anarquista
en Venezuela

Siempre encontraremos en toda historia, antigua o más moderna, un trozo que señale un momento de ese pasado que nos haga sentirnos con razón dentro de este ideario anarquista que hemos tomado como guía y batalla de lucha para lograr un mundo mejor. Ya desde la antigüedad más remota, nos dice Ling Yutang en su libro *La Impotencia de Vivir* que un filósofo chino que vivió cuatro mil años a. C. afirmó: «la obra de Dios no es perfecta porque le hizo estómago al hombre». Esta frase lapidaria fue expresada al comprobar que, en la vida diaria, eran muchos los que tenían que sufrir innumerables miserias por esa razón de la necesidad de lograr el sustento que lo mantendría con vida.

Algo más tarde, en Tebas, hoy Luxor, cuando se construía el templo de Amenofis III, según el profesor inglés J. A. Wilson en su libro *La Cultura Egipcia*, había unas tablillas en donde se nos refiere el primer paro obrero, en razón de no haber recibido el pago correspondiente a dos semanas de trabajo. Un fin de semana no llegó el trigo con el que se pagaban las jornadas de trabajo a aquellos hombres que construían aquella belleza, que aún hoy nos maravilla. A la semana siguiente reemprenden su labor, pero al final no llega el grano, ante lo cual marchan a sus hogares sin el sustento familiar. Al inicio de la semana siguiente se produce un paro general hasta que les sean remunerados los días trabajados. Los jefes de la obra debieron moverse, pues buscaron y hallaron trigo y así continuó el trabajo.

Si este trabajo de investigación se prolongase a todos los pueblos de la tierra, encontraríamos que en la ma-

yoría de ellos, si no en todos, por una u otra causa, han ocurrido motivos como los reseñados.

C. Sánchez Albornoz nos cuenta en su libro *España, un Enigma Histórico* que Miguel Servet, ese aragonés que intervino en las luchas religiosas de su tiempo y que fue condenado a morir en la hoguera por Calvino, en uno de sus escritos llega a decir: «A medida que pase el tiempo, el Estado desaparecerá cuando no haya necesidad de él». Esta breve alusión en el siglo XVI a la desaparición del Estado quiere decir que en aquellos años existían quejas contra él y su razón de ser. Unos trescientos años más tarde, C. Marx en su *Manifiesto* llegará a decir: «cuando la burguesía haya desaparecido, desaparecerá el Estado». En las palabras de Servet hay una algo que mantiene la razón de Estado y de que esa razón haga factible su desaparición. Marx comete, sin embargo, un error de interpretación, él mismo dice «que el socialismo será una realidad, cuando la clase proletaria expropie a la clase poseedora de los medios de productivos, haciendo suyo los medios de producción». Una vez que la clase proletaria tenga en sus manos los medios de producción por la expropiación realizada, el socialismo ha dado por hecho que ya desaparecida la clase burguesa puede lograrse la sociedad sin Estado. Pero en el siglo XX hemos visto un régimen llamado socialista: no había un asomo sobre la desaparición del Estado, lo contrario, cada vez más poder, cada vez más autoridad, más centralismo, el Estado más fuerte.

Los anarquistas creemos en esto: la expropiación de los medios productivos a la clase propietaria nos lleva a un socialismo libertario que haría desaparecer a la burguesía, porque ese acto de expropiación conduce por acción directa a la desaparición del Esta-

do, el cual, al dejar de existir, hará desaparecer todos los privilegios que él ha generado.

Napoleón Bonaparte, a quien el pueblo español combatió con rabia, odio y furia enloquecida, escribía al final de sus días en sus *Memorias de Santa Elena*: «Esta desgraciada guerra [de España] me ha perdido... Pero, de otro modo, ¿podría dejarse abandonada la Península a las maquinaciones de los ingleses, a las intrigas, a la desesperanza, a los pretextos de los Borbones?»

La nación despreciaba a su Gobierno, pedía a grandes gritos una regeneración. Les di una constitución liberal; creí necesario, quizá demasiado precipitado, cambiar su dinastía. Coloqué a un de mis hermanos a su frente; pero fue el único extranjero en medio de ellos. Respeté la integridad de su territorio, su independencia, sus costumbres, el resto de sus leyes. El nuevo monarca entró en la capital no teniendo otros ministros, consejeros y cortesanos que los de la última corte. Mis tropas iban a retirarse: yo cumplía el mayor beneficio que haya sido derramado nunca sobre un pueblo, me dije, y lo digo todavía.

Los mismos españoles, se ha asegurado, lo pensaban en el fondo y no estaban quejosos más que de las formas. Yo esperaba sus bendiciones, pero sucedió algo bien distinto: desdeñaron el interés para no ocuparse más que del agravio; se indignaron ante la idea de la ofensa, se sublevaron a la vista de la fuerza, corrieron a las armas. Los españoles en masa se comportaron como un hombre de honor. Yo no tengo nada que decir ante esto sino que he sido cruelmente castigado, de lo que quizá se lamentarán. ¡Merecían algo mejor!»

Los pretextos de buenas intenciones no sirven para nada, son los hechos concretos, tangibles por reales, lo que

cuenta. Ningún pueblo acepta verse pisado por las botas de un ejército extranjero, que a cualquier cambio se aíra, y puede cambiar la fuerza de sus botas sobre la garganta de la población. Muy posiblemente, ninguna otra cosa hubiese sido peor de lo que vino, aquel cobarde reinado de Fernando VII en donde la Iglesia reinó con un poder absolutista sobre todo y sobre todos. Aquella invasión de los llamados «cien mil hijos de San Luis», aplaudida por la Iglesia, sus curas y sus obispos, que por más de cien años dominaron la vida social, cultural y espiritual de la nación. Fernando VII tiene a su haber también aquellas guerras carlistas que tanta ruina trajeron por aquella torpeza y locura de anular la Ley Sálica para hacer a su hija una Reina mula, como ya fuera su padre un asno Rey.

Alguien con mucho saber, Menéndez y Pelayo (*Sobre la guerra de la Independencia*), nos lo dice así: «Sobre España había pasado un siglo entero de miseria y rebajamiento moral, de despotismo administrativo sin grandeza ni gloria, de impiedad vergonzante, de paces desastrosas, de guerras en provecho de niños de la familia real o de codiciosos vecinos nuestros...

Para que rompiéramos aquel sopor indigno; para que de nuevo resplandeciesen con majestad no usada las condiciones de la raza, aletargadas pero no extintas, por algo peor que la tiranía, por el achatamiento de gobernantes y gobernados; para recobrar, en suma, la conciencia nacional, atrofiada largos días por el fetichismo covachuelista, era preciso que un mar de sangre corriera desde Fuenterrabía hasta el seno gaditano, y que en esas aguas nos regenerásemos, después de abandonados y vencidos por nuestros reyes.»

Ese monstruo de la sapiencia, que no siempre se había expresado tan claro como lo ha hecho aquí —hijo de su tiempo—, vivió encerrado en el labe-



rinto de su catolicismo y no percibió que todos los males que padecía España y sobre todo los españoles, tenían su origen en ese catolicismo chato y corto de vista impuesto por esa Iglesia que solamente quería poder y riqueza.

Pero el cambio profundo de la mentalidad, el despegue de la sumisión tradicional al señor, la actitud de lucha y lucha violenta, contra instituciones sociales, arranca del hecho de que unos hombres hablasen por vez primera a los campesinos andaluces como a otros hombres de su dignidad humana, de la necesidad de reformarse moralmente, de abandonar el vicio, la prostitución, la taberna y el juego, de educarse individual y colectivamente para llegar a ser mejores.

De esta manera, el anarquismo romántico domina en Andalucía durante cuatro decenios. Córdoba acogerá en diciembre de 1872 al congreso obrero que debía convertirse en el primer congreso anarquista del mundo. Luego, a lo largo de 1893, asistimos a los porfiados intentos de federalistas y anarquistas para proclamar el Cantón andaluz. Sevilla, Málaga, Granada, Cádiz y Jerez se declararon cantones independientes y sus medidas legislativas fueron de marcada tendencia colectivista en relación con la propiedad de la tierra. El federalismo andaluz sucumbió ante las fuerzas del gobierno de la República, acaudilladas por militares monárquicos o monar-

quizantes. Pero subsistió en forma de sociedades secretas, que evolucionaron en sentido cada día más radical. Desde 1874 el campo de Andalucía vivió una época de inseguridad, con incendio de cosechas, destrucción de vides y otros atentados a la propiedad. En este clima se fraguó la asociación denominada «Mano Negra», a la que se atribuyeron una serie de crímenes de culminaron en 1882.

VICENS VIVES
Historia de España

Para nada se menciona la tremenda represión ejercida por la policía rural ni la de la guardia civil, que segaba vidas como la peste. Más tarde se supo que esos hechos eran amañados por las propias policías para sembrar el terror.

Todos estos retazos que van avalados por la firma de sus autores son tomados del libro *España en llamas, 1936* de Bernardo Gil Muguerza, que muy tardío ha llegado a mi poder sobre la guerra incivil que se nos impuso al pueblo español, por unos militares aliados con la Iglesia, con los amos de las finanzas y los amos de las tierras contra el pueblo trabajador que estaba cansado de ese odioso «orden» establecido que sólo proporcionaba hambre y miseria a los desposeídos. Ya el Cardenal Tarancón, en nombre de la asamblea episcopal, pedía perdón «porque la Iglesia tuvo momentos en que se puso de parte de unos y en contra de otros». Aunque el reproche fue tardío, Carrero Blanco respondió diciéndole que el gobierno le había dado a la Iglesia muchos millones de pesetas para sus obras sociales y evangélicas. Quiso decir que «la ayuda de la Iglesia a la causa de Franco fue largamente pagada por éste y que la Iglesia recibió en su momento con beneplácito».

Economía y participación

Apuntes de las reuniones del Seminario de Participación Social del Instituto Social del Trabajo ISO (Valencia)

ISO (Instituto Social Obrero)

Valencia

iso@isotrabajo.org

Participación: ¿en qué?

¿En qué queremos participar? Podríamos preguntarnos ¿para qué participar? Y ¿cómo participar? Cada persona desea ser dueña de su propia vida y debe tener la posibilidad de participar en aquellas decisiones que afectan a su vida; el cómo creemos que rebasa el marco de este trabajo, depende de la experiencia de cada grupo y, en todo caso, se hace camino al andar.

La Declaración de los Derechos del Hombre, de la Organización de las Naciones Unidas, da por supuesto que la esclavitud se ha abolido. Hasta qué punto puede ser esto cierto, cuando el poder económico está concentrado en muy pocas manos, es algo dudoso.

Históricamente la participación se ha planteado como un problema de participación en la propiedad, inicialmente propiedad de la tierra. Esto derivaba de la constatación de que el poder, en muchas de las situaciones en las que un reducido grupo de la población lo detentaba de forma abusiva, estaba ligado a formas de propiedad. Por ello muchos intentos reformistas han pretendido o abolir ésta, la propiedad la detentaría la sociedad y en su representación el estado, o distribuirlo lo más posible. La Iglesia Católica ha defendido la generalización de la propiedad privada.

El resultado de la llamada economía planificada, la de los sistemas comunistas donde la organización del partido, o del estado, gobernaba el sistema económico sin participación del resto de la población, aunque se hacía en su nombre, es conocido, y existen análisis del porque de su fracaso en la

bibliografía. Tal como está configurándose actualmente el sistema capitalista, con una concentración creciente de la propiedad, el resultado de la participación será análogo al de la economía planificada; incluso aunque exista una amplia participación de la propiedad a través, por ejemplo, de acciones.

Hemos de reconocer que en nuestras modernas sociedades democráticas se sigue discutiendo en términos de propiedad privada o pública, servicios estatizados o privados, sin considerar el cómo puede incrementarse la participación social.

La participación en la propiedad hizo que se promocionasen las empresas de la llamada economía social: cooperativas, sociedades de trabajadores, participación en el accionariado de la empresa (*Employee Stock Ownership Plan-ESOP*). Es una forma válida para incrementar la participación si efectivamente ésta se ve incrementada. En Valencia tenemos la experiencia de las cooperativas de comercialización citrícola, se ha constatado que su número se ha incrementado a lo largo de este último siglo, cuando existían problemas de mercado, o el agricultor pensaba que el comercio privado actuaba abusivamente; el que no estuvieran mas extendidas, como por ejemplo en el caso de Holanda, aparte de otros problemas se corresponde, según creemos, con problemas de organización de la participación.

El que las empresas de propiedad distribuida, o que pertenecen a los trabajadores, propicien la participación de sus propios trabajadores en las decisiones de la empresa, depende de su organización; en muchos casos la participación es la de los pequeños propietarios del capital de una empresa, en ésta es prácticamente nula.

La experiencia nos dice que no tienen por qué estar unidas la participa-

ción y la propiedad de los bienes de producción. Lo que creemos interesa es la facultad de decidir y elegir en libertad. Por ello hay que abordar la participación en las decisiones económicas que nos conciernen, aunque no participemos de la propiedad.

La participación puede serlo en varios ámbitos; en primer lugar debemos participar de los resultados de la actividad económica: todo el mundo tiene derecho a un nivel de vida digno y a una serie de servicios análogos a los del resto de la población; en segundo lugar existe un derecho a participar, no definimos cómo, en las decisiones sobre la estructura económica que queremos tener y que nos afecta; dentro de este capítulo debe contemplarse las decisiones de aquellos agentes que más influyen en la estructura económica: las grandes corporaciones; y, en tercer lugar, debemos participar en las decisiones que afecten a nuestra vida laboral y al propio desarrollo de nuestro trabajo, entendiéndolo como servicio que damos a la sociedad en contraprestación de lo que ella nos da.

Trataremos primero de la participación en los resultados, en los bienes producidos por el sistema económico, y en segundo lugar la participación, directa o delegada, en las decisiones que configuran el sistema económico.

Vamos a analizar separadamente ambos campos, aunque incidiremos más en el segundo, el de las decisiones, porque en los países de nuestro entorno el primero está más logrado.

Participación en los resultados: economía del bienestar

La participación en los resultados de la economía; el derecho, al menos, a un mínimo vital, mínimo dependiente de cada país, es un derecho reconocido por todos los Estados. No esta re-

conocido que esa distribución no deba presentar grandes diferencias, aunque se admite de forma generalizada que debe existir un cierto grado de igualdad; pero esa igualdad hay que concretarla, porque igualdad en un aspecto puede equivaler a desigualdad en otro.

En algunos estudios económicos se ha visto que una mayor desigualdad económica, unos menores gastos sociales, están correlacionados con una disminución de votantes en las elecciones políticas. (Müller y Stratman, 2003). Es como si los votantes pensarán que el asunto, el gobierno de su sociedad, no fuera con ellos porque siempre es en beneficio de otros. Esto puede representar la antesala de disturbios sociales que dañan a todo el mundo y no solo no benefician a nadie. Muchos economistas están convencidos, hoy día, que una sociedad menos desigual aumenta su cohesión y favorece el desarrollo económico; enunciándolo en sentido contrario diríamos que no hay desarrollo económico en aquellas sociedades con un alto grado de desigualdad.

Esta participación en los resultados, en la riqueza obtenida, debemos considerar que debe extenderse también entre los países; son muchos los programas establecidos para erradicar el hambre y la necesidad en el mundo; pero económicamente nos conviene a todos que las desigualdades entre países disminuyan si no queremos que la intranquilidad aumente.

Aquellos que son excluidos pueden encontrar modos alternativos de respuesta en, por ejemplo, la economía criminal... Pueden alzarse en algunos sitios contra los que excluyen, quizás utilizando como justificación alguna forma de fundamentalismo. (Lyon, 1999).

Muchas veces se contrasta la igualdad de oportunidad con la igualdad

de resultados. Esto plantea la dificultad de que debemos definir qué entendemos por resultados: nivel de ingresos, satisfacción, esperanza de vida, bienestar, etc. (Rómer, 1995).

Participación en las decisiones

Aunque es importante participar en los resultados del sistema económico, ello no es todo. No solo porque estos resultados dependen de la estructura que la sociedad se haya dado, sino también porque hay decisiones económicas de otros agentes que nos pueden afectar.

Esta participación en las decisiones podemos contemplarla en tres campos diferentes. Decisiones respecto a la estructura, o a las normativas que la rigen, en el conjunto de la sociedad. Decisiones particulares tomadas por los agentes económicos que por su dimensión pueden afectarnos, trataremos particularmente de los grandes agentes económicos porque son los que individualmente pueden afectar; la influencia de los pequeños depende más de las normas que rigen la estructura. Finalmente consideraremos las decisiones en o sobre el puesto de trabajo.

Participación en la configuración de la estructura económica

La estructura económica que tenemos es la que la propia sociedad se ha dado a través de sus gobernantes.

Los orígenes de las políticas para fomentar la competencia se basaban no solo en el deseo de promover la eficiencia, sino también en el deseo de evitar la concentración de poder económico que puede corroer los procesos de transparencia y participación. Una parte de la estrategia de cualquier política es limitar las concentraciones de poder económico. (Stiglitz, 1999).

Si el pequeño propietario decide no invertir su dinero, por ejemplo por

falta de confianza en el «sistema económico», y lo mantiene en una cuenta bancaria se le remunerará según las decisiones de los gobernadores de los bancos centrales que las toman en función de los llamados intereses generales.

La OCDE tiene abierta una línea de trabajo sobre gobierno y gestión públicas. En un documento del año 2001 afirma: «Los gobiernos deben invertir suficiente tiempo, recursos y energía para establecer marcos legales, políticos e institucionales desarrollando vías apropiadas y evaluando su propia capacidad para implicar a los ciudadanos en la toma de decisiones sobre las políticas públicas. Medidas mal concebidas o inapropiadas para promover la información, y la participación activa del público pueden dañar las relaciones entre administradores y ciudadanos» (OCDE, 2001). En este párrafo hay dos conclusiones, una que la OCDE cree que la participación es conveniente y la segunda que mal configurada puede ser contraproducente. Recordemos que la misión de la OCDE es la cooperación y el desarrollo económico; cuando habla de medidas lo hace en relación con sus fines.

En la base de toda participación figura la información y la transparencia en la gestión pública. «...los gobiernos deben no solo incrementar la transparencia, sino reconocer que existe el derecho básico 'a saber'. Los ciudadanos tienen el derecho a conocer lo que el gobierno está haciendo y por qué» (Stiglitz, 1999).

Las fases de esta participación pasarían por promover políticas activas de:

- Información; sin una información completa, asequible y clara no puede haber ni consulta, ni participación. Debe ser fácil para todos los ciudadanos conocer las normas que nos rigen en nuestras cuestiones

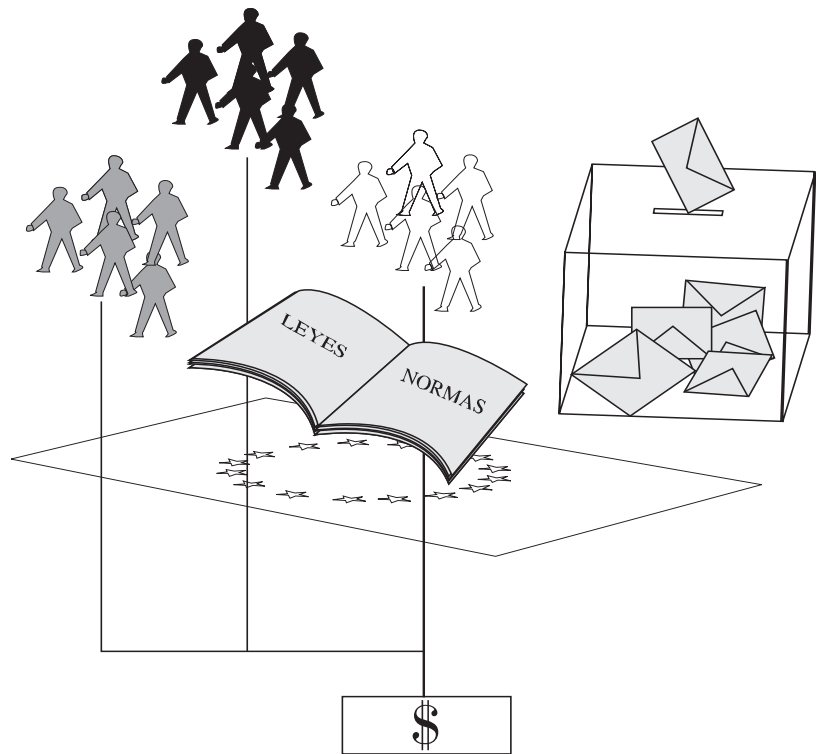
económicas (normas que deben ser sencillas; una legislación complicada favorece solo a los poderosos). Un sistema adecuado de información frena la corrupción, y la corrupción frena el desarrollo económico.

- Consulta a los ciudadanos (no solo en elecciones); conocer la opinión de los ciudadanos, después de una información razonable.
- Participación activa; la participación hay que promoverla a través de conferencias, debates públicos donde la gente pueda intervenir, etc. La OCDE reconoce que hay poca experiencia y que habrá que organizar evaluaciones continuas de los distintos métodos que se vayan ensayando.

Los pronunciamientos, por parte de organismos internacionales y de economistas renombrados que proponen incrementar la participación ciudadana, son debidos a que temen que el desarrollo de nuestras sociedades occidentales, tanto desde el punto de vista económico como social, pueda verse comprometido si se deja en manos de unos pocos, y no existe la adecuada participación de la ciudadanía.

Participación en el control de las grandes corporaciones

En las modernas sociedades capitalistas hay mucha propiedad distribuida entre la población en forma de participaciones, o acciones, en las grandes corporaciones cotizadas en bolsa. Pero se constata que sigue existiendo un pequeño grupo que gobierna, muchas veces sin consultar y en alguna ocasión al margen de las leyes, las grandes corporaciones; incluso aquellas en las que la propiedad está repartida. En la mayor parte de los casos los pequeños accionistas no conocen, por ejemplo, la situación exacta de la so-



ciedad ni la retribución total de los gestores de las mismas. Esto ha dado lugar a fraudes, y escándalos, tanto en nuestro país, como en otros países comenzando por el famoso caso Enron, y sus consecuencias son conocidas.

Las decisiones de las grandes sociedades nos afectan y sobre ellas muchas veces no es fácil tener una voz que se oiga y sea tenida en cuenta. Algunos economistas opinan que la solución a estos problemas pasa por un código penal que sea eficaz y se cumpla; otros creen que es necesaria una mayor implicación de la sociedad pero la evidencia es que si no se establecen cauces legales para la participación de los ciudadanos implicados ésta es frenada por los gestores.

La empresa, a través del mercado, recibe de la sociedad lo que

ésta paga por los bienes o servicios que la empresa le proporciona. Pero la sociedad le entrega algo más, a cambio de lo cual la empresa nada le entrega: un mercado de consumidores, una estructura jurídica que protege sus intereses, trabajadores con instrucción, técnicos y profesionales preparados, paz y seguridad social, servicios públicos de todo orden.

Centro Mexicano
para la Filantropía
<http://www.cemefi.org/>

Además del capital, gestores y los propios trabajadores de las empresas, existen los grupos de interés social: proveedores, consumidores, y otros componentes de la sociedad que son grupos interesados en la buena mar-

cha de la empresa entre otras razones porque pueden verse personalmente afectados.

La OCDE lleva años insistiendo en el tema del gobierno de las grandes corporaciones y en el de la información a la población, tanto de la actuación de las grandes corporaciones como de las de quienes las gobiernan (sus gestores).

En las recomendaciones de la OCDE sobre el gobierno de las sociedades entresacamos los siguientes párrafos:

El marco del gobierno de las sociedades debe reconocer los derechos de los grupos de interés social estipulados por ley y alentar una cooperación activa entre las sociedades y estas entidades en la creación de riqueza, empleo y lograr que las empresas sean financieramente sólidas.

El marco del gobierno de las sociedades debe asegurar que se presenta la información de manera precisa y de modo regular acerca de todas las cuestiones materiales referentes a la sociedad, incluidos los resultados, la situación financiera, la propiedad y el gobierno de la sociedad.

A). La comunicación incluye, aunque no se limita a, una información material sobre:

1. Los resultados financieros y de explotación de la empresa.
2. Los objetivos de la empresa.
3. La participación mayoritaria y los derechos de voto.
4. Los miembros del Consejo y los directivos clave y sus remuneraciones.
5. Los factores de riesgo material previsibles.

6. Las cuestiones materiales referentes a los empleados y otros grupos de interés social.

7. Las estructuras y políticas de gobierno corporativo.»

Participación en las decisiones del puesto de trabajo

La participación de los trabajadores, dentro de la propia empresa donde trabajan, se deriva del hecho de que es el propio trabajador el que mejor conoce su puesto de trabajo y cómo mejorarlo y mejorar los servicios que proporciona.

La participación en la empresa es algo que preocupa a los poderes públicos particularmente en el ámbito de las grandes empresas; en las pequeñas empresas se cree que hay una participación, aunque a veces sea implícita, dado que las relaciones personales son mucho más próximas.

Los empleados y otros grupos de interés social desempeñan una función determinante, contribuyendo al éxito y a los resultados a largo plazo de la sociedad, mientras que los Gobiernos establecen el marco general institucional y legal del gobierno corporativo. La función de cada uno de estos participantes y su interacción varían en gran medida...

OCDE, 1999; P. 13

La Unión Europea dictó una Directiva (2002/14), que los países miembros deberán incorporar a sus legislaciones, que serán obligatorias a partir del 24 de marzo del año 2005. Esta directiva será aplicable a empresas con más de 50 trabajadores, y centros de trabajo con más de 20 trabajadores.

El objetivo de la Directiva es:

1. Reforzar el diálogo social y fomentar relaciones de confianza mutua con el fin de:

- Prevenir riesgos.
- Flexibilizar la organización del trabajo.
- Facilitar acceso a la formación.
- Concienciar a los trabajadores acerca de las necesidades de adaptación.
- Aumentar la disponibilidad de los trabajadores para adoptar medidas y emprender acciones destinadas a reforzar sus posibilidades de empleo.
- Promover la participación de los trabajadores en la marcha y el futuro de la empresa y fortalecer la competitividad de esta.

Esta Directiva establece, en los casos donde se aplica, unos derechos de información y consulta de los trabajadores sobre:

1. Evolución reciente y probable de las actividades de la empresa.
2. Situación, estructura y evolución probable del empleo en la empresa o en el centro de trabajo.
3. Información y consulta sobre decisiones que pudieran provocar cambios sustanciales en cuanto a la organización del trabajo y a los contratos de trabajo.

En una página web de la Unión Europea se dice:

La Comisión de la Unión Europea considera que, para hacer frente a la evolución actual del mercado del empleo, el diálogo social podría ampliarse de diversas maneras. A este respecto, presentará propuestas para:

- incitar a los interlocutores sociales en el ámbito europeo a reflexionar sobre los medios de integrar plenamente la búsqueda de condiciones de empleo de calidad, en busca de

una mayor productividad. Tales propuestas tratarían por ejemplo del acceso a la formación continua para todos los trabajadores (incluido el personal de dirección), de nuevos mecanismos que garanticen la participación de los trabajadores y la explotación de todas las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías.

<http://europa.eu.int/scadplus/leg/es/cha/c10112.htm>
(accedido el 23 de febrero de 2003)

A modo de resumen

Citemos unas palabras de Alejandro Llano: «La simplificación que hemos padecido, por inercia de *proyecto moderno*, consiste en intentar apresar la creciente complejidad de una socie-

dad cada vez más diversificada con las redes unívocas del Estado y del mercado. Y, a su vez, sólo un esfuerzo de desburocratización y desmercantilización nos permitirá descubrir que la trama básica de esa sociedad compleja no viene dada por las transacciones de poder o de dinero, sino que emerge de las conexiones interpersonales de la solidaridad».

Estas conexiones interpersonales son las bases de una participación que evite el poder de unos pocos sobre muchos; convencidos además que no existe desarrollo económico sin un desarrollo social y humano que es el que, al fin, importa. Este desarrollo humano no se puede conseguir sin contar con las propias personas en la comunidad en la que viven. Esto es válido en todos los aspectos de la vida social, incluido el del aprovechamiento mejor posible

de los recursos escasos de los que la sociedad dispone.

No hay ninguna teoría económica que esté en contradicción con la idea de una participación si lo que se persigue es el desarrollo de una sociedad más humana, y, en su marco, las empresas en las que se enmarque nuestro trabajo como participación en la construcción de esa sociedad. Si no somos capaces de estructurar esa participación viviremos de los frutos que nos pueda dar una sociedad basada en el interés personal y el egoísmo.

Participación libre, transparente, responsable y solidaria que entre todos debemos ir construyendo. Como la OCDE dice, hay poca experiencia y habrá que organizar evaluaciones continuas de los distintos métodos que se vayan ensayando; pero es un camino hermoso el que conduce al progreso humano de todos.

Notas bibliográficas

- Arnstein, S. R. (1969): *A ladder of citizen participation*. *Journal of the American Institute of Planners*, 35 (4), 216-224.
- Cortina, Adela (1997): *Ciudadanos del mundo; Hacia una teoría de la Ciudadanía*. Alianza Editorial
- Llano, Alejandro: «El demonio es conservador». *Istmo* 238 —Septiembre/Octubre 1998— *Coloquio Milenarismos*
<http://www.istmoenlinea.com.mx/articulos/23805.html> (accedido el 9/9/2003)
- Lyon, David (1999): «El significado cambiante y el valor del trabajo en una globalizada sociedad de la información». *Academia Pontificia de Ciencias Sociales*. Acta 5: *Para reducir el desempleo*.
- Müller, Dennis C. and Thomas Stratmann (forthcoming 2003): «The Economic Effects of Democratic Participation.» *Journal of Public Economics*.
<http://www.gmu.edu/jbc/stratmann/partic4.pdf>.
- OCDE, (1999): *Principios de la OCDE para el gobierno de las sociedades*. <http://www.oecd.org/pdf/M00008000/M00008301.pdf> (accedido el 12/09/2002)
- OCDE, (2001): *Impliquer les citoyens: L'information, la consultation et la participation du public dans le processus de prise de décision*.
<http://www.oecd.org/pdf/M00007000/M00007816.pdf> (accedido el 12/05/2003).
- OCDE, (2003): *Public sector transparency and international investment policy*. <http://www.oecd.org/pdf/M00040000/M00040462.pdf> (accedido el 13/05/2003).
- Recio, Albert (2001): *Dimensiones de la democracia económica (I)*. <http://www.eurosur.org/rebelion/economia/recio110601.htm>. Accedido el 5/04/2003.
- Roemer, John E. (1995): «Equality and responsibility». *Boston Review*. <http://bostonreview.mit.edu/BR20.2/Roemer.html> (accedido 23/4/2003).
- Sen, Amartya (1995): *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza editorial.
- Sen, Amartya (1997): *Bienestar, justicia y mercado*. Introducción de Damián Salcedo. Paidós.
- Sen, Amartya (1999): *Democracy and social justice*. International conference on Democracy, Market Economy and Development on February 26-27, at Hotel Lotte in Seoul. http://www.idep.org/conference/program/participants/Amartya_Sen/Amartya_Sen_e_paper.htm
- Stiglitz, Joseph (2000): *Democratic Development as the Fruits of Labor*, Keynote Address, Industrial Relations Research Association, American Economic Association. Meetings, January, 2000, Boston. <http://www.worldbank.org/knowledge/chiefecon/articles/boston.pdf>
- Stiglitz, Joseph (1999): *Participation and Development. Perspectives from the Comprehensive Development Paradigm*. International Conference on Democracy, Market Economy and Development Seoul, Korea. <http://www.worldbank.org/html/extdr/extme/js-022799/index.htm>.
- Stumo; Michael and Alt. (2000): *A Food and Agricultural Policy for the 21st Century*. OCM (Organisation for Competitive Markets)
<http://www.competitivemarkets.com/library/academic/21stcentury/index.htm> (accedido 10/9/2002)

«A grandes males grandes remedios»

.....
Luis Enrique Hernández

Miembro del Instituto E. Mounier
 Técnico de Cáritas Rioja
 ENDIKAER@terra.es

El pasado día 22 de diciembre, oculta entre el ruido navideño y con el cómplice silencio de un tejido social narcotizado por el consumo, la lotería y otros intereses..., se aprobó la reforma de la Ley de Extranjería, que supondrá en los próximos meses una vuelta más en el potro donde se torturan los derechos humanos de las personas de otros países, que pretenden buscar nuevos horizontes de esperanza y algo de dignidad en nuestra querida España.

Una Ley restrictiva donde la haya, injusta e inhumana, que irá construyendo progresivamente un «apartheid» legal entre los inmigrantes que sobrevivan a este nuevo envite de la justicia española. Una ley que se titula a sí misma como de *regularización de la inmigración y de la integración de los inmigrantes en España* pero que se manifiesta en sus artículos como éticamente obscena, políticamente peligrosa y jurídicamente inadmisibile.

Al parecer, esto es todo lo que da de sí la capacidad de respuesta de nuestro país y de las sociedades desarrolladas europeas y modernas en general, al grave problema de la inmigración.

Una respuesta policial a un problema sociopolítico, económico y humano, es una grave equivocación, que traerá sus consecuencias.

Cualquier tipo de análisis de los actuales fenómenos migratorios y cualquier tipo de intervención que pretenda encaminarse hacia una solución eficaz del problema de la inmigración, *deberá abordar necesariamente las causas* que originan la inmigración, y los motivos que la impulsan y fomen-



Ilustración de Juan Romay

tan. Cualquier tipo de estrategia que solo atienda a los efectos, a la problemática concreta que nos afecta directamente a nuestros pequeños intereses burgueses de sociedad desarrollada, sin tener en cuenta el planteamiento global que produce la inmigración, está condenada al fracaso. Estaríamos analizando la punta del iceberg, sería como curar un tumor, aplicando pomada al sarpullido que produce.

El planteamiento de fondo en la inmigración es que debido al inhumano sistema neoliberal, *3/4 partes de la humanidad padecen hambre y miseria.*

Las políticas colonialistas y las hipócritas ayudas al desarrollo llevadas a cabo durante décadas, que se han terminado por convertir en hipotecas para los países empobrecidos, han ido consolidando una endémica deuda externa, que ha obligado a los países

empobrecidos a arrodillarse ante los intereses de los países ricos. Los necesitamos para financiar nuestro desenfrenado y egoísta desarrollo. Necesitamos sus materias primas a bajo precio, necesitamos su mano de obra barata, para rentabilizar nuestros costes de producción... Realmente no nos interesa eliminar la pobreza y sumisión en el mundo porque, aunque sea posible y aunque tengamos la obligación moral de hacerlo, necesitamos mantener ese desequilibrio mundial para fundamentar nuestro desarrollo.

Empobrecidos no pobres

A estas alturas de la Historia, todos sabemos los métodos explotadores utilizados por los países ricos para establecer esa relación de esclavitud con los países del tercer mundo. Conocemos cómo se produjeron, los intereses abusivos que se implantaron y la bomba de relojería que contenían las falsas ayudas ofrecidas. Nuestros intereses estaban puestos en sus materias primas, porque en el fondo, paradójicamente, los países pobres son los más ricos de la tierra. No existen minas de oro o diamantes en la Castellana de Madrid, ni pozos de petróleo debajo de la Torre Eiffel.

Este desarrollo que estamos llevando a cabo los países ricos lo hacemos gracias a las riquezas que poseen los pobres, de las cuales nos hemos apoderado.

La deuda externa de los ricos

Mucho se ha hablado de la deuda externa que tienen los países empobrecidos con los países desarrollados, pero muy pocas veces se habla de esa deuda impagada de los países desarrollados con los países pobres, cuando nuestra riqueza realmente les per-

tenece. Atendiendo a esta evidencia, los países más ricos de la tierra, los G-8, elaboraron un plan que permitiera, al menos, eliminar el hambre y la pobreza endémica en los países más pobres del mundo, para el 2015. Es posible hacerlo. Técnicamente podemos. Moralmente se lo debemos. Sin embargo en la cumbre destinada a hacer realidad estos objetivos y elaborar los presupuestos, todo se vino abajo. En el fondo nadie quería cumplir con esa deuda, que además sabemos que nadie se la va a reclamar.

No podemos exigir sin cumplir

Si nuestra actitud como poderosos es la prepotencia, es la explotación, el abuso con los más débiles, si no reconocemos la problemática producida en los países empobrecidos con nuestro comportamiento, si les robamos y no pagamos lo que les debemos... *no podemos esperar que esta actitud genere paz social.*

Mientras no eliminemos el problema de pobreza que produce la inmigración, seguiremos teniendo inmigrantes aunque no les queramos ver, aunque no les reconozcamos sus derechos como personas. Por tanto *habrá que reconsiderar nuestra mirada al tercer mundo con criterios de justicia y devolverles lo que les pertenece.* Mientras no se recupere esta actitud, no tendremos fuerza moral para impedir que ningún inmigrante viva en nuestro país, porque en justicia, vienen a reclamar lo que es suyo.

Integración social

Todo hace pensar que el panorama de nuestras sociedades desarrolladas del siglo XXI va ser el de una sociedad mestiza en la que los inmigrantes van a seguir incorporándose a nuestras comunidades y con el tiempo van a

asentarse y a pertenecer con plenos derechos a nuestra sociedad.

Es necesario afrontar esta realidad inevitable con perspectiva y coherencia desde ahora, porque en la medida que la tengamos en cuenta, estableceremos una serie de mecanismos sociales: *recursos, servicios, leyes, derechos, sanidad, trabajo, educación...* que permitirán su incorporación de forma paulatina, organizada, positiva y gratificante para todos, de estas personas de diferentes idiomas, culturas y religiones, a las nuestras.

Si rechazamos esta realidad inminente, no estaremos creando procesos de ensamblaje, sino que animaremos y estimularemos actitudes traumáticas, de rechazo de miedo, xenofobias... (nos quitan el trabajo, nos van a echar, son un peligro...) les veremos más como una amenaza que como una riqueza.

Es difícil plantear programas de integración social, como pretende eufemísticamente la administración, si a los extranjeros no se les reconoce los mismos derechos que a otras personas, si desde la prensa se intoxica a la opinión pública para encontrar apoyos populares a las reformas restrictivas de la ley, si vamos creando pequeños «apartheids» legales, con leyes que legitiman la discriminación y la desigualdad.

De la adecuada gestión de esa convivencia dependerán las futuras sociedades que formemos, integradas o atomizadas en guetos, sociedades cohesionadas o divididas en grupos resignados a coexistir en tensión permanente y en equilibrio inestable.

Si queremos construir una sociedad con futuro, necesitamos construir ciudadanía en pie de igualdad, necesitamos un proyecto de convivencia mínimamente compartido, un pacto de derechos y de deberes concebido entre todos y asumido por todos.

El bicentenario de Kant

.....
Salvador María Lozada

Abogado
 Argentina

Beati pacifici, quoniam filii Dei
 vocabuntur.

MT. V, 9.

No es bueno estar ausente en el homenaje al autor de las dos *Críticas*, *La Paz Perpetua* y *La Metafísica de la Moral* a los 200 años de su muerte. La consideración de su filosofía jurídica y política alcanza a diversos ámbitos que no han podido escapar a sus enseñanzas: la teoría general del derecho, la teoría política, aun los derechos internacional y constitucional, entre otros. Alguna vez se me ha ocurrido que el centro geográfico de ese homenaje, ocasión para ahondar en la contribución de Kant en el progreso de la cultura humana, debiera estar en el Japón. Con un cierto orientalismo se lo podría poner bajo el título: «Los frutos de la razón práctica en el huerto del derecho y la filosofía política». No tiene Kant razón para ser celebrado en su Prusia natal. Königsberg no es ya una ciudad alemana. Incluso su nombre, Königsberg, está ausente del mapa de Europa. La rusa Kaliningrado no tiene conexión con el creador del «imperativo categórico». Lo cual, es claro, en nada disminuye la extrema importancia de la presencia germánica en el homenaje intelectual merecido y debido. Explica, sin embargo, por qué Alemania no es necesariamente el lugar para esa celebración bisecular. En cambio, parece legítimo proponer al país mencionado que cuenta con una impresionante tradición de estudios germánicos, por lo menos desde la época Meiji.¹

Tiene el Japón, sobre todo, una gran condición de pertinencia. El opúsculo *La Paz Perpetua* resume uno de los aspectos principales de contribución kantiana al derecho y a la ciencia política. Tiene así elocuente simbolismo que sea Hiroshima, la ciudad internacional de la paz, la sede de ese acontecimiento. Es una buena indicación de cuán lejos los humanos tienden a llegar en el abandono de la paz. Algo que Kant en cierta manera previó. Tuvo una visión del apocalipsis



nuclear que las bombas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki han anticipado: «...una guerra de exterminio, donde el proceso de aniquilamiento golpearía a las dos partes al mismo tiempo de igual modo, y realizaría la Paz Perpetua sólo en el cementerio de la raza humana».

En la asociación internacional de derecho constitucional, que no debería sentirse ajena a este bicentenario, lo he propuesto. Nuestra disciplina resulta comprometida desde que las ideas de Kant incluyen a las constituciones como piedras angulares de su

estructura pacifista. Las normas fundamentales eran, en ese enfoque, la expresión de la racionalidad dentro del Estado, un ancla a través de la cual cada Estado debiera permanecer retenido en esa racionalidad. Y el proceso hacia la paz universal debía ser un camino de creciente racionalidad en la conducta externa de cada Estado respecto de los otros iguales. Y así, la paz y el derecho convergirían como humanización de la naturaleza humana. Si, conforme al concepto aristotélico, la razón aparece como diferencia específica del hombre respecto del mundo animal, el incremento de la razón a través de la expansión de la racionalidad en la conducta externa de los Estados produciría, sin duda, una perspectiva desde la cual los humanos se desarrollarían más efectivamente como humanos. De este modo, para decirlo con palabras de Kant en *La Metafísica de la Moral* (núm. 61), «...el arreglo de sus diferencias por la manera civil del proceso, y no por los medios bárbaros de la guerra, se puede realizar», para prevenir «verse uno mismo... degradado como los animales inferiores al nivel de los juegos mecánicos de la Naturaleza».

El mundo está todavía tratando de aproximarse, penosamente como se ve, a la paz perpetua. No es ésta la razón menor para que el fin de la vida de Kant aparezca con tanta significación en los años primeros del xx. Después de las dos grandes guerras del siglo pasado, y sobre todo del holocausto nuclear de Hiroshima y Nagasaki, que Kant hubiera calificado como «bellum internecinum», el librito *Sobre la paz perpetua* sorprende con anticipaciones de los males de nuestro

1. Muestra de esa afinidad con los estudios y el pensamiento alemanes, por ejemplo, es el hecho de ser la influencia de Karl Jaspers en el Japón la más fuerte e importante del mundo. Ya en vida del profesor de Heidelberg se fundó la Sociedad Jaspers de Tokio, y el japonés encabeza la serie de idiomas a los que las obras de este pensador han sido traducidas.

tiempo. Por ejemplo, la guerra fría, una paz en versión deteriorada y sus siniestras consecuencias: el enorme e insidioso aparato de lo que con abuso y perversidad se suele llamar «inteligencia». Ella viene unida a la inmoralidad de espiar y llevar adelante actividades clandestinas en los otros Estados, especialmente, claro está, en los más débiles. También a la irrefrenable tendencia al terrorismo de Estado, no terrorismo al por menor, sino terrorismo al por mayor, éste último llamado «represalia» y no terrorismo por el circo mediático, como con justicia y coraje ha establecido y denunciado el notable Noam Chomsky. Decía Kant: «...esos actos infernales (asesinos, envenenadores, el uso de la traición, el espionaje) ya viles en sí mismos, al ser puestos en circulación, no quedan confinados a la esfera de la guerra...vicios tales, una vez estimulados, no están en la naturaleza de las cosas que se los pueda detener y son llevados al estado de paz, donde su presencia es enteramente destructiva del propósito del Estado en cuestión». Algo sabemos de esto los argentinos de las últimas décadas.

Era evidente para él la intrínseca maldad del armamentismo y el militarismo: «... (los ejércitos permanentes) están siempre amenazando a los otros Estados con la guerra con el sólo aparecer en constante preparación para el combate. Ellos incitan a los varios Estados a superarse unos a los otros en el número de soldados y a sus miembros no se les puede fijar límite. Con las sumas dedicadas a ese propósito, la paz resulta aún más opresiva que una corta guerra, y los ejércitos permanentes son en sí mismos las causas de guerras de agresión, ejecutadas para liberarse de esa carga».

Kant previó asimismo otro asunto de nuestros días, la deuda externa como consecuencia de la carrera ar-

mamentista: «...Esta ingeniosa invención (el crédito) de los comerciantes del presente siglo es, en otras palabras, un tesoro para llevar adelante guerras que pueden exceder el tesoro de todos los otros Estados juntos... La facilidad con que la guerra puede ser hecha, acoplada a la inclinación que parece estar implantada en la naturaleza humana es un gran obstáculo en el camino de la paz posible».

Tal vez el aspecto de más relevancia, con todo, resida en la insistencia kantiana en el consentimiento del afectado por la guerra para combatir en ella: «Si, como debe ser bajo esta constitución (republicana), cada uno de ellos es requerido acerca de si habrá o no guerra, nada es más natural que sopesen el punto muy bien, antes de emprender tan mal negocio. Porque decretando la guerra, de necesidad están resolviendo atraer las miserias de la guerra a su país. Esto implica: deben luchar ellos mismos; deben solventar con su propiedad el costo de la guerra; deben esforzarse en reconstruir la devastación que deja atrás la guerra; y finalmente, deben aceptar el peso de la deuda que amarga aun la paz misma, lo cual nunca podrán ponerlo en la cuenta de nuevas guerras siempre pendientes».

Sobrestimaba, sin embargo, la eficacia del valor formal de la constitución republicana para evitar las guerras. Ella consistía para Kant en la mera separación de los poderes ejecutivo y legislativo. No pudo prestar atención suficiente a hechos con los cuales hoy estamos familiarizados. Por un lado, que los legisladores que eventualmente pueden resolver la guerra no son quienes las combaten ni mueren en ellas. Por otro, que la clase política frecuentemente encuentra modos de excluirse de la guerra, como ha ocurrido en los Estados Unidos con el vicepresidente Quayle, y los

presidentes Clinton y Bush (h) en la de Vietnam.

En esto, precisamente, como en algunos otros aspectos, las siguientes generaciones debieron y deben avanzar en el sendero abierto por Kant. Deben apoyarse no sólo en la constitución formal y en las solas normas sino en una implementación cultural y política más amplia de la idea básica según la cual nadie que no consienta la guerra debe combatirla o sufrir sus consecuencias. Esto implica neutralizar las manipulaciones de la opinión pública por el circo mediático, develar las operaciones de la propaganda belicista, dejar al descubierto las falacias de la «ingeniería del consentimiento», denunciar las presiones del establecimiento militar-industrial y de los traficantes de armamentos, conjurar el seudopatriotismo, la demagogia y el oportunismo político con una cultura de la paz en cuyo núcleo mismo esté el principio de la solución pacífica de los conflictos internacionales. También importa prevenir el uso de la técnica del hecho consumado, en el manejo de la cual las poblaciones de los Estados se encuentran afectados por guerras que no tuvieron ni el tiempo ni la posibilidad de considerar con reflexión política, discusión y debate. Tal fueron los casos de conflictos tan diferentes como el de las Malvinas y la guerra de Vietnam.

Probablemente Kant fue el único, o a lo sumo uno de los muy pocos, pensadores del iluminismo, que se manifestó como un militante anti-imperialista. No tienen, por eso, poca significación sus observaciones sobre el imperialismo y el colonialismo de fines del siglo XVIII. Esos males se proyectan hoy bajo la forma de inaceptables hegemonías globales. Y deciden guerras como la del Golfo Pérsico y la invasión ilegal a Irak, distantes pero distintamente enraizada en el diseño

caprichoso del mapa de la región, trazado hacia el colapso del imperio otomano con obvios designios imperialistas, que la importancia ulterior del petróleo potenció inmensamente. Los efectos también se reconocen en la prepotencia de las grandes potencias, sistemáticas violadoras de los principios de no intervención y de autodeterminación de los Estados más débiles en la comunidad internacional. La condena de La Paz Perpetua conserva actualidad y congruencia: «Si uno compara esto (la humanidad aproximada a una constitución cosmopolita) con la conducta inhospitalaria de los estados civilizados, primariamente comerciales, de nuestro continente, uno se horroriza por la injusticia que cometen en sus visitas a los pueblos y países extraños, desde que el visitar aparece como sinónimo del conquistar. América, los países negros, las Molucas, el Cabo, etc., allí descubren lo que les parece perteneciente a nadie, porque los nativos son totalmente ignorados. En la India bajo el pretexto de establecer meros centros comerciales, introdujeron una soldadesca extranjera y con ello unas extensas guerras, rebeliones, traiciones y la entera letanía de los males que son el peso de la humanidad...»

Para los pueblos del Tercer Mundo, particularmente para las jóvenes repúblicas del África, el pensamiento de Kant tiene una marcada significación... Contestando a los escépticos de su tiempo que veían en la deriva-

ción demencial al terror de la Revolución francesa una prueba de la inmadurez de las masas para la libertad, como los escépticos de nuestros días ven lo mismo en las recientes y terribles guerras genocidas de Ruanda y



Ilustración de Juan Romay

el Congo, el filósofo decía: «Si uno acepta esa premisa, la libertad nunca será alcanzada; porque uno no llega a la madurez para la libertad sin haber ya adquirido ésta última; uno debe ser libre para aprender a hacer uso de sus propios poderes libre y útilmente. Los primeros intentos serán seguramente brutales y conducirán a un estado de cosas más penoso y peligroso que la condición ante-

rior, bajo la dominación y con ello la protección de una autoridad exterior. Sin embargo, uno alcanza la razón sólo a través de la propia experiencia y uno debe ser libre para poder practicarla... Aceptar el principio según el cual la libertad no es merecida por aquellos bajo nuestro control y de tener el derecho a rehusársela indefinidamente, es una violación de los derechos de Dios mismo, que ha creado al hombre para ser libre».²

Su fe en la libertad era confianza en la capacidad de la persona humana para superar su propia negatividad. La celebración de su bicentenario debe ser la ocasión para reafirmar esa confianza en el hombre y la libertad humana. También la rememoración de Kant a 200 años de su muerte debe ser la oportunidad para pensar de nuevo en la responsabilidad intelectual y los deberes de la razón, en la primera década del siglo XXI, después de la Guerra Fría y de la ilusión —sólo la ilusión, como bien se sabe— de un tiempo en el cual los ingentes recursos económicos de la guerra iban a ser empleados para combatir el hambre, las desigualdades, la enfermedad y el analfabetismo en el mundo.

En agosto de 1997, el alcalde o prefecto de Hiroshima, Takashi Hiraoka, produjo una Declaración por la Paz en la que citaba la constitución de UNESCO: «Desde que la guerra empieza en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres que las defensas de la paz deben ser construidas». De esto trata la razón práctica de Kant aplicada al orbe jurídico y político, y de esto debe tratar la celebración de su bicentenario.

2. Citado por Noam Chomsky, «Language and Freedom», *The Chomsky Reader*, pag. 144.

Acercamiento al teatro de Antonio Buero Vallejo

.....
José Luis Loriente Pardillo

Miembro del Instituto E. Mounier
 joselorientefilos@hotmail.com

*Para Ana María Leyra,
 con afecto.*

Introducción

En *Acontecimiento* no solemos ocuparnos de la literatura y de sus autores. Ciertamente filosófico-político se nota en ello. Sin embargo, el caso de Antonio Buero Vallejo (1916-2000) no puede ser ignorado aquí por sus múltiples afinidades humanas con nosotros. Es cierta aquella afirmación ya repetida por nosotros muchas veces: «Hay muchos seres humanos que son personalistas comunitarios sin saberlo». Realmente nada hemos añadido a lo humano, por esto tenemos tantos personajes afines (santos, anarquistas, políticos, teólogos, poetas...). Los personalistas nos hemos apropiado como verdad vital intuiciones compartidas por muchos. Eso sí, las hemos dado una forma reflexiva concreta y singular. Pero estas afirmaciones, lejos de ser causa de ignorancia recíproca, nos sirven de acicate para acercarnos a otros que han caminado por sendas cercanas a las nuestras. Veamos una confesión del propio Buero sobre su teatro que nos descubre múltiples afinidades:

Lo que mi teatro es, no lo sé; de lo que intenta ser, sí estoy algo mejor enterado. Intenta ser, por lo pronto, un revulsivo. El mundo está lleno de injusticias y de dolor: la vida humana es, casi siempre, frustración. Y aunque ello sea amargo, hay que decirlo. Los hombres, las sociedades, no podrán superar las miserias si

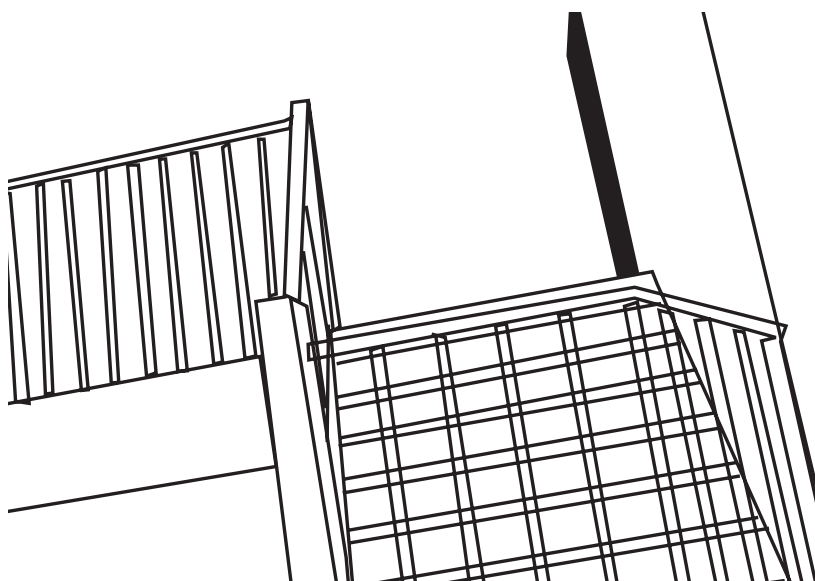


no las tienen muy presentes. Por lo demás, mi teatro no se singulariza al pretenderlo: esa es la pretensión común a todo verdadero dramaturgo. La miseria de los hombres y de la sociedad debe ser enjuiciada críticamente; la grandeza humana que a veces brilla en medio de esa miseria también debe ser mostrada. Considerar nuestros males es preparar bienes en el futuro; escribir obras de intención trágica es votar porque, un día, no haya más tragedias.¹

Panorámica

Dentro del panorama dramático español, A. Buero Vallejo ocupa un lugar preeminente como restaurador de

la tragedia² y reformulador del teatro histórico con vistas a los problemas presentes. En una época en la que a lo más que se llegaba era a reponer e imitar a autores como Benavente o Arniches, y mientras que «una dramaturgia extranjera no siempre conocida en este momento por los autores españoles y apenas por el público va desarrollando importantes conceptos sobre el compromiso humano y social: el existencialismo, como actitud individual y la consideración del destino de los grupos menos afortunados de la sociedad»,³ el teatro del Buero fue una renovación. Podemos decir que este comprometido personaje de la cultura española de la segunda mitad del siglo pasado introdujo la tragedia social en sus obras sin olvidarse del individuo y con alusiones, en todo



momento controladas por la censura, a la situación española que le tocó vivir. Siempre con el interés de que nos reflejásemos en sus dramas, de que nos reconociéramos y nos juzgásemos.

Historia de una escalera, que mereció a Buero el Premio «Lope de Vega» en 1949, es quizá su obra más conocida, aunque no la más valorada por el autor.⁴ El caso es que comporta «la restauración de lo trágico en nuestros escenarios. Con ello, la reaparición en escena de la realidad española, de la vida española —crítica, moralmente entrevista— que durante diez años había brillado por su más completa ausencia de nuestros teatros de postguerra. [...] *Historia de una escalera* era un ‘vamos a hablar en serio’ frente al ‘vamos a contar mentiras’ del teatro cómico de los años inmediatamente anteriores».⁵

Mariano de Paco, uno de los más prestigiosos estudiosos de Buero, nos dice sobre el teatro trágico bueriano: «Su más decidido intento al determinarse a la creación dramática es el de

hacer llegar a la escena un género que refleje los más hondos anhelos e inquietudes del ser humano. En ‘un panorama español soberanamente dificultoso’, la tragedia es un arriesgado y necesario modo de expresión teatral, puesto que ‘la tragedia no sólo puede llegar a promover depuraciones catárticas, que por serlo son ya transformadoras, sino además una crítica inquietante, una ruptura en el sistema de opiniones que hombres y sociedades se forjan para permanecer tranquilos’».⁶

El compromiso ético de Buero no queda en el vacío del activismo, no es una simple militancia de partido clandestino —que ya tendría su valor—, sino que conecta con un sano ideal ilustrado que heredó del ambiente intelectual de sus años de estudio. Buero fue ávido lector del 98 participó también de los años plateados de la cultura española antes de la guerra civil del 36. Estaba convencido de que la cultura tiene algo que decir al hombre y a la sociedad. Podríamos decir, parafraseando *El tragaluz*, que «saber será

siempre para él mejor que ignorar, aún cuando el saber nos traiga nuevas ignorancias». Por esto, Buero no se permite dar soluciones universales y eternas ni tampoco presentar personajes esquemáticos que se dividan en buenos y malos, sino que refleja al ser humano en toda su complejidad.

Algunos componentes del teatro de Buero

Un tratamiento sistemático del teatro bueriano desborda con creces este artículo que pretende ser un recordatorio de esta figura de la cultura española con tan bellas y buenas intuiciones. Pero hay algunos rasgos de su producción que sería conveniente destacar:

- *La primacía del héroe cotidiano*. En sus obras juega un papel fundamental la figura del héroe con gran dimensión moral frente a los que afirman «tiempo de hambre, tiempo de negocios» y «soy duro porque soy eficaz», o «Dios lo ha querido así». Héroe que, no exento de fallos y oscuridades, piensa e imagina otra situación y con su acción abre y desbroza el camino a las nuevas generaciones, porque finalmente «otros lo harán», los que vengan detrás lo gozarán. Los héroes de Buero son hombres de tensión que la contagian, gentes que quieren ver, como el Ignacio de *En la ardiente oscuridad*. Sobre esto merece la pena trasladar aquí uno de sus textos:

¡Los compañeros, y tú con ellos, me interesáis más de lo que crees! Me duele como una mutilación propia vuestra ceguera; ¡me duele, a mí, por todos vosotros! (*Con arrebatos*). ¡Escucha! ¿No te has dado cuenta al pasar por la terraza de que la noche estaba seca y fría? ¿No sabes lo que

eso significa? No lo sabes, claro. Pues eso quiere decir que ahora están brillando las estrellas con todo su esplendor, y que los videntes gozan de la maravilla de su presencia. Esos mundos lejanísimos están ahí, (*Se han acercado al ventanal y toca los cristales.*) tras los cristales, al alcance de nuestra vista..., ¡si la tuviéramos! (*Breve pausa.*) A ti eso no te importa, desdichado. Pues yo las añoro, quisiera contemplarlas; siento gravitar su dulce luz sobre mi rostro, ¡y me parece que casi las veo! (*Vuelto extáticamente hacia el ventanal.* CARLOS *se vuelve un poco, su gestionado a su pesar.*) Bien sé que si gozara de la vista moriría de pesar por no poder alcanzarlas. ¡Pero al menos las vería! Y ninguno de nosotros las ve, Carlos. ¿Y crees malas estas preocupaciones? Tú sabes que no pueden serlo. ¡Es imposible que tú —por poco que sea— no las sientas también!⁷

Personajes no exentos que quijotismo que buscan a su Dulcinea como el David de *El concierto de san Ovidio* («¡Para ella hablo y para ella toco! Y a ella es a quien busco...»). En los dramas históricos puede ser un personaje relevante, pero en el resto de su producción cualquier ser humano con dignidad encarna una tarea y una lucha en la que muestra todo su vigor e integridad moral. «El hombre más oscuro puede mover montañas si lo quiere».⁸

- *Principio de esperanza.* El propio autor nos confiesa: «Se escribe porque se espera, pese a toda duda. Pese a toda duda, creo y espero en el hombre, como espero y creo en otras cosas: en la verdad, en la belleza, en la rectitud, en la libertad. Y

por eso escribo de las pobres y grandes cosas del hombre; hombre yo también de un tiempo oscuro, sujeto a las más graves, pero esperanzadas interrogantes».⁹ Su esperanza es evidentemente problemática como sus obras y sus personajes, es decir, no inmediata, cercana al optimismo trágico de Mounier y a la teología del Reino (aquí ya,

«Pese a toda duda, creo y espero en el hombre, como espero y creo en otras cosas: en la verdad, en la belleza, en la rectitud, en la libertad. Y por eso escribo de las pobres y grandes cosas del hombre; hombre yo también de un tiempo oscuro, sujeto a las más graves, pero esperanzadas interrogantes»

pero todavía no). Sobre la solución nos dice Buero: «el dramaturgo no sabe si eso llegará a suceder, aunque lo espera. Y, como cualquier otro hombre que sea sincero, no tiene en su mano ninguna solución garantizada de los grandes problemas; sólo soluciones probables, hipótesis, anhelos. Su teatro afirmará muchas cosas, pero problematizará muchas otras. Y siempre dejará —como la vida misma— preguntas pendientes».¹⁰ Por esto la esperanza de Buero está abierta siempre al pensamiento y a la utopía. Si nos paramos a pensar no puede ser de otro

modo: ¿adónde han llegado las utopías cerradas?

- *Compromiso con la verdad más allá del realismo y del simbolismo.* Para Buero cualquier ficción envenena y atrapa incluso al victimario. R. Doménech hablando del autor dice: «Nuestra vida es un insoslayable compromiso con la verdad. Mas, para acceder a esa conciencia de nuestra responsabilidad individual y colectiva, es necesario que esa objetivación de la realidad abarque todo problematismo que la realidad contiene. Hemos de ver esa realidad... al trasluz».¹¹ De ahí que el simbolismo sea un componente de su teatro que se funde con el realismo. La dicotomía realismo/simbolismo que algunos críticos le han atribuido «pronto se vio superada por la evidencia de que en todo el teatro bueriano se unen armónicamente, a pesar del realismo que puede predominar en la superficie de algunas de sus obras, los dos elementos, haciendo del caso particular una situación generalizable a cualquier lugar y momento del devenir humano. El propio autor salió pronto al paso de esa división: «En el supuesto de que ambas tendencias [realismo y simbolismo] definiesen mejor que otras los dos polos de mi teatro, los encontraríamos en cada obra bastante más mezcladas de lo que parece. [...] Opino que no hay tal tendencia doble, sino en realidad una sola que a veces se disfraza de realismo y a veces de otras cosas».¹²

Esta fidelidad a la verdad contrasta con el enmascaramiento que la sociedad hace de ella y, por lo tanto, debe conducir a un trabajo iluminista, a abrir ventanas en las mentes de los otros, a denunciar la apariencia que aplasta con su peso la verdad. «La verdad está oculta en el colegio de invidentes, como lo está en



Ilustración de Juan Romay

la corte de *Las Meninas*, en la Fundación que es una cárcel o en la que Alfredo pretende crear en *Música cercana*, sistemas todos de enmascaramiento que los personajes, y, en último término, los espectadores, han de descubrir. Deben desvelar éstos las Fundaciones en las que diariamente se desenvuelven, por-

que las «prisiones» llegan a estar tan llenas de comodidades que dan la sensación de ser 'la libertad misma'. El autor ha resumido en esta tarea su empeño constante en la creación teatral: 'Desde *En la ardiente oscuridad* hasta *La Fundación*, estoy intentando, tal vez quijotesicamente, enfrentarme con mis Instituciones,

con mis Fundaciones, que son también las de todos...'.¹³

- *La integración sueños-acción.* En el agón de los dos personajes principales de cualquier teatro de Buero se observa perfectamente su carácter simbólico. Se nos presenta el soñador y el hombre práctico o de acción, el supuesto libertador y el explotador. Dos actitudes sobre la vida, el que está concienciado de su tarea liberadora para con los demás o, al menos, ha empezado a conmoverse, y el indolente. El primero tiene que aprender del segundo. El que tiene conciencia no se puede quedar en el pensamiento, debe orientarse a la acción, aunque la acción no sea tan pura como se puede pensar. Efectivamente, el compromiso con la verdad nos hacen mirar este tema también desde un punto de vista problemático: no es tan fácil actuar bien, no basta tampoco con contemplar el mundo desde una torre marfil. La injusticia, las guerras y el miedo son causa, precisamente, de que «los activos olvidaban la contemplación; quienes contemplaban no sabían actuar»¹⁴ según los personajes de Buero.
- «*La importancia infinita del caso singular*» y la reciprocidad. En *El tragaluz*, el Padre, figura misteriosa que quizá nos remita a Dios, no deja de preguntar «¿quién es ése?... Yo sí lo sé». Y es que en el teatro de Buero lo individual tiene una importancia que nunca queda anulada por la colectividad, incluso cuando ésta sea sufriente. Todos y cada uno de los otros son motivo de preocupación. Valentín Haüy exclama al final de *El concierto de San Ovidio*: «Es cierto que les estoy abriendo la vida a los niños ciegos que enseño; pero si ahorcaron a uno de aquellos ciegos, ¿quién asume ya esa muerte? ¿Quién lo rescata?».¹⁵

Pero este interés por el otro se ciementa en la reciprocidad. Veamos un diálogo que viene desde el futuro y que nos será familiar a quien estamos acostumbrados a pensar el otro:

ÉL: Pues, en efecto: ¿quién es ése? Es la pregunta que seguimos haciéndonos.

ELLA: La pregunta invadió al fin el planeta en el siglo veintidós.

ÉL: Hemos aprendido de niños la causa: las mentiras y catástrofes de los siglos precedentes la impusieron como una pregunta ineludible. [...]

ELLA: Quizá fueron numerosas [...] las personas que guardaban ya en su corazón la gran pregunta. Pero debieron de ser hombres oscuros, habitantes más o menos alucinados de semisótano o

de otros lugares parecidos. [...] ÉL: Compadecer, uno por uno, a cuantos vivieron, es una tarea imposible, loca. Pero esa tarea es nuestro orgullo. [...] ¿Quién es ése?

ELLA: *Ese eres tú, y tú y tú. Yo soy tú, y tú eres yo. Todos hemos vividos, y viviremos, todas las vidas.*

ÉL: Si todos hubiesen pensado al herir, al atropellar, al torturar, que eran ellos mismos quienes lo padecían, no lo habrían hecho... Pensémoslo así, mientras la verdadera respuesta llega.¹⁶

Tal pasión por el otro nos invita a una tarea inmensa:

ELLA: Debemos, pues, continuar la tarea imposible: rescatar

de la noche, árbol por árbol y rama por rama, el bosque infinito de nuestros hermanos.¹⁷

Invitación no para el teatro, sino para la vida

Después de la lectura de los dramas de Buero queda abierta la invitación a la militancia, como en cualquier texto que nos haga reflexionar. Sabemos de muchas injusticias, su mera mención debería movernos a la acción.

Ante el insulto inferido a aquellos desdichados, comprendí que mi vida tenía un sentido. Yo era un desconocido sin relieve: Valentín Haüy, intérprete de lenguas y amante de la música. Nadie. Pero el hombre más oscuro puede mover montañas si lo quiere.¹⁸

Notas

1. Buero Vallejo, A.: «Acerca de mi teatro» in *Obra Completa*, II, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1994, pág. 458.
2. Es innegable la relación del teatro de Buero con la tragedia clásica. Elementos como la ceguera que se suple con otras virtudes y, evidentemente, el castigo que el público espera son algunos puntos comunes. Incluso en algunas obras hay una influencia estilística. Piénsese, por ejemplo, en *El tragaluz*, en donde las intervenciones de Él y Ella nos remiten a los juicios del coro clásico.
3. Serrano, V.: «Introducción» in *Historia de una escalera*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 2003, pág. 12.
4. «Cuando Buero Vallejo habla, pasado el tiempo, de la pieza deja ver cierto disgusto ante el hecho de que parezca convertido en el signo de toda su producción: «La obra con que me di a conocer fue *Historia de una escalera*, y la resonancia que alcanzó en el ambiente teatral español me convirtió, para los contumaces de la inercia mental, en el autor de ese drama, menos estimable probablemente que otros míos»; y llegó a afirmar en un coloquio: «Es una obra inaguantable, [...] yo abomino de *Historia de una escalera*» (Serrano, V.: «Introducción»... 2003, pág. 10). Él siempre reconoció que era *En la ardiente oscuridad* el embrión de todo su teatro.
5. Doménech, R.: «Introducción» in *El concierto de San Ovidio. El tragaluz*. Ed. Castalia, Madrid, 1971, pág. 15.
6. De Paco, M.: «Introducción» in *En la ardiente oscuridad*. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 2001, págs. 14 y 15.
7. Buero Vallejo, A.: *En la ardiente...* 2001 pág. 112
8. Buero Vallejo, A.: *El concierto...* 1971, pág. 194.
9. Buero Vallejo, A.: «El teatro de Buero Vallejo visto por Buero Vallejo», O. C. II, págs. 411-412.
10. Buero Vallejo, A.: «Acerca de mi teatro» in O. C. II, pág. 458.
11. Doménech, R.: «Introducción» in *El concierto...* 1971, pág. 40.
12. Serrano, V.: *ibid.* pág. 42.
13. De Paco, M.: «Introducción» in *En la ardiente...* 2001, pág. 29.
14. *Ibid.* pág. 308.
15. Buero Vallejo, A.: *El concierto...* 1971, pág. 195.
16. *El tragaluz* in *ibid.* págs. 290-291, los subrayados son míos.
17. *Ibid.* pág. 309.
18. Buero Vallejo, A.: *El concierto...* 1971, pág. 194.

Estimaciones personalistas sobre el individualismo

Fernando Pérez de Blas

Doctor en Filosofía,
miembro del Instituto E. Mounier
fperezdeblas@yahoo.es

Varios modos hay de desembocar en la defensa del individuo, como los encontramos para eliminarlo del mapa. Desbrocemos un poco las veredas. Cuando los pensadores se pusieron a reivindicar la individualidad les movieron causas muy diferentes. Para comenzar, y sin afán exhaustivo, mostremos algunas con ejemplos concretos:

- En la Grecia y Roma clásicas encontramos escuelas que dotan al individuo de una fuerza demoledora que opone resistencia al poder y la norma desde su sola libertad. Así los cínicos (Antístenes, Diógenes) abandonan el nomos y se presentan en la desnudez de la naturaleza (*fisis*) ante la sociedad establecida de su tiempo. Su postura, de una rebeldía poco revolucionaria, supone el acercamiento del hombre al animal. Sin embargo también alzan la bandera de un individuo que no se somete a los poderes demagógicos de la democracia y que prefiere su esfuerzo (*pónos*) solitario o en un grupo minoritario a gozar de los lujos sociales producidos por una sociedad esclavista. Además, y curiosamente, su fe es en un Dios personal, no producto de mitos antropomórficos. El cinismo, por desgracia, fue asumido por el sistema en la sátira literaria y como esperpento social. Ya entonces existía la sociedad del espectáculo, sin duda.
- En el medioevo, donde muchos casos hay de reducir a las personas a la omnipotencia divina o humana (siervos), el individualismo tenía que surgir. Lo hizo por antonomasia en el franciscanismo. Francisco

de Asís iguala a los hombres y a todas las criaturas, dota a la individualidad de un vigor expresado en su desprendimiento del mundo. La mística es otro medio de llegar al mismo fin: hacer del hombre un ente valioso en cuanto capaz de comunicar con Dios, su creador. Desasirse para ser más entidad. También aquí se utilizó este esfuerzo personalizador para cometer o excesos individualistas o para domesticar masas en otro sentido. Por otro lado la Edad Media nos trae una teología del individuo confundido con la persona: Boecio, Tomás de Aquino o Duns Escoto, y sus definiciones de la persona como sustancia sin relación.

- La llegada de la modernidad muestra el genuino individualismo (liberal, burgués), donde la noción de individuo se une directamente a la de propiedad. Tanto tienes, tanto puedes presumir de individualidad. Aunque tengas vicios personales, se convertirán, por la magia del mercado y el contrato social, en virtudes públicas (Mandeville). Herederos de Lutero y su noción de gracia, que a todos irradia, sin esfuerzo ninguno. Solo tendremos que someternos a los príncipes que guardarán que no nos desgraciemos. Y del calvinismo, que exige trabajo para llegar a la salvación personal. Si no te beneficias del trabajo, otros habrá que lo hagan. Tú con tu salvación vas que te has matado. Incluso el bueno de Kant, que tanto escribió sobre la noción de libertad y de persona, acaba con el dichoso pacto social, que remite al derecho y al Estado para justificar la acción de los agentes individuales. ¿Qué decir entonces de Hegel y su Estado como instancia ética? ¿O de Marx, que era ciego para los individuos, simples átomos de una clase social?

Cuando el capitalismo se impone económica y socialmente, utiliza el individualismo a modo de coartada y justificación de su injusticia estructural. En realidad está masificando fuerza de trabajo y dejando al Estado que reduzca los excesos de fuego personal con su fuerza. Curiosamente el sistema liberal elimina al individuo. No hay más que vernos consumir en masa, trabajar en masa, informarnos en masa, rezar en masa. También esta época trae sus dignos rebeldes que pregonan el individuo. Desde el Stirner que se llena la boca de únicos para luego terminar en el caos personal, hasta Thoreau, que sí vivió más coherentemente su individualidad, aun a costa de cierta aristocracia misántropa. Y qué decir de Nietzsche, que de hablar del superhombre rozó la locura y fue bandera de aquellos que negaron al individuo hasta la simple dignidad y la vida. Por otro lado el anarquismo estuvo entre la exaltación del individuo y su sintetización dialéctica en la sociedad. Entre el aparecer libertario de la persona y su reducción al grupo para dotarle de igualdad justicia.

El esfuerzo de síntesis realizado para mostrar el péndulo histórico que gira desde el individuo a la masa nos sirve para resumir los caracteres que el individualismo trae a colación: libertad de la imposición social (normas, leyes, Estado, religión institucionalizada); mostración de rebeldía personal inicial que luego el sistema absorbe; definición de un individuo que no es sino tramoya conceptual de una sistema opresor y el roce en los casos extremos de hipertrofia del factor individual. Por supuesto, en muchos casos se ha asumido la tensión individual inserta en la misma individuali-

dad respecto a la sociedad, el grupo. Una dialéctica que encarna en las normas, leyes, instituciones, estructuras, etc... Esta asunción es muy evidente en los personalismos y tiene una salida más o menos plausible según sean de cuidadosos con el aspecto comunitario. Porque si algo relaciona al personalismo y al individualismo es que el énfasis en la persona (o individuo) olvide la perspectiva convivencial. Y no sólo en cuanto encuentro, amistad, amor, educación, sino sobre todo en la posibilidad de instaurar un orden personalista y comunitario justiciero y libertario, es decir, que sin dejar de lado la dignidad del ente personal, haga justicia a la igualdad de base entre los mismos.

Por ello creemos que los individualismos deben ser estudiados muy de cerca a la hora de fundamentar un personalismo que no derive en ontología, fenomenología o ética del ser personal, solamente, sino que intente determinar los medios para realizar una sociedad de personas, una comunidad de comunidades. El individualismo, por faltarle esa perspectiva comunitaria, cayó en las garras del sistema económico y político. En las ocasiones más sublimes nos sirve para liberarnos de las ataduras del sistema. Pero una vez liberados, como Thoreau en su cabaña, hemos de ocupar la silla de la amistad (eso lo hace a la perfección el personalismo al estudiar el encuentro, el entre, el rostro del otro, etc...) y la de la sociedad, que siempre encontramos llena por la masa, el Estado, el sindicato, el partido... Nociones que han de ser vitalizadas por el personalismo y no ser cogidas al vuelo para ser utilizadas de cualquier manera.

Muchos individualismos son hermanos del personalismo, porque son sensibles a la dignidad que cada uno de nosotros tenemos en cuanto seres dotados de libertad. El problema es



Ilustración de Juan Romay

que difícilmente pueden encender la bombilla de la comunidad. Quizá porque nacen y fenecen en el anonimato de la masa, contra él se levantan y a él desembocan si no están alerta. En ocasiones siento que el personalismo también es asimilable al sistema si no da opciones de vida comunitaria, alternativas al desorden establecido. Ya hemos fundamentado una persona, más rica y más libre que el individuo de los individualismos clásicos, ¿por qué no insistir en beber de las fuentes comunitarias para ofrecer un paradigma de utopía donde exista una persona de personas en forma de co-

munidad justa y libre? Corremos el riesgo, si no asumimos este otro, de marear la perdiz siempre repitiendo persona, persona, persona, sin encontrar un humus social y estructural donde podamos serlo en verdad. Desde luego que en el capitalismo es difícil y de la mano de los Estados, imposible. Si no ofrecemos alternativas, ¿por qué denigrar a los individualistas, que muy nobles los ha habido y nos ofrecen mucho más de lo que parece? ¿acaso no caeremos en las fauces de *totum revolutum* donde la masa es todo y no sólo todos los gatos, sino muchas personas, son pardas?



Oficio de escribir

.....
Jesús

Imdosoc, México
 imdosoc@imdosoc.org.mx

POEMA DONDE RECUERDO
 A MI HERMANO MUERTO

El popocatepetl tiene nieve
 no hay mejor luz que tu voz
 volví a sentir tristeza
 la nieve es caliente
 y el sol es frío

mi hermano Pablo
 es un volcán
 y Juan es una águila que planea
 mírame, yo soy un pino
 todos somos algo en aquel paisaje

¿Dios, padre, me escuchas?

.....
Fernando Pérez de Blas

ENTRE LAS MANOS

Da pena tener solo estas manos,
 Que no se dan a crédito ni a usura,
 Estas solas manos,
 Siempre bebiendo vientos por ser libres,
 Estas manos solas,

Tan necesitadas de barro helado,
 Estas manos,
 Perdidas entre brumas y sueños de hiel,
 Estas manos solas,
 Que quisieran andar veredas por la tormenta,
 Estas solas manos,
 Unidas al orar y desplegadas al abrazar,
 Solo estas manos,
 Nutridas de sangre burbujeante y de amanecer,
 Estas manos,
 Sobrantes de labor y sudores marchitos,
 Estas solas manos,
 Labradores de altares y acequias con alma,
 Estas manos solas,
 Que arrastran tanto y tan poco se quedan.

Da pena que sean ellas solas,
 Sin solaz ni solio,
 Sin voz ni voto.
 Que estén acurrucadas de dolor
 Entre la tierra de mediodía
 Y miren al cielo tristes.
 Que sean ellas solas
 Y estos brazos y estas piernas
 y este cuerpo y estas ideas...
 Que sean el futuro y el pasado
 Y que ahora sean para desasirse
 Y luego para extrañarse.

Da pena que sean mías y no de alba
 Que mira tras el bosque y las oscuras lindes...

Eduardo Martínez

Profesor de Filosofía y miembro de Instituto E. Mounier



Presentación

Acontecimiento cree que puede apoyar de un modo más eficaz a la gente que trabaja en el mundo de la educación mediante un cambio que ahora os presentamos. Se trata de que, en adelante, esta sección cobrará el carácter de un foro en el que se discutirán los más diversos problemas que atañen al desempeño de nuestra labor en el aula. Las temáticas tratarán de ser lo suficientemente concretas, los tratamientos aunarán fundamentación teórica con el señalamiento de vías de aplicación pedagógica.

En algunos momentos la sección os sugerirá tareas para realizar en el aula, en otros veréis cómo trabajan nuestros compañeros en diferentes partes de España y Latinoamérica, siempre trataremos de excitar en nuestros alumnos la vocación a una vida plena y comprometida.



Obviamente, este nuevo sesgo no tendrá contenido sin vuestra colaboración. Como responsable de esta sección os invito a que generemos una comunidad virtual en este rincón de nuestra querida Acontecimiento. Como todo lo comunitario, este empeño nuevo requiere del concurso de todos. Nosotros coordinaremos desde la revista, pero sois vosotros los que debéis llenarla de vida. Espero vuestras preguntas, vuestros problemas, vuestras convocatorias, vuestras experiencias en

tedmartin@terra.es

Para romper el hielo y mostraros la línea de lo que pretendemos, inicio yo el diálogo con un material sobre la dignidad humana. Gracias por vuestro trabajo en esta profesión tan hermosa como exigente.

Los rostros de la dignidad humana en el aula

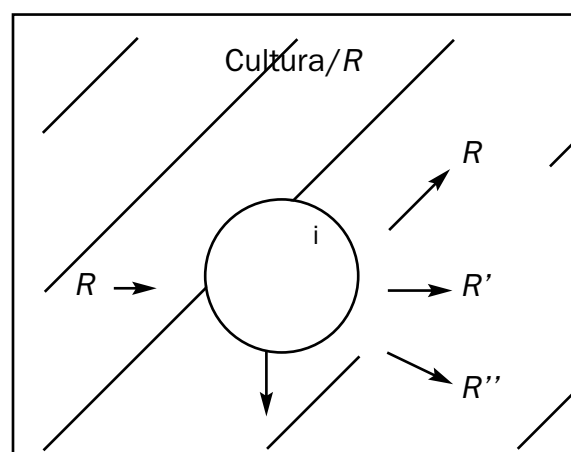
Mucho se ha escrito ya sobre los derechos humanos, mucho hemos dicho a nuestros alumnos sobre el debate intercultural sobre la dignidad humana, sobre los derechos humanos... Hemos repasado documentación de diferentes disciplinas (ética, derecho, historia...) tratando de que los chicos asimilaran los conceptos sin los que no se puede comprender el papel protagonista del ser humano: dignidad, valor, alteridad, fraternidad, solidaridad, diálogo, testimonio, servicio, etc. ¿Hemos hecho suficiente? ¿Queda algo por hacer? Creo que sí.

Estoy convencido de que uno de los elementos más descuidados y al mismo tiempo más importantes a trabajar con los alumnos (¡y trabajar en nosotros mismos!) es la educación de la sensibilidad moral. Como sabéis esto es de central importancia en la formación moral de la persona. Los valores no se captan desde lejos, para apreciar su valía uno debe de ceder a su atracción. Hay que tener paladar para ellos. Pero, como en la cocina, el paladar hay que educarlo. Acto seguido todo sería en vano si no se superara la cobardía que en ocasiones experimentamos ante su nivel de exigencia, si no los interiorizamos y los hacemos virtud (efectividad) en nuestra propia vida.

Esto mismo se persigue con el trabajo que ahora os propongo. Se trata de realizar una actividad teórico-práctica para sensibilizar a los alumnos sobre la dignidad humana plasmada en cada uno de los elementos de convivencia de la escuela: compañeros, profesores, limpieza personal y del centro, participación crítica en la vida de la comunidad educativa, etc. Para ello se os proponen una serie de contenidos y de vías de aplicación pedagógica.

Contenidos

La condición moral de la persona no es, primariamente, un asunto intelectual, sino una tarea a flor de piel. Como el filósofo Xavier Zubiri decía, la diferencia entre los animales y el ser humano no es tener inteligencia o no tenerla, sino una forma radicalmente diferente de inteligir que empieza con una modo totalmente distinto de sentir. Veamos el siguiente esquema:



i: instintos humanos que no determinan sino que sólo condicionan la actuación.

R: realidades que me afectan y acciones que yo «realizo» en el seno de una realidad física (la naturaleza) y una realidad humana (la cultura en la que vivo)

Nuestro objetivo es que los alumnos vivencien los elementos que surgen [↓] de esta especial condición del ser humano, tener instintos que nos entregan casi por completo la tarea de vivir, a saber:

1. *la percepción de la dignidad de los otros y la propia* (en este orden),
2. *la responsabilidad ligada a la libertad* (en este orden),
3. *la confección de un proyecto de vida* (o más modestamente, a la altura de este trabajo concreto, un proyecto de conducta en el centro o en la clase).

Dependiendo de los niveles educativos (yo pienso en el que trabajo: segundo ciclo de la E.S.O. y Bachillerato) estos contenidos se pueden articular de modo diverso,



el material ofrecido es aplicable a otros con una leve reelaboración del profesor.

Desarrollo

1. Percepción de la dignidad del otro y la propia

El ser humano, a diferencia del animal, no sólo percibe estímulos (estados de ánimo placenteros, dolorosos o indiferentes) sino que se percata de que esos estados se los causan realidades independientes de sí mismo. Estas entidades externas cobran, además, diferente tonalidad moral; es decir, no valen lo mismo unas que otras. Durante el desarrollo moral, el niño pasa de sólo percibir a los otros (primeramente borrosamente, luego con precisión sensorial) a saber que esos otros son «míos» (útiles para mí), de ahí a captarlos como «otros que yo» (seres diferenciados), y, por último, a admitirlos como «otros yo» (o sea, como tú personal con el que hacer la vida).

Actividad: Realizar un cuadro en el que repasemos nuestras actitudes en el centro respecto a otros seres humanos. El cuadro se compone de tres columnas

Míos	Otros que yo	Otros yo

en las que listaremos nuestras actitudes cosificadoras e instrumentalizadoras, las meramente cooperativas, o las auténticamente respetuosas y serviciales para con el otro ser humano.

2. Responsabilidad y Libertad

Normalmente disponemos estos términos en orden inverso, pero es preciso resituarse personalistamente el asunto. En la concepción clásica (liberal) el ser humano es un ser libre que a su elección se vincula con otros seres humanos para realizar sus metas. La responsabilidad que le toca es la referente a los compromisos asumidos libremente por él. La proximidad de los otros, tanto física como social, es un elemento subsiguiente y utilitario del individuo.

En el personalismo comunitario pensamos que esta definición antropológica es gravemente errónea. El hombre no llega a ser libre de actuar sin la trama de responsabilidades y compromisos que otros han tramado para él; desde los más inmediatos como los familiares, hasta los sociales. El ser humano recibe de ellos una cultura, un afecto indispensable, unos medios materiales, y sobre todo, unos valores que a modo de ejes (*axis*) harán posible su libertad (sin ellos caería en el vacío existencial o en la apatía) y su desenvolvimiento en un proyecto de vida.

Actividad: Hacer un listado de compromisos que otros han asumido a lo largo de mi vida para conmigo.

2. Proyecto de conducta

El niño va percibiendo progresivamente al otro ser humano, a su prójimo, y en cada paso sólo una leve conciencia de sí mismo (a veces muy violenta y posesiva) le acompaña. La revelación de su auténtica dignidad sólo se da en la medida en que reconoce a los otros y participa con ellos en una obra cooperativa (sociedad, trabajo, ciencia... para nosotros, en clase, en el centro escolar, en el barrio).

Actividad: Se trataría de que los chicos detectaran una necesidad personal o comunitaria en el seno del centro escolar, y que desarrollaran un proyecto para comprometerse durante el horario lectivo a tratar de resolverla, o al menos, a realizar una acción testimonial al respecto. Ej.: Campaña de limpieza del centro: se distribuyen los chicos en comisiones (carteles, material de limpieza, concienciación, etc.) y se va preparando la actividad. La ejecución de la misma se concentrará en quince días en los que brigadas de los cursos comprometidos recorrerán el centro con guantes y bolsas de basura. Se dispondrán papeleras donde no las hubiera y carteles llamativos y creativos donde las había pero pasaban desapercibidas. Por último se realizará un sondeo con los empleados de limpieza sobre la efectividad de la campaña. Todo quedará recogido en un informe que se añadirá a la memoria anual del centro.

Notas bibliográficas

Para lo referente al planteamiento general ver Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, (3 vols.), Alianza Editorial, 1984. Para saber más sobre desarrollo moral ver Kohlberg, L., *Psicología del desarrollo moral*, Desclée de Brouwer, 1992. Para la postura personalista en este tema ver Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, 1993; Buber, M., *Yo y tú*, Caparrós Editores, 1993; y Díaz, C., *El humanismo hebreo de Martín Buber*, Editorial Mounier, 2004.



Sueño primero, resplandor aún.

Marcos Rincón, ofm. B. A. C., Madrid, 2003.

Marcos Rincón nos ha enviado este libro que forma parte de una trilogía compuesta por dos obras más: *El Asombro y la Niebla* y *Certeza*. Lo he leído con verdadera fruición y no me ha costado ningún esfuerzo especial adaptarme a las bellas y emocionadas descripciones espirituales de su poesía sencilla y clara, aunque hable de sueños y nieblas, pues los deshace y aclara con su esperanza cierta. «Y poner a esperar el corazón,/ a cantar lo infalible de su espera,/ su renacer perenne,/ su inmensidad de mar mayor que el mar.»

Ahora bien, si hubiera de elegir dos poemas de este precioso libro, sí tengo mis preferencias: «¡Ojos primeros!» y «Aunque no quisierais...» Me parecen perlas, dos fogonazos del espíritu. Hablemos del primero. La añoranza de aquellos ojos puros, infantiles, le hace decir al poeta: «Quisiera anclar, bañar,/ estos ojos que tanto hirió la niebla,/ que tanto se entregaron a la noche, recobrar los primeros... esos ojos robados a los cielos/ con que el niño nos mira.» Y no los quiere sólo para él, sino para «quien los mire».

Veo en toda la poesía de este libro un apostolado a través de la belleza, de la luz, de la esperanza. Es todo el libro un canto a la esperanza, a ese Dios que nos ama y que esperamos en el sueño y la niebla todavía.

MANUEL BLANCO PARRA

Viaje a la aldea del crimen (Documental de Casas Viejas)

R. J. Sender, Ed. Vosa, Madrid, 2000, 199 pp.

Este es un libro de literatura, no lo negamos. Desde la paradoja inicial sobre el tiempo einsteiniano hasta la rememoración personal e intransferible de los hechos, no hay puramente historia en el sentido oficial. Desgraciadamente en ningún libro de historia hay ciencia. La posmodernidad tiene en buena parte razón al decir que la ciencia es literatura. Claro está que esa tesis no anula el valor a la ciencia, puesto que ¿no es la literatura, en cuanto verdadera literatura, verdad y muy verdad, eminentemente verdadera? ¿No sentimos todos los días la tozuda realidad ante nuestro «desfacer entueritos» igual que Quijote en la clásica narración? El error de la posmodernidad radica en hablar de la metáfora y la literatura en términos de fantasía, cuando son medios de decir la verdad tan válidos como un logaritmo o una fórmula de la física.

Pues bien, este libro es literatura, de la que gusta leer, de alta categoría, sin excesos. Es crónica periodística. Es intrahistoria. Vista por un burgués, sí. Pero un burgués concienciado. Sender fue cenetista, luego comunista y finalmente un espíritu libertario que no aceptó patrones, porque los conocía demasiado cerca. En el libro también hay una biografía y un repaso de su obra.

Miembro de un grupo de esos que se inventan los eruditos y que al mismo tiempo exis-

tió por mera coincidencia (con A. Samblancat, R. Acín, F. Alaiz, G. Bel y otros), en este caso el escritor aragonés repasa las amargas jornadas del 10 al 12 de enero de 1933, durante las que un buen número de jornaleros y pequeños agricultores de la aldea gaditana de Casas Viejas fue masacrado por las fuerzas de orden republicanas. Y hoy que se habla tanto, y tan en vano, de memoria histórica, estos libros deberían ser más conocidos. Porque la memoria histórica no consiste en desenterrar muertos de fosas comunes, ni en visitar la guerra civil encontrando cada uno lo que quiere encontrar, porque una guerra da para todos, sobre todo si son buitres. Reconstruir la historia es buscar la verdad, y la verdad está en el testimonio antes que en los papeles oficiales. Solo sintetizando ambas facetas, algo parecido a la verdad asomará a nuestros ojos. Aquí vemos un testigo, militante y periodista, que reconstruye los hechos desde lo que ha escuchado de unos y otros pasados los hechos. Probablemente si hubiera llegado a quererlos vivir de cerca, en directo como decimos hoy, habría sido una víctima más.

Hoy que altos cargos y no tan altos intentan recuperar la figura de Azaña como político insigne, no está mal oler la carne quemada y los muertos hacinados en una hoguera inquisitorial. Hoy que la República es virgen y mártir de no se sabe qué revolución, no está mal visitar esas chozas heladas y sin más medio de vida

que una escopeta. Hoy que muchos alabamos el papel de los sindicatos revolucionarios, no está mal ver el abandono en que estos pobres anarquistas y cenetistas hambrientos colocan la bandera libertaria y esperan una ayuda que nunca llega. Hoy que se comenta aquello de la democracia como Estado de Derecho, no está mal recordar que el principal derecho es el pan y la ropa de cada día. No es un libro para el optimismo, es desmitificador y esa palabra tan de moda aquí nace de un militante, dolorosa y sangrante, como es la verdad vista de cerca.

Os invito, hermanos, a leer, con gozo estético, con dolor y hasta odio moral, esta crónica de un gobierno revolucionario que, de rodillas ante los caciques y temeroso del pueblo hambriento, masacra a gente inocente, que solo esperaba la revolución como muchos podían creer en la llegada del santo o de la virgen de turno que diera de comer a sus hijos. Y, mientras, nuestros queridos y lisonjeados intelectuales despotricando bellos discursos en el Parlamento y reiterando sucesivas reformas agrarias poco «desfacedoras» del entuerto estructural, de la acumulación originaria que todavía se arrastra.

FERNANDO PÉREZ DE BLAS

fperezdeblas@yahoo.es

Poder político y participación popular

Eugenio del Río, Talasa ediciones, Madrid, 2003, 159 pp.

Complejo, paradójico y ambivalente cuestión la que trata

este libro. Difícil que nos pudiera aportar más soluciones que la salida práctica:

«La vida democrática sólo se puede reforzar con más participación. Pero el problema de la participación tiene algo de enigmático. El problema sólo se puede desentrañar de manera práctica, a través de experiencias variadas» (p. 135)

Obviamente de acuerdo, pero ¿cuáles son los criterios que regirán esas experiencias? Si la democracia directa es imposible, como considera el autor, si el Estado tiene un papel preponderante, si la gente desea poco participar, ¿cómo democratizamos la democracia? Y no es juego de palabras, porque el propio autor ha defendido que la democracia es en buena medida aristocracia, como lo fue desde Grecia (opinión que compartimos, desde luego).

Las cuestiones se ponen sobre la mesa, se plantean con sus pros y sus contras, sin dar una salida clara. No esperamos que en estos campos la verdad sea transparente. Sin embargo para soluciones de evidente línea socialdemócrata tenemos a muchos autores, como los mismos P. Leroux y L. Bernstein que aparecen en las páginas de esta obra. Quizá desilusione no hallar propuestas un poco más novedosas.

No vamos a negar que los Estados tengan una capacidad social importante y ayuden al progreso de los pueblos. ¿A qué precio? Al de un planeta que agoniza, endeudando a otros Estados hasta obligar a sus poblaciones a emigrar, ex-

pulsando luego a los emigrantes, jugando entre ellos a la guerra, utilizando su poder en defensa de oligarquías, instaurando burocracias, frenando las propuestas populares... Sería un largo etcétera. Es muy fácil decir que las sociedades no se mueven por sí solas, que las asociaciones se muestran inoperantes y hacer caso omiso de la gente y sus expresiones colectivas cuando un alto porcentaje se declara contra la guerra de Irak. O desviar la acción popular hacia las ONG y al mismo tiempo ayudar con subvenciones a las que se rigen por los criterios asistencialistas y de mercado que a los Estados interesa. Por estas cosas no convence la posición intermedia del autor. Por supuesto que la delegación en sociedades complejas es necesaria, pero no la dictadura camuflada de democracia, no los Estados militarizados, no la apertura de fronteras para el capital y no para los hombres que lo sustentan con su trabajo.

Habla a favor de la corriente el autor de este libro. Por ejemplo cuando dice que el Estado es la cimentación de la sociedad. ¿No es acaso todo lo contrario? ¿Subsistiría algún Estado sin una sociedad en su base? También está de acuerdo con la moda hablar de espíritu crítico y Eugenio del Río acierta muchas veces al atacar los excesos de la democracia, sin embargo nos siguen faltando propuestas alternativas a su socialdemocracia. Esta ya la hemos probado, todavía nos sabe la boca a su sabor amar-

go y hasta agrio. Y no queremos más.

Por supuesto nosotros sí creemos en la voluntad de participar, aunque sea en minorías; en la democracia directa, aunque tenga que ser semidirecta antes; en el socavamiento de los Estados por parte de las sociedades, aunque sea recordar la historia de David y Goliat. Por todo ello nos unen aspectos con la parte destructiva del libro. Desde luego que no con su aparato de alternativas. ¡Más de lo mismo no, aunque venga enlatado en nuevos soportes o adornado como regalo! Ansiamos influir en el Estado y, si no nos deja, destruirlo.

FERNANDO PÉREZ DE BLAS

fperezdeblas@yahoo.es

La comunicación: revelación de una existencia

M. Jarquín, F. E. M., Madrid, 2003, 176 pp.

Otra joya de la corona en esta colección Persona. Un libro de erudición, poesía, examen de conciencia y análisis psicológico. Un libro bello. Premonitorio de una nueva forma de expresión filosófica, que no se encierra en la lógica racional, sino que acude a la reflexión autobiográfica, a la metáfora, a la poesía. Y sin fragmentar el discurso, sino procurando riqueza de matices. Sucesivos acercamientos al tema del amor y la alteridad, del ego y sus ventanas. Pieza clave de la temática filosófica contemporánea. Y con una veracidad y una fuerza testimonial inigualable, conmovedora.

En nuestro tiempo de terapias para todo y soluciones de manual, aquí M. Jarquín, nos ofrece, como don sagrado, su visión personal de la psicología y la filosofía. Sin querer solucionar nada de una vez por todas, pero abriendo los ojos y el corazón del lector. Se ayuda de maestros bien elegidos. Un psicólogo que sabía sufrir: Jaspers; un poeta de la fe vivida: G. Marcel; un gigante de la filosofía dialógica: M. Buber y un maestro de todos: E. Mounier. Pero no analiza sus obras con el frío cálculo del doctorando o del erudito universitario, sino como experiencias vitales, existenciales en sus indagaciones personales. A estas alturas el que esto suscribe da fe de que es la única manera de leer filosofía sin caer en la pedantería más grosera, egoísta e inútil que conozco. Por eso este libro es fresco rocío y brisa primaveral para mí. Y seguro que para vosotros. Leedlo con pasión, como está escrito.

FERNANDO PÉREZ DE BLAS

fperezdeblas@yahoo.es

Ignacio Ellacuría

José Luis Lorienté Pardillo, Instituto E. Mounier, Madrid, 2004, 112 pp.

¡Qué alegría leer este libro! Cuando lo recibí abandoné mi lectura de los sermones müntzerianos (¡qué cerca y qué lejos está la teología y la vida de Ellacuría y la de Müntzer! Lejos en el tiempo y cerca de Dios y de los oprimidos), y leí sus páginas en una tarde dominical. Desde que José Luis me habló

en Burgos de este libro anhela leerlo. Por supuesto no me ha decepcionado. Trata los temas clave: liberación, historia, acción/contemplación, crítica profética, cristología, opción por los pobres, violencia/amor... que conforman el engranaje primordial de la Teología de la Liberación. Su repaso de la vida y obra de I. Ellacuría es intenso, lleno de aportaciones personales entre líneas y vivido a la vez que escrito. Nada de erudición desencarnada.

Ellacuría, como tantos otros dentro y fuera de la fe y de la Iglesia, es testimonio de vida. No sólo porque murió por su creencia y por los valores inherentes a ella, sino porque vivió coherentemente con una y otros. Siempre definiendo que el martirio (raíz etimológica de testimonio) no es solo el acto de la muerte por una fe, unas ideas, unos valores, etc., es también toda una trayectoria existencial donada a la defensa e instauración en el mundo de esos valores. ¿Acaso la huida del consumismo y del capitalismo, de los puestos en el poder, la reflexión

crítica, la profecía utópica, la oración diaria, la filosofía vivida y escrita son en este hombre menos martirio-testimonio que su propio asesinato?

Igualmente sugiere esta lectura la victoria sobre la muerte y el fracaso que este tipo de testimonios llevan consigo. Estamos acostumbrados a leer la historia como victorias y derrotas, al igual que la vida. Paradójicamente, suele ocurrir que aquello que consideramos victoria (una guerra, unas elecciones, una polémica) es fracaso, porque proviene de la mentira, del engaño, de la demagogia o, lo peor de todo, de la fuerza sin razón ni corazón. Y lo catalogado de fracaso (pobreza, pérdida militar, discurso marginado) suele proponer la vía de otro tipo de éxito. Así ocurre con la Teología de la Liberación. Su relativo fracaso (desde criterios eficacistas) es índice de la derrota que es una victoria por la fuerza y la muerte. Gracias a Dios, ni el don ni la obra de entrega que fueron estas vidas podrán caer a manos de un fúsil, de una Ley o de una moda.

Son Vida por encima del Tiempo y por eso mismo pueden sustanciarse en él. Del mismo modo dieron vida a lo que está por debajo del Tiempo (los pobres, los explotados, los oprimidos) y por eso mismo supieron que la historia oficial es mistificación si olvida la densidad temporal y se rige por flechas y vectores cronológicos sin el calor de las dimensiones de la trascendencia, la utopía, la intrahistoria y la biografía testimonial. Porque no hay solo una geometría que supera el espacio euclidiano, sino también una cronometría que abre la historia a modos de entender el tiempo desconocidos usualmente.

También quiero destacar el concepto de civilización de la pobreza, de la austeridad, porque para mí es la clave para entender la aportación que Ellacuría y tantos otros hacen a una reflexión que conecta con el manido «otro mundo es posible». Austeridad que debemos predicar con el ejemplo, en nuestro consumo responsable por libre y justo. En nuestro dar incluso antes de

que se nos pida. En nuestro colaborar sin esperar precio. Lo valioso no tiene precio. En nuestro amar aun odiando el mal que parece vencer a diario. En fin, en nuestro ser hombres nuevos que no tengan miedo a descender a los infiernos: «A estos que descenden al vientre de la ballena el mundo los tiene por fracasados, cuando son los únicos que triunfan» (p. 107)

Enhorabuena, pues, a José Luis por este su primer libro (no me gusta que se llamen libritos a la colección Sinergia, porque un libro no es tal por su volumen, sino por su valor y significado y porque en un párrafo de un breve folleto puede existir más belleza, verdad y ser que en todo un mamotreto), todo un gran libro, que invito a leer a la gente que ame el testimonio de Dios en la historia, que crea en otro mundo y que quiera aprender a construirlo. Estamos seguros de que José Luis dará frutos que están aquí en semilla. Gracias y ánimos en dosis infinitas.

FERNANDO PÉREZ DE BLAS
fperezdeblas@yahoo.es



Nuevo siglo, viejo cristianismo

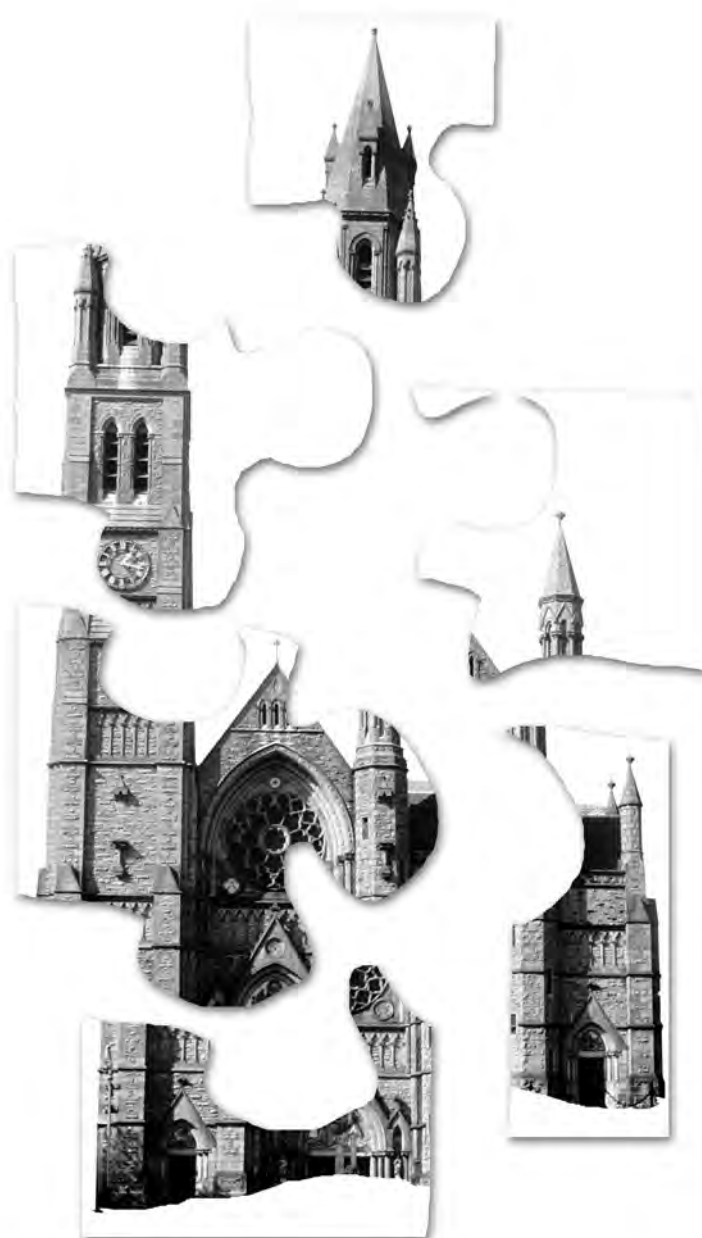
- ☐ Sistema económico y promoción de la justicia
- ☐ Evangelizar lo secular en cuanto secular
- ☐ Iglesia o reino de Dios
- ☐ Laico y laicista, laicidad y laicismo: no sólo cuestión de palabras
- ☐ La eclesialidad, más allá de conservadurismo o de progresismo
- ☐ Laicismo y enseñanza de la religión
- ☐ Memorandum para el nuevo Papa
- ☐ Entrevista a Juan de Dios Martín Velasco

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

Presentación

Ninguna institución como la Iglesia Católica ha sufrido más hemorragias y empobrecimientos en el último cuarto de siglo, quizá como resultado de una progresiva decadencia histórica: en el siglo XVIII la Iglesia pierde a la intelectualidad, en el XIX al movimiento obrero, en el XX a los jóvenes. El siglo XXI decidirá si pierde o no a su mejor bastión, el de la mujer. Ningún ser humano puede negar este diagnóstico breve y conciso. Y para los católicos sumamente doloroso.

Pero esta debilitación ¿permite una vuelta a los orígenes, es para su catarsis y purificación? ¿será beneficiosa para la Iglesia y para toda la humanidad? ¿Habremos olvidado la dimensión apostólica de la Iglesia Católica, adormecidos —como todo el primer mundo— entre los consumos interminables? Esto depende, desde luego, del amor con que amemos a la Iglesia y con la libertad de los hijos de Dios para mejorarla y exigirla incondicionalmente, como el hijo a su madre. Y como el hijo a sí mismo.



Sistema económico y promoción de la justicia

Algunas reflexiones sobre ciertas ideas de S. S. Juan Pablo II en la Encíclica *Centesimus annus*

.....
Antonio Colomer Viadel

Profesor de Derecho Constitucional
(Universidad de Valencia)
.....



En 1991 se cumplía el centenario de la Encíclica *Rerum novarum* del Pontífice León XIII, y S. S. Juan Pablo II decidió declararlo año de la doctrina social de la Iglesia, y el 1 de mayo publicó la Encíclica *Centesimus annus*, para conmemorar tal aniversario.

Hacia dos años que se había derrumbado el Muro de Berlín, la reunificación alemana estaba acordada, en la Polonia natal de nuestro Papa, el sindicato Solidaridad, enarbolando la bandera de la autogestión obrera, era la principal oposición al régimen comunista, la «perestroika», en la Unión Soviética desembocaría, aquel mismo verano en un intento desesperado de golpe de Estado del Partido Comunista, que provocaría al final de año la desintegración política y constitucional de la URSS.

Si tales «acontecimientos» «adelantaban» el fin del siglo xx —como señaló Eric Hobsbawm—, lo cierto es que iban a poner fin a la Guerra Fría y dejaban la escena mundial dominada por el sistema capitalista.

No es de extrañar que en la Encíclica se plantee la pregunta de si este modelo es el que debe proponerse a los países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil (42.1).

En un párrafo anterior se declara «... cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica» (35.4).

Sin desconocer la complejidad de la respuesta, lo cierto es que sólo hubiera podido ser positiva si por capitalismo se entendiera «la libre creación humana en el sector de la economía», aunque quizá sería más apropiado hablar de «economía de mercado» o «economía libre». Me permito apostillar que el mercado es varios miles de años más antiguo que el capitalismo.

La respuesta negativa se basa en el supuesto de entenderlo como un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada de forma estable, en un contexto político que la ponga al servicio de la libertad humana integral...».

En otro lugar la expresión aún es mas rotunda: «...se puede hablar justamente de lucha contra un sistema

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

económico, entendido como método que asegura el predominio absoluto del capital...». No se propone como modelo alternativo el sistema socialista (que de hecho es un capitalismo de Estado), sino *una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación* (35.2).

La lógica del sistema capitalista se manifiesta en dos efectos nefastos que se denuncian en la Encíclica: el consumismo y la alineación.

Sobre el primero se escribe: «... al distinguirse directamente a sus instintos (del hombre), 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 su salud física y espiritual» (...) «Un ejemplo llamativo del consumismo... es la droga» (...) «al explotar la fragilidad de los débiles pretende llenar el vacío espiritual que se ha venido a crear» (36.2 y 3).

Contemplamos la tendencia irresistible a la superproducción, por la lógica del beneficio y el lucro creciente, y a la oferta de objetos de fragilidad calculada, de uso cada vez más breve, y a las enormes campañas para incitar a compras compulsivas, asegurándonos que en el tener y no en el ser encontraremos la felicidad.

Esta neurosis del mundo contemporáneo viene también provocada por otro efecto del sistema que denuncia la Encíclica: la alineación, como inversión entre los medios y los fines. Alineación en el trabajo cuando en vez de que aumente la participación en una auténtica comunidad solidaria se conduce a un aislamiento en un complejo de relaciones exacerbado de competencia y de recíproca exclusión, en la cual es considerado sólo como un medio y no como un fin (41.2 y 3).

En medio de esta miseria psicológica y de este desvío del fin de plenitud humana, descubrimos la existencia de necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas por el mercado y sus mecanismos. Hay bienes que por su naturaleza no deben ser vendidos ni comprados. Existe el riesgo —señala Juan Pablo II— de caer en «la idolatría» del mercado (40.2).

Ahora bien, no quiere decir que la Iglesia tenga un modelo ni alternativa concreta. Su apuesta es más radical: por la dignidad profunda del hombre y su sentido de trascendencia.

Desde una ética del desfallecimiento humano se puede ser comprensivo hacia los esfuerzos limitados por regular las condiciones de trabajo, por humanizarlo...

Desde la «subjetividad de la sociedad» se apuesta por un sistema abierto, por la multiplicación como sujeto de

derechos, entre el Estado omnipotente, por un lado, y el individuo atomizado, por otro.

Este pluralismo comprensivo y tolerante hacia la diversidad de sendas humanizadoras del proyecto humano no me hace compartir, sin embargo, el juicio de un comentarista de la encíclica que la define como carta magna de una socialdemocracia moderada.

El sentido último de su antropología social tiene asideros en una concepción trascendental de la dignidad del hombre y su proyección en el trabajo, que no deja lugar a dudas, en alguna de las frases más rotundas, más allá de cualquier horizonte de tibiezas. Así, cuando afirma que «la finalidad de la empresa no es, simplemente, la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como *comunidad de hombres*» (35.2).

Del mismo modo al señalar que «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*» (34.2).

Posiblemente la fórmula más radicalmente expresiva se proclama —frente a los proyectos y experiencias alienantes— al decir que «es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo» (41.3).

Se afirma aquí una finalidad de comunidad fraternal, que en el plano del trabajo y de la empresa implica una organización societaria, una sociedad de iguales —aunque haya grados de especialización profesional—, en suma —me atrevo a decir—, «una comunidad de libres», sea en diversidad de formas cooperativas, comunales o autogestionarias.

La Encíclica también valora el entorno urbano y medioambiental, y reprocha el esforzarse poco por «salvaguardar las condiciones morales de una auténtica ecología humana» (38. 1).

La propuesta de «promoción de la justicia» se resume en ese «reconocerse en el necesitado», tanto próximo como lejano.

Hoy se experimenta «la economía planetaria», que debe orientarse al bien común, a proteger los intereses de toda la gran familia humana. Ningún valor humano nos puede ser ajeno.

Justicia y Paz, tan íntimamente unidas y tan necesarias para el mundo. «La libertad tranquila», definición ciceroniana de la Paz, inseparable de la Justicia.

Libertad, Justicia y Paz, valores cobijados en el corazón de «ese joven de ochenta y tres años» que es nuestro Santo Padre Juan Pablo II.

Evangelizar lo secular en cuanto secular



.....
Carlos García Andrade, cmf.

garciaandr@tiscali.it

Cuando se oye hablar de inculturar el evangelio, enseguida nos vienen a la mente culturas lejanas, exóticas, ajenas al horizonte y los parámetros de la cultura occidental. Y es lógico que así sea, pues por tradición histórica la fe cristiana siempre ha estado vinculada a occidente. Sin embargo, una mirada más profunda y contextualizada en el presente post-moderno de nuestra cultura ambiental y en el futuro inmediato de la fe para las nuevas generaciones, no puede dejar de contemplar que bien cerca, en el interior de la cultura occidental emerge un reto nuevo, de no menor envergadura para la fe cristiana. Me refiero a una auténtica inculturación de la fe en la cultura occidental que, a mi modo de ver, aún no se ha producido. Intento dar razón de esta tesis.

Una historia conflictiva

La historia de las relaciones entre cultura moderna y fe cristiana ha sido, prácticamente desde la revolución francesa, una historia de tensiones, desencuentros y rupturas. No es este el lugar ni siquiera para esbozar un análisis de estos conflictos, pero resulta evidente que, sea por la resistencia eclesial a aceptar los parámetros de la cultura antropocéntrica (democracia política, reconocimiento de libertades, derechos humanos... etc.), sea por el talante agresivo, reivindicativo y emancipatorio que caracterizó dicha cultura en relación con los esquemas de la añeja tradición eclesial, el caso es que la Iglesia más bien combatió dicha cultura durante casi dos siglos y sólo con el Vaticano II se puede decir que se inició un diálogo que está resultando difícil.

—Difícil, porque la cultura actual, estructurada desde la secularización, como horizonte mental desde el que se contempla la organización de la sociedad, parece querer encontrar su unidad en el proponer como base de su autocomprensión, cada vez más decididamente, por no decir agresivamente, un humanismo sin referencias a ningún Absoluto; porque desde la privatización de lo religioso, impone que lo religioso se restrinja al ámbito

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

de la vida privada, descoyuntando la vida de los creyentes al generar una grave escisión entre fe y vida diaria, en la que siempre sale perdiendo la fe aunque sólo sea por aquel viejo adagio: «Si no vives como piensas, acabarás pensando como vives»; que se está traduciendo, en el plano social, en la difusión e incluso la promoción de una cultura de la increencia y del indiferentismo religioso como pretendido índice de progreso y de madurez humanas; y que, en fin, está generando un nuevo tipo de alejados: los hombres y mujeres que *ya* no son cristianos, *ya* no son creyentes y se han desprendido de su fe como quien se deshace de un vestido envejecido o que se le ha quedado pequeño.

Una cultura semejante representa un desafío, una gran dificultad para la evangelización y para fe. El Vaticano II no ha tenido reparos en afirmar que la fractura entre fe y cultura es el drama de nuestra época. ¿Cómo sanar esa fractura? ¿Cómo afrontar esa cultura de la increencia? ¿Cómo escapar de la gran tentación de la privatización de la fe? ¿Cómo lograr una integración que permita reconciliar fe y modernidad?

—Difícil, porque supone un cambio de talante y de estilo en la acción evangelizadora y la Iglesia no parece estar muy preparada. Es cierto que en el Vaticano II y el Magisterio posterior se ha dado una neta aceptación de muchos de los valores y principios que alentaron el desarrollo de la cultura moderna (derechos humanos, libertades, respeto de la autonomía de lo temporal... etc.). De modo que puede afirmarse que muchas de las objeciones teóricas se han superado. Pero, evidentemente, no basta. La fe cristiana tiene que mostrar su capacidad para fecundar, desde dentro y aceptando sus presupuestos, también esta cultura. Como lo hizo en su tiempo con las culturas helenística, germánica, eslava. Hay que mostrar la capacidad de la fe para fermentar también este tipo de configuración social. Y es aquí donde aparece el desafío del que me quiero ocupar: evangelizar lo secular en cuanto secular.

El peso de una historia

El tipo de evangelización más desarrollado en el modelo de institucionalización de lo cristiano en la sociedad que

se ha dado en llamar el sistema «de cristiandad», se caracterizaba por dos claves: la «sacralización», y la «moralización».

Con el término «sacralización» me refiero a que, en dicho contexto, evangelizar se reducía, con frecuencia, a incluir un elemento religioso o litúrgico en el seno de una actividad humana, y así se consideraba que dicha actividad ya estaba cristianizada: sea una explícita referencia a Dios (aunque no fuese más que protocolaria), o empezar la actividad con una plegaria, poner un crucifijo en la pared, celebrar una misa solemne, o mojar con agua bendita las obras humanas (aunque se tratase de tanques). Quizá no podía haber sido entonces de otra manera. Hay que tener en cuenta que la cultura moderna se formó en el seno de la sociedad medieval, una sociedad tan marcada por la fe, que ni siquiera era concebible otra forma de entender las realidades humanas, sin una explícita referencia a Dios.

No es que estos actos carezcan de significado, pero, si se analiza con detalle, en realidad no implican una verdadera evangelización. Porque, si después de la oración inicial, —por ejemplo, al comenzar una clase—, el profesor se comportaba como un tirano y los alumnos como pequeños salvajes, no se puede hablar de verdadera evangelización de la pedagogía.

...si después de la oración inicial, —por ejemplo, al comenzar una clase—, el profesor se comportaba como un tirano y los alumnos como pequeños salvajes, no se puede hablar de verdadera evangelización de la pedagogía.

No es que estos actos carezcan de significado, pero, si se analiza con detalle, en realidad no implican una verdadera evangelización. Porque, si después de la oración inicial, —por ejemplo, al comenzar una clase—, el profesor se comportaba como un tirano y los alumnos como pequeños salvajes, no se puede hablar de verdadera evangelización de la pedagogía. Peor aún, la oración inicial se podía convertir—y en no pocos casos, se convertía— en la excusa para no confrontar con el evangelio las actitudes, las conductas que allí se utilizaban, desautorizando así con la vida y la conducta,

la referencia a Dios que se había hecho al principio.

Esta inercia nos ha podido llevar a pensar que mientras no haya una explícita referencia a Dios, a su mensaje, a la fe cristiana, no podremos hablar de una verdadera cristianización. Pero esto es justamente lo que choca con la perspectiva de la secularización, que se caracteriza por querer prescindir de toda referencia sacra, en razón de la defensa de la autonomía de lo secular.

La clave de la «moralización» consistía en imponer la moral cristiana como marco obligatorio de conducta, incluso desde la legislación, buscando asegurar el bien objetivo. Este es un punto mucho más complejo, en el que hay aspectos no negociables, pero es evidente que las opciones morales tienen valor si se presupone la opción li-

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

bre y que, por tanto, querer evitar a toda costa —incluso desde la coacción legal—, los posibles ‘pecados’ de los ciudadanos, sean o no creyentes, conduce a una sociedad infantilizada, y, a la vez, promueve los subterfugios, trampas, e hipocresía que reinan en estas sociedades donde los ciudadanos tienen que ser «justos y benéficos» por decreto-ley. Esta mentalidad también choca frontalmente con una sociedad secularizada que se quiere autónoma y adulta y reclama la libertad como presupuesto básico.

El resultado es que mucha de la evangelización que tenía lugar bajo el mencionado sistema resultaba ser más bien superficial, burocrática, hecha de «etiquetas» cristianas, de mínima consistencia, adosadas a realidades temporales. Cuando, con la secularización, dichas etiquetas han desaparecido y las realidades profanas han quedado reducidas a su ámbito autónomo, ha resultado casi imposible vivirlas en relación con Dios. No estábamos preparados para ello.

La ‘moralización’ oficial generaba conductas con apariencia cristiana, con un cierto ‘barniz’ cristiano, pero que nacían más bien de la socialización, del miedo al qué dirán o a la persecución penal, que no de una auténtica opción personal. Cuando, con el cambio político y cultural las leyes se desvincularon de la moral cristiana, las conductas se volvieron plurales y desapareció la presión social o legal a favor de las opciones morales cristianas, muchos creyentes carentes de recursos y de criterios para mantenerse contracorriente van a asimilar, casi sin darse cuenta criterios, conductas o actitudes contrarias al evangelio, simplemente porque ya no están prohibidas o porque «todo el mundo lo hace».

Evangelizar lo secular exige algo distinto. Se trata de encarnar las actitudes y valores evangélicos en el complejo mundo, por ejemplo, de la pedagogía, y eso no se improvisa. Aunque sigan teniendo pleno sentido los actos religiosos, lo que ya no es posible es confundir evangelizar con rezar, invocar a Dios o asegurar el cumplimiento de determinadas normas morales. El problema es que tampoco sabemos muy bien cómo hacer, porque esa encarnación es un arduo trabajo que no se suple ni con la buena voluntad, ni con la actitud de entrega. Si esto lo trasladamos a otros mundos mucho más secularizados y enrevesados como la economía o la política, la complejidad nos desborda. Pero este es el reto.

La especificidad cristiana

Alguno puede preguntarse ¿pero es que hay alguna otra manera de evangelizar una realidad secular? ¿Acaso hay

una manera específicamente cristiana de dar clase, jugar al balón o tocar un instrumento musical? El respeto de la autonomía de lo temporal ¿no significa precisamente no confundir los planos? De forma que si hacemos ciencia, hacemos ciencia y punto. Y si queremos hacer alguna referencia a Dios, pues incluimos antes o después un acto religioso.

Ciertamente no hay una técnica cristiana de dar al balón o de calcular la resistencia de los metales para hacer un puente. Como tampoco hay una forma específicamente cristiana de preparar una clase o de exponer un teorema de matemáticas. Pero es que en el seno de todas esas actividades lo que hay es un infinito interaccionar de personas, que entran en contacto, se relacionan y en esas interacciones una inmensa gama de posibles estilos de conducta. Y en ese juego de relaciones personales está la clave.

Porque no es lo mismo entrenar un equipo de fútbol a base de gritos, de insultos, de «juego raso y patada en la ceja», presionando y humillando, que hacerlo desde la escucha, el respeto, la acogida. Con otro estilo. No es lo mismo organizar cualquier actividad humana desde el conflicto, la competitividad, el enfrentamiento y la división que desde el diálogo y la comunión.

Es decir, el Evangelio no aporta una luz específica sobre los diversos campos de la actividad humana. Lo que hace es transformar la calidad de las relaciones humanas que se dan en cualquier institución o estructura social. Y aquí hay todo un universo de posibilidades.

La mediación horizontal

¿Qué puede aportarnos de extraordinario el esfuerzo por el diálogo, las relaciones abiertas, la acogida, la comunión? ¿Qué fecundidad puede aportar para el reto de la evangelización?

Existe una fecundidad eclesial específica que procede directamente de vivir la dinámica cristiana del amor mutuo. Una fecundidad que la convierte en mediación de gracia, de presencia divina, distinta de la que se alcanza mediante los sacramentos, aunque no la excluye, sino que más bien la supone, aunque no depende directamente de ellas.

Me refiero a que el fruto de la comunión vivida hasta el fondo entre los hermanos, el fruto del amor recíproco, no es simplemente la armonía, la fraternidad o la colaboración, es algo más, *es Dios mismo*. Es la presencia viva de Jesús en la comunidad por obra del Espíritu prometida a los discípulos que están unidos en su nombre porque se aman con el mismo amor de Jesús. (Mt 18,20).

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO



Y es consecuencia del amor trinitario. El fruto del amor recíproco, vivido con la medida del mismo Jesús, entre dos o más creyentes, es una realidad nueva: Cristo presente en medio de los discípulos. «Entre dos que se aman así, con el amor de Cristo, se establece la presencia de un Tercero —análogamente a cuanto sucede en la Santísima Trinidad, donde el Padre y el Hijo se aman *en el Espíritu Santo*—, un Tercero que es Cristo mismo resucitado presente en la fuerza y la luz de su Espíritu»¹. Esto es algo que, afirmado por la teología, todavía no nos lo acabamos de creer, quizá porque en el decurso de la historia eclesial se ha oscurecido, pero era una conciencia viva en la primitiva Iglesia.

No creo que dicha presencia pueda reducirse al hecho de reunirse, o rezar juntos o incluso celebrar la eucaristía. Sabemos por experiencia que dichas activi-

dades las podemos realizar bien poco unidos. La Exhortación post-sinodal «Vita Consecrata» en su n.º 42 afirma: «la comunión fraterna... es *espacio teologal* en el que se puede experimentar la presencia mística del Señor resucitado». Esta es la gran novedad, lo que me atrevería a denominar como el «salto evolutivo» que representa la comunión vivida según el alto modelo de la trinidad.

Esto es decisivo, porque cambia el significado de la comunidad y la comunión cristianas. El valor específico de la comunión cristiana reside en que es y debe ser un lugar teológico, una mediación del encuentro con Dios, tan válida como la oración y los sacramentos.

Esto supone enriquecer la comprensión de la Iglesia como mediación del encuentro de los hombres con Dios. Además de la mediación jerárquica, vertical, a la que se

1. P. Coda, *op. cit.*, pág. 94.

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

ha confiado la Palabra y los sacramentos como medios de unión con Dios, la comunidad fecundada por el amor recíproco expresa una mediación horizontal de Dios, más vinculada a la vida que a la estructura, en la que Dios emerge en el centro del círculo como fruto de una comunión plena en la que todos son imprescindibles: clérigos, religiosos y laicos.

Significado evangelizador

Esta mediación de la comunión resulta especialmente importante para hoy. Porque no requiere iniciación especial en los destinatarios (como lo exigen la oración o la palabra): permite experimentar a Dios incluso a quien no sabe darle un nombre; porque no requiere recinto sagrado, se puede vivir en cualquier ambiente, por secularizado o profano que sea; porque salta por encima de las fronteras históricas que los hombres hemos establecido: es posible vivir el amor recíproco y, por tanto, un cierto tipo de comunión, con cualquiera: cristiano, budista, ateo. No requiere de signos religiosos, ni de premisas ideológicas. Y si ya hemos dicho que el truco de la comunión es que permite ofrecer a Jesús vivo y actuante aunque no tengamos que decir ni una palabra de Él, se entiende el valor que esta presencia de Jesús representa para evangelizar la sociedad secularizada que exige que se eliminen las referencias religiosas explícitas.

No es que la dinámica de comunión, de acogida, de encuentro nos facilite llevar el mensaje cristiano, la doctrina cristiana: es que nos permite llevar a Dios mismo al encuentro con los demás. Y esto es decisivo. Dicho de forma concreta: cuando alguien entra en un colegio cristiano no debería decir tanto: «¡qué colegiazó, qué estructuras, qué medios!». Lo que debería decir es: «¡Qué ambiente, qué personas, qué acogida!», porque aquella que va a gritar a Dios, permitir percibir el perfume de lo divino, incluso aunque no se le conozca, es precisamente la comunión.

Pero además, emerge otro horizonte, porque una vez garantizado ese clima de comunión es cuando resulta posible dar un nuevo impulso para rescatar, en la misma realidad secular en que estemos inmersos y ateniéndose a los parámetros humanos de esa realidad, la línea más humanista, más constructiva, más acorde con el evangelio.

No sólo porque en el seno de toda actividad humana están las semillas de Verbo, sino porque la comunión asegura la presencia viva del Espíritu, que es la creatividad de Dios, de las nuevas propuestas. Y así como el Espíritu es el que intervino en la encarnación del Verbo, así también sugerirá la forma de encarnar los valores evangélicos en las realidades humanas, respetando su autonomía.

En realidad es algo tan sencillo como decir que la dinámica trinitaria de la comunión como unidad y distinción es la única capaz de ayudar a encarnar la fe en este mundo creado, en el que se tiene que mantener ese tipo de articulación: unidad en la distinción entre lo religioso y lo secular, escapando tanto de la tentación integrista que tiende a encorsetar la autonomía humana reduciéndola al horizonte doctrinal religioso, como de la tentación progresista que reduce lo religioso a lo secular para alcanzar relevancia.

Yo creo que la nueva presencia de la iglesia en la sociedad secular va por esta vía: la que siguiendo el modelo de Jesús en la encarnación se abre al diálogo para acoger los problemas y preocupaciones, se hace competente en la materia humana en cuestión y luego, sacando partido de la presencia del Resucitado y de su Espíritu, mediante el amor mutuo, se abre a nuevas propuestas y a nuevas posibilidades desde el encuentro, el diálogo, la comunión.

No obstante, es preciso afirmar que en nombre de la autonomía de lo temporal y de la misma dinámica de encarnación, asegurar la presencia de Jesús no exime del arduo trabajo por encontrar las mediaciones históricas, culturales, encarnadas, características del ámbito de trabajo que sea. Sólo los expertos en el propio campo pueden llevar a cabo esta tarea. No podemos caer en un fundamentalismo de nuevo cuño.

De esta forma, la comunión se convierte en clave de evangelización de dos maneras: asegura la presencia viva de Cristo, dando testimonio de él, y permite llevar a cabo la tarea de encarnar el evangelio en las realidades humanas respetando su autonomía. Evangelizar lo secular en cuanto secular. Desde aquí se explica también la constante llamada de Juan Pablo II al diálogo, al encuentro, a la acogida respetuosa como vías actuales para llevar el evangelio. Desde aquí se entiende por qué el diálogo puede ser una nueva forma de misión evangelizadora. Sin duda, la más apta para nuestra sociedad secularizada.

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

¿Iglesia o reino de Dios?

Luis Capilla

Sacerdote, licenciado en Ciencias Políticas
capillavelasco@wanadoo.es

Esperábamos el Reino de Dios y en su lugar apareció la Iglesia.

LOISY

La ironía, o quizás maldad, de esta frase indica la excesiva distancia entre el Reino de Dios y la Iglesia. La acusación más seria contra la Iglesia consiste en negarle su condición cristiana. La alternativa repetida como eslogan «Cristo sí, la Iglesia no» constituye la amenaza más radical a la Iglesia. Pero ¿es realmente cristiana? ¿Se hace justicia en ella al pobre? ¿Se defiende desde ella al marginado? ¿Se vive en ella del amor del Padre? ¿Es en la Iglesia la causa de Dios también la causa del hombre?

La predicación de Jesucristo estuvo centrada en el Reino de Dios. Pero como la palabra 'Dios' estaba prohibida en el imaginario religioso de los judíos se la sustituyó por la palabra 'cielos' y el 'Reino de Dios' se convirtió en el 'Reino de los Cielos', y la Buena Noticia quedó, para algunos, convertida en celestial. Pero el Reinado de Dios debe comenzar ya en la tierra, pues así como la gracia es la incoación de la gloria, la Iglesia es la incoación del Reino.

Teresa de Jesús, cerca ya de su muerte, agradecía a Dios porque la había hecho hija de la Iglesia, porque era hija de la Iglesia, porque en ella moría. Sin embargo, nos podemos preguntar ¿por qué esa actitud de reserva ante la Iglesia hoy? Una visión general del problema la da Eloy Bueno cuando afirma que en los primeros siglos del cristianismo éste penetró en el judaísmo y en el paganismo. Hoy es el paganismo consciente de sus energías y de su capacidad de seducir quien se ofrece como alternativa.

Quizás, la debilidad de la Iglesia está en la carencia del pueblo, lo que la convierte en una sociedad sin arraigo. Y, desde luego, una iglesia donde no quepan los débiles y los ignorantes es una Iglesia donde la sabiduría del mundo ha ofuscado el misterio de la cruz. «La Iglesia por definición —dice Ricardo Blázquez— es comunidad, es decir, fraternidad, comunicación, solidaridad... pero el individualismo, el anonimato, la masificación, la indife-

rencia tergiversan la naturaleza de la Iglesia. Necesitamos recuperar la verdad de la Iglesia como congregación, como comunidad...» «Que una sociedad sea inmoral, tenga o contenga inmoralidad, es grave —decía Ortega—, pero que una sociedad no sea sociedad es mucho más grave.»

El Reinado de Dios

Lo podríamos definir como «la implantación progresiva de la justicia» no sólo conmutativa, distributiva o social sino también como sinónimo de santidad que así se la contempla en el lenguaje bíblico.

No se entendería el buen anuncio del Reino de Dios —ya que es un anuncio más que una doctrina— si no se piensa que entre cielo y tierra, entre Dios y el mundo, han sido abatidas todas las barreras y se ha establecido, a través de la Encarnación y de la Cruz de Cristo, una comunión como la que hay entre dialogantes que son amigos. Es decir, si bien sabemos que Dios es Dios —con una diferencia infinita de la criatura— el hombre sabe que Dios está cerca y siempre a punto de darse.

Para la realización del Reino es imprescindible la conversión, que es el gesto decidido por el que el hombre confiado a Dios empieza a liberarse del egoísmo, de la insolidaridad, de la agresividad o de la violencia, es decir, de la miseria del mundo.

La doctrina sobre el Reino de Dios contrasta con la mentalidad inmanentista-nihilista de nuestra cultura —«nada fuera del hombre y nada fuera del mundo»— y es una respuesta gratuita dada en metáforas expresivas, ya que aparece como el pulmón y el horizonte no sólo del hombre sino de la sociedad.

San Juan nos advierte que el Reino no es de este mundo, pero San Lucas nos dice que brota desde el interior del hombre: «Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió: el Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán 'vedlo aquí o allá', porque el Reino de Dios ya está en vosotros» (Lc. 17, 20-21).

El Reino se manifiesta en la historia humana, pero no se identifica con ella, ya que ésta sólo es mediación y lugar de su manifestación. Y de este modo evitamos mesianismos y radicalismos ingenuos. Desde el integristismo se pudo pensar que la inauguración del monumento del Cerro de los Ángeles era el comienzo del Reinado del Corazón de Jesús. Y desde el progresismo ¿no se han sacralizado a veces, en exceso, las míticas Reducciones del Paraguay? Lo que no obsta para afirmar que una solidaria



reivindicación popular o la explosión de fraternidad pueden ser excelentes símbolos del Reino. Pero sólo símbolos.

La simiente pequeña, la levadura que levanta la masa, el tesoro escondido y la perla preciosa despiertan el deseo noble y atraen a jóvenes y mayores, hombres y mujeres fieles que se entregan y provocan la extensión del Reino y el ingreso en el mismo. Por eso es un nivel o ámbito espiritual de vida y no un espacio de soberanía política. «El Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo» (Rm. 14, 17).

La historia tiende una trampa a la Iglesia: El Constantinismo

...Y la Iglesia cayó en la trampa. Debemos huir como de la peste de encontrar chivos expiatorios como puede ser el Emperador Constantino, que convoca el Concilio de Nicea en el siglo IV, pues todos los cambios derivados de la equiparación entre la pertenencia a la Iglesia y la pertenencia a la sociedad imperial vienen ya de antes y se siguen produciendo después de Constantino. Aunque efectivamente es él quien convierte la fe cristiana en la religión oficial del Imperio.

Antes, ser cristiano se recibía por gracia y se aceptaba en libertad. A partir de ese momento, se es cristiano por nacimiento y la Iglesia se hace coextensiva con la sociedad. Quien abandonaba la Iglesia abandonaba al mismo tiempo la sociedad y se exponía a la ejecución o al exilio.

Celso, filósofo pagano, había caído en la cuenta de que el Imperio se haría inviable si todos fuesen cristianos, porque no habría soldados para defenderlo. Desde el punto de vista práctico se produjo un radical cambio en relación con el poder y la violencia. La Iglesia podía renunciar a la violencia, pero Roma no, ya que un Estado

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

o un Imperio no puede renunciar a ella sin dejar de ser lo que realmente son.

...Y la Iglesia se mundaniza y adopta la terminología de la administración imperial: curia, diócesis, nuncios, etc. Y lo más grave: ya no hay que ser misioneros si toda la sociedad es cristiana. Lo que ocurrió es que la misión adquirió forma de conquista.

La permanente tentación que ha tenido, tiene y tendrá la Iglesia es su relación con el poder, y por eso en muchas ocasiones la Iglesia se ha puesto de espaldas al ideal evangélico. Pero también es verdad que siempre, dentro de ella, han aparecido voces críticas y proféticas que señalan el camino que debe seguir la Iglesia. Erasmo de Rotter-



dam supo indignarse ante un Papa que se hizo guerrero —se trataba de Julio II— y al mismo tiempo invitaba a los Príncipes a buscar la paz. Éste era el texto:

¿Qué hay común entre el casco y la mitra? ¿Qué relación entre la cruz y la espada? ¿Entre el santo libro del Evangelio y el escudo? ¿Cómo te atreves tú, obispo, que ocupas el lugar de los apóstoles, a enseñar a los pueblos las cosas de la guerra?

Ciertas verdades aprobadas por unos no pasan el mar; algunas otras no pasan los Alpes; otras finalmente no van más allá del Rin... Las banderas llevan el signo de la cruz; los mercenarios impíos, pagados para practicar el asesinato y el bandolerismo, llevan delante de ellos la cruz; y la cruz, la única que debería desaconsejar la guerra, se convierte en símbolo suyo...

Se dice la misa tanto en un campo como en el otro. ¿Hay algo más monstruoso?

Apelo [*es la Paz quien habla*] a vosotros los príncipes... a vosotros los sacerdotes... a vosotros los obispos... Apelo a todos los que se glorían del título de cristianos, para que conspiren de común acuerdo y con todas sus fuerzas contra la guerra.

La Iglesia no puede centrarse en sí misma y desinteresarse del contexto en que está situada. Con frecuencia encarna valores y relaciones de poder que no se derivan del Reino de Dios, sino de un orden social pasado del que no terminan de desprenderse. No ha sido buena noticia, por ejemplo, la tensión en la Diócesis de Córdoba, donde el poder económico ha inclinado la balanza a favor del canónigo Castillejos, Presidente de Caja Sur.

En la sabiduría del cristianismo ha tenido especial importancia el grupo de discípulos de Jesús que participaron de su vida pobre e itinerante. Siguiéron a Jesús, vivieron el Reino de Dios y crearon la primera comunidad de Jerusalén, donde había un solo corazón y donde —en un clima de frugalidad— nadie pasaba necesidad.

Una Iglesia centrada en el Reinado de Dios es una Iglesia que permite que Dios reine sobre ella, para lo cual tiene que abandonar toda forma de señorío, de idolatría y de dominación. Después del nacionalcatolicismo, después de la cristiandad no hay más alternativa que una Iglesia comunitaria o el individualismo. ¿Por qué nos resistimos tanto a ella? No encuentro más que estas tres razones:

- tenemos mucho y nos cuesta más la comunión de bienes,
- nos creemos mejor que los demás y se nos hace muy cuesta arriba la comunión de vida, y
- como decía Pío XII «a veces hay que renunciar a planes que pueden parecer —y aún ser— geniales» y en eso radica la comunión de acción.

Pero así la Iglesia, a quien tanto debemos, se alejará cada vez más del Reino de Dios.

Notas bibliográficas

Antonio Andrés: *La comunidad cristiana: ¿otra alternativa?* A. C. C.
Antonio González: *Reinado de Dios e Imperio*. Ed. Sal Terræ.

Laico y laicista, laicidad y laicismo: no sólo cuestión de palabras¹

.....
Teófilo González Vila

Miembro del Instituto Mounier
theoph@terra.es
.....

Con frecuencia, entre nosotros, figuras (o figurones) de la Política o de la Cultura, «intelectuales» y famosos «enteradillos» tercián en determinadas polémicas con la inicial y enfática declaración de que el «Estado español es laico». Algunas veces, alguien puntualiza: «El Estado español no es laico, sino aconfesional». Y pocos advertirán que ni el término **laico** ni el de **aconfesional** aparecen como calificativos del Estado en la Constitución, aunque el segundo —*aconfesional*— tiene un claro e inmediato soporte literal en el artículo 16.3 de ésta, donde se establece: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal». Con lo cual, podemos, a la inversa, afirmar que, según la Constitución, «el Estado no tendrá carácter confesional» o, más sencillamente, que es aconfesional. Advertir que el Estado es aconfesional y no laico resultará pertinente frente a quien, como ocurre en la mayoría de los casos a los que aludimos, por «laico» se entiende «laicista», que no es lo mismo. Pero, ¿acaso no hay una recta acepción de *laico* en la que este término resulte tan aceptable como el de aconfesional? ¿Qué diferencia hay entre *laico* y *laicista*, entre *laicidad* y *laicismo*? *Laicidad*, *laicismo*, *laico*, *laicista* se utilizan con sentidos fluctuantes que se intercomunican y oscurecen. Precisar los términos y clarificar los conceptos es en este caso, más que en cualquier otro, la misma tarea. No estamos ante una mera *quaestio de terminis*, sobre cuáles fueran los más adecuados para expresar conceptos que fueran ya claros, distintos y compartidos por todos los litigantes. Lo que aquí se plantea es una verdadera *quaestio de rebus*.² No podemos, por eso, dejar de hablar de la cosa misma, aunque hayamos de limitarnos a establecer algunas afirmaciones sin entrar en su desarrollo.

Por **laicidad** entendemos la autonomía de la esfera civil y política respecto de la esfera religiosa y eclesiástica —nunca de la esfera moral—. Es ésta la concepción de la laicidad que la Iglesia misma reconoce como «un valor adquirido» que «pertenece al patrimonio de civilización alcanzado»³. Es importante advertir que, en efecto, la laicidad no es autonomía respecto del orden moral. Para determinados medios —que en muy amplia medida pa-

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

recen señorear el espacio público español— el carácter laico o aconfesional del Estado situaría el entero orden estatal o, más ampliamente, civil al margen de exigencias morales que, en cuanto proclamadas también desde instancias religiosas, eclesiales, quedarían, sólo por eso, marcadas como específica y exclusivamente religiosas, de tal modo que la pretensión de hacerlas valer y aun el mero proclamarlas públicamente constituiría una falta de respeto, cuando no un grave atentado a la laicidad del Estado. Pero el que también las iglesias hagan objeto de su enseñanza exigencias morales que de suyo son válidas para todos no las convierte en exigencias religiosas que fueran válidas sólo para los creyentes (No debiera resultar difícil entender esto).

La laicidad es una nota esencial al Estado. Adviértase que, en efecto, el Estado es «entitativamente laico, en cuanto, por exigencia de su propia naturaleza, la *cosa*-Estado no es sujeto posible de acto religioso alguno, es incompetente en cuestiones formalmente religiosas; y es laico también, por eso, en el sentido de «lego», que ni entiende *de*, ni está, por lo mismo, legitimado para entender *en* asuntos (doctrinales, institucionales, etc.) específicamente religiosos. El Estado es religiosamente **neutro**, como lo es cromáticamente el agua. Cabría hablar antes y más radicalmente de **neutridad** que de neutralidad religiosa. Pero esto no quiere decir que el Estado haya de desentenderse de lo religioso por completo. Al Estado le corresponde una indiscutible competencia sobre las manifestaciones sociales, en cuanto tales, de lo religioso en atención a las exigencias del orden público y, en general, del bien común. Sobre todo incumbe al Estado garantizar la libertad religiosa y, en general, la de conciencia.

dos los ciudadanos en pie de igualdad. Para asegurar esta igualdad, la laicidad, que es respeto a la pluralidad de opciones ante lo religioso, se traduce necesariamente en **neutralidad** (de cuantos ejercen el poder público) respecto de todas ellas, neutralidad que, a su vez, exige y supone la **aconfesionalidad**. Pero el Estado ha de ser neutral **no** ante la libertad religiosa misma —en cuya defensa y promoción, al igual que en el caso de las demás libertades públicas, ha de estar positivamente comprometido— sino respecto de las diversas opciones **particulares** que ante lo religioso, y en uso de esa libertad, pueden los ciudadanos adoptar. Entre esas opciones está la negativa de quienes sostienen que lo religioso debe desaparecer absolutamente o, en todo caso, quedar expulsado del ámbito público... Es ésta la opción a la que convendría reservar en exclusiva el término de **laicista** [...]. La opción laicista no, por ser negativa, deja de ser **particular** ni puede, por tanto, identificarse con la postura **general** propia de la neutralidad por la que el Estado ha de abstenerse de hacer suya, oficial o estatal, cualquiera de las particulares opciones ante lo religioso (incluida, por supuesto, la particular opción **laicista**). La neutralidad religiosa del Estado supone una **negatividad por abstención** ante cualquier opción **particular** respecto de lo religioso. La negatividad propia de la opción laicista es, en cambio, la **negatividad por positiva negación** de cualquier opción religiosa positiva. El sofisma o, como se ha dicho, el «truco» del laicista supone presentar la negatividad propia de su particular opción —negación, en todo caso, de la legitimidad de la presencia pública de todas las opciones religiosamente positivas— como si fuera la propia de la actitud general de neutralidad religiosa que debe guardar el Estado. Pero, evidentemente, no es lo mismo abstenerse de asumir como propia cualquiera de las opciones particulares ante lo religioso que estar contra todas las religiosamente positivas. No es lo mismo no-profesar-religión-alguna que profesar-el-no-a-la-religión.

El Estado es religiosamente neutro, como lo es cromáticamente el agua. Cabría hablar antes y más radicalmente de neutridad que de neutralidad religiosa. Pero esto no quiere decir que el Estado haya de desentenderse de lo religioso por completo. Al Estado le corresponde una indiscutible competencia sobre las manifestaciones sociales, en cuanto tales, de lo religioso en atención a las exigencias del orden público y, en general, del bien común. Sobre todo incumbe al Estado garantizar la libertad religiosa y, en general, la de conciencia.

nes religiosamente positivas— como si fuera la propia de la actitud general de neutralidad religiosa que debe guardar el Estado. Pero, evidentemente, no es lo mismo abstenerse de asumir como propia cualquiera de las opciones particulares ante lo religioso que estar contra todas las religiosamente positivas. No es lo mismo no-profesar-religión-alguna que profesar-el-no-a-la-religión.

«Un Estado que asuma como propia la opción particular laicista, la convierte en confesión estatal, con lo cual pierde su aconfesionalidad, su neutralidad y su laicidad. Paradójicamente el Estado laicista no es un Estado laico, puesto que no sería aconfesional, no sería religiosamente neutral».⁴

La laicidad, entendida, en el sentido dicho, como una nota esencial del Estado, puede ser objeto de una consideración teórica en la que se haga abstracción del proceso histórico que ha llevado a su actual generalizado reconocimiento en mundo occidental cristiano. Pero no cabe olvidar que ése ha sido un proceso largo, conflictivo, doloroso, sangriento, a partir de inadecuadas relaciones (fusiones y confusiones) entre lo religioso y lo civil, entre la Iglesia y el Estado. Ese proceso ha sido el de la secularización, entendida en sentido positivo, como proceso mediante el cual, en el mundo occidental cristiano, el orden temporal recupera la autonomía que le es propia (Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 36). Pero, en su reverso, obviamente, ese proceso lo ha sido también de emancipación y conquista frente y contra el orden de lo religioso y eclesiástico.⁵ Con lo cual, a su vez, vivencias e instituciones religiosas se ven purificadas, en cuanto purgadas de, a veces pecaminosas, adherencias ajenas a su naturaleza. En todo caso, son las connotaciones negativas de esa larga historia las que todavía parecen tener presentes tanto los que no han llegado a aceptar la laicidad (y recelan, por lo mismo, de este término), como quienes la afirman ante todo precisamente como expresión de un rechazo a lo religioso y eclesiástico.

Así como la secularización tiene una derivación negativa en el secularismo (que más allá de la autonomía afirma la total independencia del orden temporal respecto de lo divino creador), la defensa de la laicidad ha derivado en posiciones laicistas que no se conforman con poner al Estado y a la Iglesia en sus propios sitios, sino que pretende negar a lo religioso sitio alguno, de modo absoluto, o al menos en el ámbito de lo público. Excluida la postura extrema de quienes propugnaran la erradicación absoluta de todo lo religioso, lo definitorio de la posición laicista más usual, según las propias manifestaciones de quienes la sostienen, se sitúa en la pretensión de recluir lo religioso en el ámbito de lo estrictamente privado. No nos oponemos a la religión, vienen a decir, con tal de que se mantenga en su sitio, la esfera de lo privado, y se abstenga de pretender ocupar el espacio público. Y como ciertamente la Iglesia, lo religioso, no puede ocupar el espacio del Estado y éste ocupa todo lo público, lo religioso tiene que quedar relegado, si no desaparece en abso-



luto, al ámbito estrictamente privado. El laicista comete así un grave error de partida. Es evidente que lo público no se agota en lo estatal. Son múltiples las realidades públicas que no son estatales. Negar esa distinción es negar la distinción misma entre sociedad y Estado, es asumir una concepción totalitaria del Estado. Laicistas hay, sin embargo, justo es reconocerlo, que admiten como plenamente legítima la presencia de las diversas particulares opciones de sentido, entre ellas las religiosas, en el espacio público-social. Donde lo religioso no podrá tener cabida en absoluto es en la esfera de lo público-común. Lo común a todos, los valores compartidos por todos, las exigencias asumidas por todos, susceptibles de ser impuestas a todos y cada uno de los integrantes del pueblo (*laos*, en griego), eso es, por definición, lo público-común y es con eso con lo que el Estado laico se identifica. La laicidad no sería sino justamente la garantía de respe-

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

to a lo común. Y entre las exigencias integradas en lo común está justamente la del respeto a las diversas opciones particulares, a la presencia de éstas en el espacio público-social y al cultivo de cada una de ellas, siempre que no pretendan erigirse en elemento de lo común y no impida el cultivo de otras opciones particulares legítimas. A esta versión más avanzada y conciliadora de la posición laicista no cabría oponer, por cierto, otro reparo que la pretensión de acaparar bajo su nombre principios, valores y exigencias que lo son, sin más, de la democracia, en cuya aceptación coincidimos quienes, sin embargo, aunque defensores de la laicidad, rehusaríamos ser tenidos por laicistas⁶. Pero ese laicista más suave vuelve por sus fueros y muestra sus verdaderas señas de identidad cuando excluye tajantemente cualquier opción particular del ámbito escolar. Toda la bella *teoría general de la laicidad* como garantía de libertad y pluralismo hace aguas en la *teoría restringida de la laicidad escolar*, según la cual la formación ciudadana en lo común es —el laicista lo da por supuesto, le falta probarlo— incompatible con cualquier inspiración particular. El único garante de la formación ciudadana en lo común, al margen y aun contra la sociedad y las familias, si fuere menester, será el Estado. Para este laicista, la Escuela es una institución constitutiva de la república, el Estado es el maestro universal de ciudadanía. El laicismo resulta así inseparable de un estatismo educativo difícilmente compatible con un sistema de libertades públicas.

Podría desearse que el término *laicista* quedara reservado para designar esa posición, esa pretensión de mantener lo religioso fuera del ámbito de lo público, aunque, en su versión más moderna, terminara por limitarse al espacio público escolar. *Laicismo* podría asimismo reservarse para significar la doctrina que expone, fundamenta y defiende —y la actitud de quien sostiene— esa pretensión. Sin embargo, *laicismo* va a estar todavía cargado de ambigüedad, ya que con frecuencia el contexto le confiere un sentido que equivale al más positivo de *laicidad*. La preferencia generalizada de la que es hoy objeto en Francia el término *laïcité* frente a *laïcisme* reflejaría, por una parte, la actitud de quienes pueden dar en su contexto por ya realizado en gran medida el ideal laico, y obedecería, por otra, al deseo de alejar de éste las resonancias polémicas que gravan al término *laïcisme*. Los dos términos, con todo, estarían justificados y «habrán de entenderse como complementarios *laicidad*, para el ideal ya realizado; *laicismo*, para la *movilización militante y la conquista histórica de la emancipación laica* [cursivas nuestras]».⁷

Aunque *laicidad* es término cada vez más frecuentemente utilizado en español y se encuentra registrado en los correspondientes bancos de datos de la Real Academia, aún no ha sido objeto de acogida oficial en el Diccionario de ésta (el DRAE)⁸, en el que sólo encontramos precisamente *laicismo*. Esto sin duda explica que sea este término —*laicismo*— el que todavía más se utiliza para significar también esa nota positiva del Estado que aquí consideramos mejor expresada con el término *laicidad*. Y por la ambigüedad que envuelve a ambos sustantivos —*laicidad* y *laicismo*— se ven también inevitablemente afectados los usos que se hacen de los adjetivos *laico* y *laicista*. Los borrosos y permeables contornos significativos de *laicidad* y *laicismo* los exponen a unos usos pegajosamente sinónimos, fuente de equívocos y alimento de sofismas. Se explica así, por una parte, la habilidad con que unos trasladan a *laicismo* (como si éste fuera el único que le correspondiera) el sentido positivo que puede y debe atribuirse a *laicidad* y la facilidad con que otros transfieren al término *laicidad* las connotaciones negativas de las que *laicismo* no consigue desprenderse.⁹

En el DRAE, *laicismo* (de laico) aparece definido como «doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, respecto de cualquier organización o confesión religiosa».¹⁰ Y el adjetivo *laico*, a su vez, en su segunda acepción, significará «independiente de cualquier organización o confesión religiosa», donde *confesión*, a su vez, ha de entenderse en la acepción que el mismo DRAE le atribuye, a saber, la de *credo religioso*. La nota definitoria de la *cualidad* o *condición de laico* (lo que sería la laicidad) se sitúa así en la *independencia* respecto tanto de instituciones como de creencias religiosas. Y los ejemplos que el propio DRAE ofrece del uso de laico en la segunda acepción dicha son, por cierto, justamente *Estado laico* o *enseñanza laica*, sumamente significativos ya que, como hemos visto, las pretensiones laicistas sobre la Escuela vienen a hacer de ésta un órgano del propio Estado. *Laicista*, por su parte, según el mismo DRAE, será el «*partidario del laicismo*» o, en general, lo «*perteneciente al laicismo*».¹¹ (Y no olvidemos tampoco que *laico* es originariamente término de uso eclesial en el que significa, tal como se recoge en la primera acepción que le atribuye el DRAE, «que no tiene órdenes clericales». *Laico* se contrapone aquí a *clérigo* y es, en ese sentido, también el *lego*, en cuanto quien no ha recibido órdenes y no ha accedido a la condición de clérigo, dentro de la comunidad a la que se hace referencia, tampoco —se entiende— está en posesión de los conocimientos propios de éste.¹² (Ya diji-

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

mos que también en este sentido de lego, es laico el Estado).

Un término en *-ismo* puede simplemente designar una **doctrina**, que toma su nombre de un autor (darwinismo, marxismo) o de su objeto (evolucionismo, socialismo) o de características o circunstancias significativas que rodean a éste (*protestantismo*). Pero, de hecho, esos términos en *-ismo*, con carácter general y salva alguna excepción contextual, no designan propiamente una doctrina con la que simplemente se expone, explica o enseña, sino una doctrina con la que, además, se defiende o propugna, una determinada realidad, teoría o práctica. Así también *laicismo* es, como señala la definición, antes transcrita, que ofrece el DRAE, la *doctrina* que «defiende» la *independencia* del hombre o de la sociedad respecto de cualquier organización o confesión religiosa. El *laicismo* no es, pues, pura *laicología* o *laicología*. Por otra parte, con el término en *-ismo* no se designa sólo ese tipo de doctrina apologética sino la actitud de quien la asume y propaga. A quien se sitúa en esa actitud y asume esa postura apologética, militante, de defensa de una doctrina que, por esto mismo, puede decirse, *profesa*, se le designa con un término de la misma raíz pero terminado en *-ista*. El defensor del laicismo será el *laicista*. Esa posición militante en la defensa de una doctrina parece, además, llevar en su reverso una actitud hostil a las doctrinas contrarias y a quienes defiendan éstas. Por su propia génesis, en sus usos habituales e incluso con carácter general, los términos en *-ismo* del tipo que consideramos, se presentan marcados por connotaciones polémicas. Y en este caso, efectivamente, *laicismo* y *laicista* parecen atraer sobre sí de modo preferente e inevitable las connotaciones negativas del conflictivo proceso histórico con el que están vinculados. Siendo todo esto así, parecería que a estos términos habrían de reservárseles en exclusiva esas connotaciones negativas, en tanto habríamos de hacer de *laicidad* y *laico* términos limpiamente positivos, receptores exclusivos del sentido que corresponde a la realidad a la que con

dencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, de toda influencia eclesiástica o religiosa.
laicista. com. Partidario del laicismo.
laicización. f. Acción y efecto de laicizar.
laicizar. tr. Hacer laico o independiente de toda influencia religiosa.
laico, **ca**. (Del lat. *laicus*.) adj. Que no tiene órdenes clericales, lego. U. t. c. s. || 2. Dícese de la escuela o enseñanza en que se prescinde de la instrucción religiosa.

ellos nos remitimos, entendida en el sentido antes expuesto.

En cualquier caso, no parece que sea *laicidad* el término positivo que hubiera de contraponerse a *laicismo*. Si *laicismo*, conforme a su estructura, designa una doctrina y una actitud, laicidad, conforme a la suya, al igual que otros términos semejantes, designará la *cualidad o condición de laico*. Ésa habría de ser la primera acepción que el Diccionario le reconociera a laicidad: «cualidad o condición de laico». Esa condición, la laicidad, será, en el sentido positivo que aquí le damos, la de «autónomo respecto de la esfera religiosa y eclesiástica», en tanto que, según la definición de laico en el DRAE, consistirá en la «independencia de cualquier organización o confesión religiosa». Ahora bien: la condición de laico —la laicidad (cualquiera

sea la definición que de ella se dé)— es la *realidad misma*, la *cosa*, a la que se referirá la doctrina y/o actitud que la enseña y defiende. Y el nombre que se designara esa doctrina y/o actitud —sobre y en defensa de la laicidad— habría de ser, si hubiéramos de construirlo ahora, de acuerdo con reglas puramente formales, el de *laicidadismo* (*sit venia verbo*). Pero,

en este momento, ya lo sabemos, es *laicismo* el sustantivo al que los más acuden para designar tanto la doctrina y actitud que ya hemos caracterizado, como *la cosa misma*, a la que esa doctrina y esa actitud se refieren, esto es, la condición de laico.¹³

Una vez que se establezca una definición adecuada de *laicidad*, éste sería el término que designara *la cosa* a la que *laicismo* se refiriera. Y *laicismo* podría entonces decirse que es la que defiende la laicidad (con independencia, ahora, de cómo se la entienda), así como la posición de quien sostiene tal doctrina. El término *laicismo* nos valdría en ese caso para esa doctrina y posición de defensa de la laicidad, en cuanto, aunque no derivado de este mismo término, sí del correspondiente concreto: *laico*. No habría que inventar *laicidadismo*. La razón, en todo caso, para ese extraño neologismo no sería tanto de índole teórica, estructural, como histórica y práctica, en cuanto *laicismo* re-

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

sultara, en la estimación más generalizada, definitivamente inservible para asumir una acepción asépticamente positiva. Lo cierto es que, en este momento, cuando todavía *laicidad* no ha alcanzado una estable, generalizada y oficial posición como término al que hubiera quedado reservado el significar la condición de laico, nos encontramos con que *laicismo* es el término que se emplea también para designar esa condición. **Laicismo**, pues, **salta de uno a otro de esos dos planos**. Y tanto significa —según sugiere la semejanza morfológica de dicho término con los demás en *-ismo*— la *doctrina* y/o actitud de defensa y promoción, etc. de una realidad, principio, propuesta, etc. como la realidad misma que se esa doctrina enseña o desde esa posición se defiende, propugna, etc. Así, por ejemplo, se habla, en este momento, del *laicismo del Estado* o del *laicismo de la enseñanza* para designar no ya la doctrina que expone y defiende la condición de laico y laica de uno y otra sino *la realidad misma o en sí* de esa condición real de laico y laica que se atribuye al Estado y a la Enseñanza de que se trata. Podría considerarse deseable que el término *laicidad* acaparara el sentido positivo con que aquí se concibe la realidad por él mentada, sin ninguna connotación *anti-* y *laicismo*, por su parte, quedara reservado, como ya se ha dicho, para hacer referencia a la posición que propugna eliminar lo religioso totalmente o, al menos, relegarlo a la esfera de lo privado. ¿Sería entonces inevitable utilizar *laicidadismo* para referirnos a la doctrina y defensa de la *laicidad sin más*?

Las precedentes consideraciones ponen de manifiesto, sin duda alguna, la necesidad de dar cabida con una adecuada definición al término *laicidad* en el DRAE y establecer así para *laicidad* y *laicismo* sentidos claramente distintos y mutuamente comunicables. De este modo se reorganizaría, en el mismo sentido clarificador, la correspondencia de laico y laicista con *laicidad* y *laicismo*. No sería fácil un acuerdo sobre la asignación fija de esos significados a los indicados términos. En esta materia ninguna propuesta obedecería a una inocua cuestión técnica, sino a una posición respecto de las realidades que se mientan. En todo caso, obviamente *serán los usuarios expertos de estos términos los que con su efectivo uso puedan establecer esos significados nítidos que, por su parte, puedan luego, una vez consolidados, recoger los diccionarios y la Real Academia en el suyo*. Pero el uso que hagan los expertos de estos términos sólo conducirá a esa deseable precisión terminológica en cuanto esté respaldado por un amplio acuerdo en la correspondiente cla-

rificación conceptual, fruto de la reflexión y el debate. A esa tarea pretenden servir, en la modesta medida en que puedan ser capaz de ello, consideraciones como las precedentes, de las que pueden extraerse, a modo de conclusión, las siguientes proposiciones.

Laico es lo *autónomo* respecto de la esfera religiosa y eclesiástica. *Laico*, en este sentido, puede y debe predicarse del Estado y, en general, del entero orden temporal (entendida su autonomía según el Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 36). *Laicidad* es la condición de laico, es, pues, la autonomía antes señalada. La laicidad del Estado, que es entitativa *neutridad* religiosa, lleva consigo la exigencia de *neutralidad* del poder público respecto de las opciones particulares ante lo religioso que, en uso de su libertad religiosa, adopten los ciudadanos. Y esa neutralidad religiosa del poder público exige la *aconfesionalidad*, condición y garantía del ejercicio de la libertad religiosa por parte de todos en pie de igualdad. *Laicismo* es la doctrina que defiende, así como la actitud de quien defiende y propugna, la total independencia de **todo** lo público respecto de lo religioso y la reclusión de *todo lo religioso en la esfera de lo privado* o, en la versión más suave, la consideración de todo lo religioso como opción particular que puede legítimamente hacerse presente en el espacio público-social, excluido el escolar (que de este modo aparece como ámbito de excepción en el que no es posible el ejercicio de la libertad y / o que se integra —¿en razón de qué?— en el espacio público-estatal). *Laicista* será el defensor del laicismo en el sentido inmediatamente antes dicho. Pero *laicismo* todavía, en español, se utiliza con frecuencia en un sentido contextualmente positivo¹⁴ que sería el propio, si existiera, del término laicidadismo. *Laicidadista* sería el defensor del laicidadismo.

Y, en cuanto a la realidad misma a la que estas consideraciones terminológico-conceptuales se refieren, valga dejar sentada una afirmación básica: La laicidad, la neutralidad religiosa, la aconfesionalidad del Estado —términos con que designamos, bajo distintos aspectos, una misma realidad y exigencia— han de entenderse como condición y garantía del ejercicio de la libertad de conciencia y religiosa por parte de todos los ciudadanos en pie de igualdad. Con lo cual podemos, *a sensu contrario*, establecer un criterio seguro para juzgar las distintas posiciones y pretensiones existentes respecto de la laicidad: no es válida ninguna concepción de la laicidad de la que se deriven obstáculos o restricciones para el *legítimo* ejercicio de la libertad de conciencia y religiosa de los ciudadanos.

Notas

1. En la elaboración de este artículo se han utilizado consideraciones y expresiones que figuran en el trabajo correspondiente a la intervención del autor en el curso «Existir en Libertad», que, organizado por la Facultad San Dámaso, de Madrid, se desarrolló en 2003, entre los Cursos de Verano de la Universidad Complutense, en El Escorial, bajo la dirección del Prof. Dr. D. Alfonso Pérez de Laborda, a quien agradecemos la autorización para ayudarnos parcialmente con el correspondiente texto, pendiente de próxima publicación.
2. Las cuestiones que aquí entran en juego no se circunscriben a un sereno espacio académico, sino que ocupan el centro de apasionados debates que se libran hoy, con estruendo a veces, en la plaza de la opinión pública española, como, p. e., sobre la legitimidad de la enseñanza religiosa escolar en los centros educativos públicos o sobre la incidencia de determinadas exigencias morales en la regulación de ciertas materias, desde las llamadas «parejas de hecho» homosexuales al tratamiento de embriones humanos congelados, la clonación humana, etc.
3. «Para la doctrina moral católica, la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesiástica —nunca de la esfera moral—, es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado». (*Nota Doctrinal, de noviembre de 2002, de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, n. 6). La laicidad de lo civil y político o del Estado es, pues, autonomía tanto doctrinal como organizativa respecto del orden religioso-eclesial. No deja de ser significativo que es «autonomía» el término con que en inglés —lengua a la que significativamente le es extraño un término perfectamente correspondiente con laicidad— se significa la nota a la que nos referimos con el término laicidad. En la versión inglesa de la Nota Doctrinal antes citada el término correspondiente a laicidad —laicité, laizität, laicità, laicidade— es precisamente «the rightful autonomy».
4. González Vila, Teófilo, «El laicista, contra la laicidad», en *Alfa y Omega*, n.º 388, 5-II-2004, pp. 3-5.
5. Es más: la autonomía del Estado respecto de la esfera específicamente religiosa y eclesial no habría recibido el nombre de laicidad si su afirmación no hubiera tenido que hacerse en frente y contra indebidas pretensiones confesionalizadoras.
6. Parece como si, cuanto más democráticamente avanzado se encuentra un laicista, tanto más «expuesto» está a dejar de serlo (dicho sea con todo respeto).
7. Peña-Ruiz, Henri, *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*, Madrid, Ediciones. del Laberinto, 2001 (Versión española de *Dieu et Marianne. Philosophie de la laicité*, PUF, París, 1999).p.36. Esa complementariedad es la de matices subrayados por uno y otro término que no impiden afirmar que en español funcionan sinónimos, atendido el uso que de uno y otro se hace en numerosos contextos.
8. Si se busca el significado de *laicidad* en el DRAE a través de internet, (todavía el 14.02.04) se obtiene esta respuesta: «Aviso. La palabra «laicidad» no está en el Diccionario».
9. Un buen ejemplo del ambiguo uso actual del término *laico* nos lo brinda Vargas Llosa («El velo islámico», *El País*, 22.06.03) a quien aquí citamos exclusivamente en su condición de eximio usuario de la lengua española.
10. En Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, 2ª edición (Madrid, Editorial Gredos, 1998, vol. 2º, p. 144), el término «ausencia» es el que aparece, en vez de independencia: «Laicismo» será, según una de las acepciones registradas. «Ausencia de influencia religiosa o eclesiástica en alguna institución; particularmente, en el Estado», así como, en otra acepción: Doctrina favorable a esa ausencia de influencia. Aunque para lo que pretendemos en estas consideraciones, no hemos considerado necesario extendernos en un recorrido por los diccionarios de uso del español más acreditados, una vez que hemos accedido al antes citado, señalemos que en él se registra, junto a laicismo, los términos de laicidad, laical, laicalizar, laicidad, laicista, laización y laicizar.
11. En que el DRAE defina el laicismo por referencia a la «independencia del hombre o de la sociedad respecto de cualquier organización o confesión religiosa» habrá quien vea la intención *antilaicista* de reducirlo a una mera postura negativa, como ausencia de creencias, en lugar de buscar una definición que dé cabida positivamente al laicismo como opción positiva por determinados valores e ideas. «La definición de laicismo en nuestros diccionarios entraña una tergiversación consciente y malévola promovida por las iglesias. No hay que caer en el garlito» (Puente Ojea, <http://www.audinet.es>). Para Peña-Ruiz, Henri, en cambio: «En el Diccionario de la Real Academia Española, la palabra «laicismo» no tiene connotación peyorativa» (o.c., p. 37 s.). Quien quiera reservar al término *laicismo* un sentido negativo no sólo no pondrá esos reparos a la definición del DRAE, sino que considerará adecuado el recurso al concepto de *independencia* en lo que tiene de negativo (por contraste con la idea de *autonomía*, en el sentido del C. Vaticano II, GS 36).
12. Con laico en el sentido ahora considerado se relacionan términos y conceptos como los de *laical* y *laicado*. *Laicidad* sería la condición de laico, en ese mismo sentido, pero difícilmente se utilizará para designar al conjunto de los fieles laicos que constituyen lo que propiamente se dirá el *laicado*. Hoy con frecuencia es el término *seglar* el que se utiliza, en lugar de laico, para designar al no-clérigo o al no-religioso (en sentido jurídico-canónico), sin que, en cambio, este término, *seglar*, incluya, afortunadamente, referencia alguna a la posible ignorancia religiosa de quien tiene el estatuto canónico de tal.
13. Para Moliner, María, o.c., l.c., *laicismo* significa, en la primera acepción que ofrece, lo mismo que *laicidad* en la única acepción que le asigna: «cualidad de laico».
14. Un ejemplo de uso contextualmente positivo de laicismo nos lo ofrece alguien en quien concurren el historiador, el escritor y el religioso, García de Cortázar, Fernando, «Pluralidad y ciudadanía», *El País*, 32 de enero de 2004). Una consideración crítica, negativa, del laicismo como una opción simplista ante lo religioso es, en cambio, la que encontramos en el clarificador artículo de Cortina, Adela, «Confesionalismo, laicismo, pluralismo», *ABC*, 4 de enero de 2004.

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

La eclesialidad, más allá de conservadurismo o de progresismo

.....
Carlos García Andrade, cmf.

garciaandr@tiscali.it
.....

Una de las polémicas más estériles y dañinas que está marcando con un signo negativo la trayectoria de la Iglesia desde el post-concilio es la confrontación — a veces más sorda, a veces del todo manifiesta— entre conservadurismo y progresismo eclesial. O, si se prefiere, entre cristianos «conservadores» y cristianos «progresistas».

Es estéril, porque, como los círculos viciosos, no parece conducir a ninguna parte. La confrontación sólo sirve para alimentarse a sí misma. Es dañina, porque hiere el corazón de la Iglesia, en el sentido de que bloquea la dinámica de comunión, provocando la división, los prejuicios y el asentamiento de estereotipos, conforme a los cuales cada parte juzga a la contraria, pero desde la distancia, sin ni siquiera intentar un verdadero diálogo. Hay que decir que se trata de una polémica que se produce, sobre todo, entre clérigos y minorías cristianas de élite, pero repercute sobre todo el Pueblo de Dios, sembrando desconcierto. Y como fruto de lo dicho, condiciona fuertemente la eficacia, credibilidad y la necesaria unidad de la acción evangelizadora. Es evidente que, ante el nuevo milenio que estamos comenzando, habría que empeñar todos nuestros esfuerzos para superar una polémica que consume demasiadas energías y defrauda ilusiones que deberían dedicarse a otros empeños más evangélicos.

No hay que extrañarse de que se manifiesten en la Iglesia perspectivas distintas, lecturas diversas, talentos variados. En una Iglesia que, desde el Vaticano II, ha abjurado de la tentación uniformista y se sabe y se quiere plural debería ser lo normal. No sólo. La comunión supone y exige de suyo la pluralidad, *necesita* de la diversidad. Enfoques diversos que buscan articularse y enriquecerse recíprocamente constituyen el horizonte real de la verdadera comunión. El problema radica en que, en esta polémica, las perspectivas se conciben de forma excluyente, incompatible. Cada una se piensa a sí misma como la única posibilidad de futuro para la Iglesia en esta sociedad y acusa a la otra parte de bloquear el futuro de la fe en occidente o de «colaborar» con los enemigos de la Iglesia. Y no existe el diálogo. Prácticamente ni se intenta.

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

En el fondo, todo parece girar en torno a la forma de entender la presencia de la Iglesia en esta sociedad secularizada y a la lectura que se realiza de la gran novedad que supuso el Concilio Vaticano II y su concreción. No es este el lugar para, ni siquiera, intentar delinear el vuelco de actitud eclesial que supuso el Vaticano II, ni tampoco para realizar un elenco de la gran cantidad de abusos y reduccionismos de la fe que se dieron al hilo del post-concilio. No creo que sea un ejercicio útil tratar de ver quién tiene razón al respecto. Quizá resulta más interesante intentar describir, con la mayor objetividad posible, las actitudes de fondo y la línea interpretativa que subyace a ambos talentos, al menos para facilitar el diálogo entre las partes, para que se superen los estereotipos y apostar por una superación de la polémica.

La actitud «conservadora»

Esta actitud se configura desde dos *claves hermenéuticas*. La primera en torno a la identidad. Considera que si el cristianismo ha perdido atractivo ante los hombres de hoy es porque, en el esfuerzo por el «aggiornamento», por homologarse con la cultura vigente, se ha «edulcorado», ha perdido dimensiones específicas sobrenaturales que urge recuperar. La identidad cristiana, contaminada por la cultura ambiental se está desnaturalizando. Y urge cambiar de estilo.

La segunda clave se refiere a la lectura de la situación y del estilo de acción eclesial. Si un pueblo que era hace 40 años mayoritariamente creyente y practicante abandona en masa la práctica religiosa y se aleja de la Iglesia esto se debe, sobre todo, a la acción de enemigos fácilmente identificables y a la falta de reacción eclesial. La secularización que ha borrado la presencia de lo cristiano, y la cultura de la increencia que, amén de desprestigiar lo religioso ha promovido criterios, valores y actitudes opuestas al cristianismo, serían los enemigos. Por otra parte, la Iglesia ha mantenido una actitud demasiado contemporizadora e irenista. Marcada quizá por un sentimiento de culpabilidad o acomplejada por las acusaciones de que ha sido objeto, ha ido cediendo terreno y, de hecho, ha dejado que le fueran arrebatadas de sus manos masas de fieles por no reaccionar a tiempo. Hay que revocar la pérdida de relevancia y de influencia social que ha sufrido el cristianismo en éstas últimas décadas.

La *propuesta* de este talante se centraría en dos líneas:

- Por una parte, en cerrar filas, afirmando con fuerza la propia identidad y purificando la fe de contaminaciones modernistas, naturalistas, secularistas, psicologis-



tas, políticas y recuperar la forma tradicional cristiana de afirmación de la verdad, escapando de los relativismos, los historicismos y enfoques antropocéntricos. Recuperar las tradiciones de siempre, que supieron servir de apoyo a un cristianismo nítidamente sobrenatural, que corta con el mundo.

- Por otra, consideran clausurada la vía del diálogo con una cultura agnóstica que no hace sino socavar la fe. Que no se merecía el esfuerzo que la Iglesia realizó para abrirse al diálogo. Propugnan una postura de reacción, con una militancia declarada que promueva una pre-

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

sencia explícita de lo cristiano en todos los ámbitos, privilegiando las instituciones confesionales, que aseguren una gestión cristiana de la realidad temporal. El objetivo sería recuperar la relevancia e influencia social de lo cristiano, aspirando al restablecimiento de una cultura cristiana sin componendas que contraste con la cultura secularizada y pueda defender la fe de los más débiles.

¿Qué valores sustentan esta posición? Posee aspectos de verdad innegables. Es una gran verdad que el diálogo con la cultura de la modernidad fue demasiado indiscriminado e ingenuo, sin mantener la necesaria distancia crítica y 'canonizando' y asumiendo con excesiva rapidez principios y estilos que han hecho más mal que bien.. Mucho de esto pasó en el post-concilio.

También es cierto que la tarea de retraducción de las afirmaciones religiosas tradicionales a la cosmovisión de la modernidad ha supuesto en no pocos casos una auténtica liquidación de los componentes sobrenaturales de la fe, una entrega teológica a la desaparición de lo sobrenatural que se derrota a sí misma en la medida en que triunfa. La pasión con que algunos teólogos se han entregado a la autodemolición de lo específicamente cristiano, ha rayado en lo grotesco.

Por otra parte, la fe cristiana no puede aceptar la reclusión en la interioridad. La difusión de una forma privatista y acomplexada de vivir la fe ha supuesto dejar a la intemperie a los más débiles en la fe. En una sociedad cuya cultura ambiental presupone la increencia, sólo los fuertes pueden mantener la fe sin apoyos externos. Aunque el objetivo a largo plazo sea la evangelización de la cultura, la fe necesita de dichos apoyos y hay que ofrecerlos. Es un sano principio de realismo.

¿Qué riesgos acechan a esta actitud? En primer lugar, el *talante defensivo*. El juicio tan negativo respecto de la cultura contemporánea provoca una deficiente interpretación del fenómeno. En el seno de la increencia hay valores y principios cristianos que quizá «se han vuelto locos» pero que pueden seguir siendo un camino para la fe. Da la impresión de que la invitación a cerrar filas responde más al miedo a no salvarse uno que no al propósito de evangelizar. La fe auténtica también debe ser capaz de evangelizar esta cultura. No es cristiano considerar este mundo secular irremisiblemente perdido para la fe y separarse de él con la mística del «pequeño rebaño fiel».

Por otra parte genera un *talante de confrontación*, que hace que se cierren los cauces de diálogo, y aboca a una polarización conflictiva. Lo malo de la actitud de alarma

«porque esto se nos hunde si no reaccionamos» es que afronta el fenómeno de la increencia como un muro a abatir que exige tensar todas nuestras energías, provocando un *voluntarismo* que tiende a poner su confianza en los medios, mas que en el poder de la fe.

Por otra parte, el riesgo de la opción por instituciones confesionales, aún comprendiendo su importancia, es el de la *separación*. Si creamos espacios propios para proteger la fe de los más débiles, se corre el riesgo de acabar por no salir de dichos espacios propios para no poner en peligro nuestra fe. Como ironiza Louis Evelyn: «Confiamos el Hijo a una guardería católica, a un buen colegio católico y a una universidad católica. Luego procuraremos integrarlos cuanto antes en un sindicato católico, en una mutua católica, en un círculo católico y en un club deportivo católico. Y cuando haya muerto en una clínica católica, entre las manos de un médico católico, aquella sal de la tierra no habrá salado nunca nada, y aquella levadura siempre habrá estado cuidadosamente preservada de la masa».¹ Una actitud como la descrita corre el riesgo de *convertirse en sectaria*. Si para recuperar la irrenunciable dimensión sobrenatural de la fe hay que retomar estilos, prácticas, posiciones teóricas absolutamente ajenas a los módulos de referencia del hombre de hoy, la Iglesia puede volverse un ghetto, hacerse ininteligible para los hombres de nuestro tiempo y perder el aliento universalista irrenunciable de la misión cristiana.

Por último, se corre el riesgo de plantear la propia propuesta como una *reconquista*, como una restauración, pues, inevitablemente, se tiende a tomar como modelo de referencia el viejo régimen de control eclesial de la sociedad. Mas lo que testimonia la actual situación es que la relevancia social y cultural de lo cristiano *no implica la conversión de los corazones*. Si nuestra Europa ha pasado, en sólo tres generaciones, de una explícita presencia cristiana en todos los ámbitos sociales a una ausencia más que notoria, se debe, entre otras causas, a que a la estructuración 'oficialmente cristiana' de la sociedad y la cultura, le faltaba vida, raíz, contenido. Era más un resto institucional que expresión de una corriente viva.

La actitud «progresista»

Su preocupación principal es positiva: lograr que la fe cristiana sea tan vigente y comprensible para los hombres de hoy como lo fue para épocas anteriores. Pero su lectura de la situación responde a *claves hermenéuticas* bien diversas:

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

La primera: La fe cristiana no se ha inculturado en la modernidad. La causa básica de que tantos hombres y mujeres se alejen de la fe es la prolongada resistencia eclesial a aceptar los valores y principios que han configurado la sociedad moderna. Esto ha bloqueado los intentos de acercamiento y diálogo entre ambas y ha generado una gran distancia entre las categorías y el lenguaje en que se expresa la fe y las que utiliza el hombre de hoy. Y así es imposible que este hombre conecte la propuesta cristiana con su vida diaria.

No sólo. El enfoque metafísico, intemporal y abstracto en que se presentaba la verdad cristiana, desarraigada de la historia, de las experiencias subjetivas y de las preocupaciones vitales, convertía el mensaje cristiano en una especie de «meteorito intelectual» que irrumpía en la vida del hombre al margen de su cosmovisión y de su sensibilidad y sus experiencias, impidiendo que fecundase su forma de ver la sociedad, la cultural, la política... etc. Desde aquí su *propuesta*: Urge realizar una retraducción de los contenidos de la fe cristiana en los parámetros de la cultura antropocéntrica: en clave psicológica, social, antropológica, política. De forma similar a como la fe supo inculturarse en la cultura helenista sirviéndose de sus categorías metafísicas.

La segunda: Consideran culturalmente caducado —y en realidad poco coherente con el Evangelio— el sistema «de cristiandad» y postulan una nueva forma de presencia de lo cristiano en la sociedad secularizada, caracterizado por: la renuncia a toda posición de poder por parte de la Iglesia; más bien la Iglesia debe hacer suyas las causas de los excluidos, de los que no tienen voz; la apertura al diálogo en todos los frentes, con una teología que sepa dialogar con las nuevas corrientes culturales, históricas, intelectuales, a la búsqueda de los signos de los tiempos y que se sitúe en primera línea de defensa de lo verdaderamente humano; una renuncia a las instituciones confesionales, en razón del respeto a la autonomía de lo temporal y una apuesta decidida por el modelo evangélico de la «levadura en la masa», con la presencia de los cristianos en medio de las realidades temporales de forma que con su coherencia, su entrega y su testimonio sepan fermentar la realidad humana en la que viven. Esta sería su segunda propuesta.

¿Qué valores subyacen a esta lectura? No cabe duda de que tras esta propuesta late el modelo cristológico de la encarnación: no se puede salvar una realidad humana si antes no se ha asumido. También es verdad que la inculturación de la fe en la modernidad es una tarea aún pendiente e irrenunciable. Por tanto, ese esfuerzo de traducir

la propuesta cristiana en los parámetros actuales es necesario. Basta ver los bellos frutos del esfuerzo conciliar por dar relieve a las raíces bíblicas, históricas antropológicas de la fe cristiana. Aunque, para estos cristianos, el Concilio se ha quedado muy corto en su apertura. Además, la opción por el diálogo y por defender la causa de los más débiles es una opción del mismo magisterio pontificio. Tampoco parece que puedan ponerse pegas al fundamento evangélico de su modelo de acción como la «levadura en la masa». En el plano de los principios, pues, poco puede objetarse a esta propuesta desde la ortodoxia.

¿Qué riesgos pueden condicionarla? El problema se va a dar, sobre todo, en el «cómo» se realiza su programa. Porque si la acogida de los parámetros de la modernidad se realiza sin el debido discernimiento puede ocurrir que esa traducción de la fe en los parámetros modernos conduzca insensiblemente a un reducir la fe a tales horizontes. Si se marginan o eliminan los contenidos directamente sobrenaturales porque son difíciles de digerir por el secularizado estómago de nuestros contemporáneos, el intento no conduce a nada: la fe ya no tiene nada propio que ofrecer. Como afirma Peter Berger: «Una cristiandad secularizada debe realizar esfuerzos verdaderamente titánicos para demostrar que lo religioso, adaptado al espíritu de la época, tiene todavía algo especial que ofrecer al hombre actual. ¿Qué necesidad hay de ‘comprar’ liberación racial o psicoterapia con ‘envoltura cristiana’ si el mismo servicio o quizá mejor aún nos lo pueden proporcionar estos mismos ‘productos’ en su versión puramente secular y moderna?».²

De hecho, el relieve casi absoluto que en estas propuestas se da a la clave ética —ortopraxis— nos indica cuán difícil le resulta salvar la aportación sobrenatural de la fe cuando se quiere retraducir en clave de modernidad. Este es un problema fundamental.

Por otra parte, el rescate de las raíces históricas, antropológicas y culturales de la fe también debe hacerse con mucho tiento. No hay que olvidar que el actual relativismo o subjetivismo que imperan en nuestra cultura proceden de que en estas filosofías se niega la posibilidad de una afirmación objetiva, permanente y universalmente válida de la Verdad y del Bien. Y esto choca frontalmente con la pretensión cristiana. Poner el acento en la mediación siempre conlleva el riesgo de absolutizarla, olvidando que la mediación cristiana pretende ser portadora de la realidad definitiva: Dios. Esto es algo no negociable, ni siquiera en nombre de un diálogo constructivo.

Tampoco conviene olvidar que para ser «levadura en la masa» no basta la buena voluntad y la entrega. Es im-

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

prescindible la madurez personal y la obra del Espíritu Santo. Y esto no se improvisa ni se da por sobreentendido. Tantas defecciones de sacerdotes o consagrad@s que se lanzaron a esta aventura sin paracaídas ni arnés de seguridad, y lo pagaron en su vida y en su fe, nos indican que la levadura también puede ser devorada, desnaturalizada y asimilada por la masa. Bastante de esto pasó en el post-concilio.

La apertura al diálogo también exige saber siempre el terreno que se pisa. Porque si para poder dialogar se hacen demasiadas concesiones y se acepta sin prudencia que las reglas del diálogo las establezca la otra parte, se acaba por hacer demasiadas concesiones, se llegan a adoptar como propias las perspectivas ajenas, das mucho más de lo que recibes y al final quien queda condicionado y problematizado eres tú mismo. También dice P. Berger: «El que cena con el diablo debe procurarse una cuchara bien larga, (*de otro modo*) su cuchara se le irá empequeñeciendo cada vez más, hasta que finalmente se quedará sólo en la mesa, sin cuchara y ante un plato vacío; el demonio (*después de comérsele la cena*), seguramente se habrá marchado en busca de una compañía más interesante».³ Este fenómeno también ha visto ejemplos abundantes en estos años.

Pistas para un nuevo horizonte

He aquí, en apretada y sin duda incompleta síntesis, lo que creo nuclear de ambas posturas. ¿Cabe ofrecer una alternativa? ¿Es posible presentar una alternativa que muestre con claridad que ambas posturas no sólo no son excluyentes, sino que necesitan dialogar y equilibrarse mutuamente? No disfruto de una respuesta que solucione el conflicto mágica ni definitivamente. Al menos habría que aprender de la historia, para no repetir los errores del pasado. Pues la actual situación evoca la confrontación entre católicos integristas y católicos liberales, que tuvo lugar a mediados del siglo XIX y que se cerró con un saldo decepcionante, que aún estamos pagando. Pero sí se pueden establecer unos criterios básicos que me parecen irrenunciables.

Respecto de la *lectura de la situación*: Sin minimizar para nada el enorme problema que representa una cultura que parece querer desembarazarse de toda referencia a Dios, sería bueno escuchar el criterio de Juan Pablo II: «Las crisis del hombre europeo son las crisis del hombre cristiano. Las crisis de la cultura europea son las crisis de la cultura cristiana. Más profundamente podemos afirmar que estas pruebas, estas tentaciones y este desen-

lace del drama europeo no sólo interpelan al cristianismo y a la Iglesia desde fuera, como una dificultad o un obstáculo externo (...) sino que, en un cierto y verdadero sentido, son interiores al cristianismo y a la Iglesia. Quizá descubrimos, no sin asombro, que las crisis y tentaciones del hombre europeo y de Europa son crisis y tentaciones del cristianismo y de la Iglesia de Europa».⁴ Esto significa un cambio de enfoque fundamental. No sólo porque significa reconocer la parte que le corresponde a la Iglesia en el desarrollo de la increencia; no sólo porque elude ver esta situación como «obra de enemigos exteriores» y la presenta más como un problema de reconciliación que como un problema de triunfo o derrota; es que porque pone en evidencia un criterio que procede directamente del evangelio. Para recuperar Europa para la fe no bastan las tácticas de adaptación o las estrategias pastorales. Es preciso entrar en el núcleo de sus dramas y asumir sus tragedias para reconstruir desde dentro, y esto es determinante. Si nuestro Dios quiso salvarnos no desde fuera, sino mediante la encarnación y entrega de su propio Hijo, ¿no debería la Iglesia imitar este camino para ser fiel a la misión encomendada por Cristo? El viejo principio de S. Atanasio, «lo que no ha sido asumido no ha sido salvado» sigue teniendo plena vigencia. Porque Jesús, si volviera a encarnarse, volvería a morir por estos hermanos suyos. Este criterio se explica en dos perspectivas decisivas:

- Desde la universalidad de la redención es preciso afirmar que si Cristo asumió en la cruz pecado, muerte, separación de Dios y ateísmo y lo hizo suyo para transformarlo en la resurrección, rechazar y sentir ajenos estos dramas de la cultura secularizada significa rechazar y sentir ajenos el abandono y la muerte de Jesús en la Cruz, pues, desde ella, todas estas dimensiones negativas y dolorosas no son sino otros rostros del Crucificado. Desde la cruz del Señor *nada* puede quedar fuera de la cultura cristiana, porque todo está llamado a ser rescatado en resurrección y reconciliación. Y este es el presupuesto necesario de toda cultura cristiana integral, no parcial o sectaria.
- Desde la universalidad del don del Espíritu, la Iglesia ha creído siempre que es el Espíritu Santo el que guía y fecunda la historia humana hacia su consumación. Esto significa que incluso en medio de esta cultura descreída o pagana también actúa el Espíritu Santo. Y no se la puede condenar indiscriminadamente, por desviada o problemática que nos parezca, porque significaría volvernos ciegos a las novedades de Dios, que siempre interviene en medio de esta historia. El Papa

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

también ha definido esta situación cultural de occidente como «una noche del espíritu colectiva con dimensiones de época».⁵ Y este juicio significa que tras el presente negativo y oscuro hay un designio de Dios, una prueba, que permite esperar una nueva aurora. Dicho de otra forma, el auge de la increencia es un «signo de los tiempos» que hay que saber leer e interpretar. Como hizo siempre Israel.

Respecto de *las actitudes*: Me parece básico reconocer la necesidad de inculturar la fe en la cultura moderna, tarea pendiente. Y esto nos lanza al diálogo. Pero no puede hacerse de cualquier manera. Ha de hacerse *sin complejos*: no tenemos necesidad de mendigar de esta cultura ningún reconocimiento, ni golpecitos de felicitación en la espalda por haber logrado, finalmente, un «certificado de pedigree ilustrado» para nuestra fe. Lo que nos mueve es el afán de evangelizar, no hambrear de los ilustrados que nos puedan decir: «Bueno, ya eres de los nuestros». Debe hacerse *sin concesiones*: porque el diálogo requiere de la mutua aceptación, y sólo desde una clara conciencia de la propia identidad se puede llevar a cabo. Pero *no como quien la defiende*, como un tesoro a proteger, sino como quien la ofrece como un don. Esto significa que, en vez de buscar la confrontación, para ver quien vence o conquista al otro, hay que buscar la comprensión recíproca, lo que implica valorar lo positivo que hay en el otro. No se excluye desde aquí la *denuncia profética* de todo lo que es inhumano o negativo, sólo que para denunciar los errores, primero hay que acompañar, jugarse la piel, compartir. Porque sólo desde ahí nuestra denuncia de lo que no va no se percibirá como una condena, sino como una crítica constructiva. Juzgar y condenar desde la seguridad que da la barrera o el tendido, en lugar de bajar al ruedo donde se lidian los problemas, es abocarse a que no se perciba la objetividad del juicio, sino que se rechace de antemano.

Esta inculturación *debe hacerse con creatividad*. La Historia no tiene marcha atrás. La imprescindible recuperación de la dimensión sobrenatural de la fe, sin la cual el cristianismo se disuelve y se banaliza, requiere nuevas propuestas. Porque si sólo nos dedicamos a desempolvar viejos estilos y fórmulas no aptas para el diálogo, en realidad le estamos pidiendo a esta cultura que sea ella la que se inculte en nuestra tradición. Y esta es tarea nuestra. Mas en esta inculturación no debemos limitarnos a mirar los parámetros de la modernidad, sino también estar atentos a las señales del Espíritu que siempre ha respondido a las necesidades de la Iglesia de cada épo-

ca enviando carismas, suscitando iniciativas, nuevas posibilidades, en orden a la difusión del reino. Por eso el miedo al presente y a la historia no son buenos consejos en este campo.

El problema básico lo representan las *mediaciones*. Es necesario encontrar la mediación que permita que en esta tarea de diálogo, de inculturación, de asumir y proponer respetuosamente nuestra fe esté presente no sólo la idea cristiana, o la doctrina cristiana, o el testimonio cristiano, sino *Dios mismo*. El Papa nos ha recordado en la *Novo Millennio Ineunte* que los hombres de hoy, más que oír hablar de Jesús, lo que quieren es que se les muestre: «queremos ver a Jesús». Y este es el verdadero desafío para la Iglesia. Porque hablar de la fe, defender la fe, incluso traducir la fe en clave moderna, puede ser obra de la inteligencia, pero permitir mostrar a Dios es obra del Espíritu, de la santidad, de la calidad del amor cristiano. Y esto no se improvisa. Pero también es evidente que sólo con Él y desde Él es posible pretender realizar esta obra de asumir/rescatar todo lo valioso que existe en la cultura moderna. Lo interesante de esta situación es que ya no podemos utilizar sucedáneos: sólo si ofrecemos verdaderamente a Dios mismo, vivo entre nosotros, podemos aspirar a que en el diálogo, esta cultura acepte la propuesta cristiana. Nos pone en tesitura de autenticidad. Y esto, a la vez que un gran desafío, no deja de ser una bendición.

Es muy posible que sólo en la dinámica de comunión que el Papa no cesa de proponer a la Iglesia como el gran desafío para el nuevo milenio, encontremos la respuesta a esta búsqueda de las mediaciones adecuadas, que sepan presentar a Dios con nitidez, y, al mismo tiempo respeten los parámetros de la modernidad y de la autonomía de la cultura de Occidente. Superando tanto la tentación del conservadurismo: poner el acento en los medios y en la identidad a la defensiva, como del 'progresismo': poner el acento en la traducción cultura de la fe con la cultura aunque sea difuminando la propia identidad, más que en dar a Dios.

Notas

1. Luois Evelyn, *Credo. El Símbolo de los apóstoles*, Barcelona, 1968, pág. 299.
2. Peter Berger, *Rumor de Ángeles*, Barcelona, 1975, Herder, pág.45.
3. Peter Berger, *op. cit.*, pág.48.
4. V Simposio de Obispos Europeos, Octubre, 1982.
5. Segovia, 4 Noviembre 1982, Viaje Pastoral a España.

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

Laicismo y enseñanza de la religión

.....
Manuel Benayas García

Miembro del Instituto E. Mounier

El laicismo es una corriente de pensamiento que, entre otras finalidades, persigue recluir al ámbito privado la enseñanza de la religión. De esta manera los defensores de la escuela laica propugnan «un modelo educativo sin dogmas y sin verdades absolutas y excluyentes, que educa al alumnado en valores humanistas universales, en la pluralidad y en el respeto a los derechos humanos, en la asunción de la diferencia y en los valores constitucionales, éticos, no sexistas y democráticos».

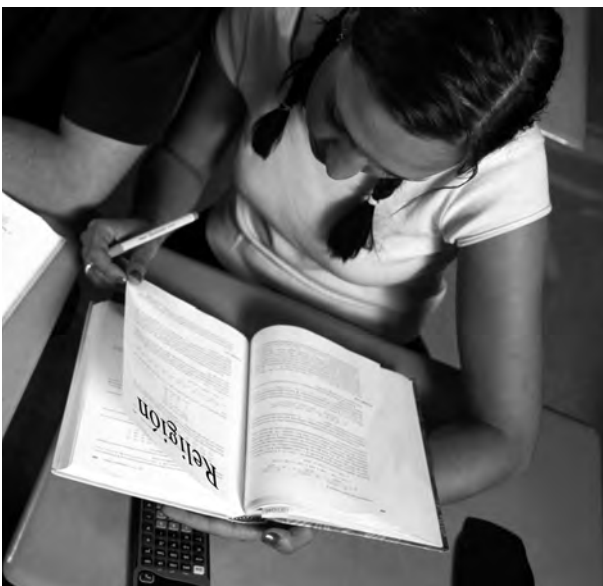
En otras palabras la propuesta laicista promueve un moralismo basado en los valores cristianos, pero rebajado en las exigencias que plantea el cristianismo, aferrado a la inmanencia de las leyes sociales y psicológicas y con la idea de trascendencia clausurada.

En estos últimos meses hay algunos colectivos que han desenterrado «el hacha de guerra laicista» para combatir la inclusión, por parte del Ministerio, de la asignatura «sociedad, cultura y religión» en los currícula de las diferentes etapas educativas.

Los argumentos esgrimidos para la batalla dialéctica son difícilmente sostenibles, ya que mezclan «churras con merinas», sobre todo porque pretenden combatir el dogmatismo religioso con otro dogmatismo, en este caso laico y moralizante, carente de un fundamento antropológico serio.

Para los defensores de la escuela laica la religión tan sólo es un «corpus doctrinal» que provoca un mero sentimiento subjetivo privado de validez científica. Los laicistas están presos de su obsesión racionalizadora de la realidad, de manera que las preguntas fundamentales del ser humano (¿Qué es el hombre? ¿Puedo conocer a Dios? ¿Qué sentido tiene el sufrimiento?, etc) se les escapan de las manos y, por lo tanto, las suprimen mediante la construcción de «un mundo feliz» de autómatas que profesan una religión laica, moralista y plagada de nihilismo que asfixia la creatividad humana. Así, la concepción antropológica laicista suprime la dimensión espiritual humana, confundiéndola con un mero «epifenómeno» sociológico o psicológico.

La falta de sentido es la patología más generalizada en nuestra sociedad occidental, el laicismo con su «olvido del ser» constituye un atentado contra la dignidad humana.



Memorandum para el nuevo Papa

.....
Carlos Díaz

Director de Acontecimiento
carlosdiaz@eresmas.net
.....

Querido Papa, hermano en Cristo:

La idea de que la vida humana es eterna no evita una tensión de dramática incertidumbre. A la luz de Dios esta comunidad que es la Iglesia denuncia la injusticia de ciertas leyes, que como telas de araña detienen a los mosquitos mientras dejan pasar moscardones. Qué bueno que a esta Iglesia, que practica la oración sin reducir a Cristo a una ideología, y que ejerce la comunión de bienes y el amor a los enemigos, el mundo la califique de irrealista y utópica, así como de escandalosa por defender la devolución de la tierra y de las empresas a campesinos y obreros, y a los pobres la restitución de lo robado. La Iglesia está en favor de la vida desde el instante mismo de su fecundación, y en consecuencia contra la pena de muerte. Abandera la defensa de la dignidad de la persona, y pese a todo ello se sabe pecadora y necesitada de perdón, orando para que en ella permanezca el Espíritu Santo. Consecuentemente crea cauces concretos de acción: hay inmigrantes y exiliados pobres, toxicómanos, alcohólicos, enfermos físicos y mentales, ancianos abandonados o solos, menores y mujeres maltratados, parados de larga duración, madres solteras, vagabundos, chabolistas, enfermos de Sida, etc, y ante toda esa realidad hay que mojarse como Iglesia del Señor. Desde ahí, el desacuerdo que la Iglesia mantiene con el desorden mundano la lleva a plantearse una presencia en la vida pública creando empresas sociales, cooperativas, sindicatos, e incluso grupos de laicos independientes de la Jerarquía que misionarán (enviados por la comunidad) en el mundo de la política asumiendo medios y fines evangélicos. Es una Iglesia que comparte, que parte el pan y la sal, que toma parte y partido, que parte con los necesitados.

Que bueno también que todo esto la lleve a una denuncia profética desde Aquel que ha vencido al mundo. Para eso realizará actos de protesta (sentadas, encierros, bloqueos, devolución de documentación, etc): si «Benetton» usa el dolor de la gente en su publicidad, no comprendemos esa marca de ropa; si «MacDonald» realiza talas de selva en el Cono Sur americano para transformarlas en pasto para su ganado, vayamos a otros establecimientos; si «Fa» usa la



NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO



desnudez de la mujer para vender convirtiéndola en carne de mercadería, pasemos a otro desodorante. Hay indignidades en comisarías, hagamos sentadas ante ellas; existen parados y explotados, encerrémonos en fábricas, en iglesias; hay extranjeros pobres perseguidos por serlo, interpongámonos; hay abortos, luchemos contra ellos; hay presos indignificados en el trato, vayamos a protestar a las puertas de la cárcel, etc. El mundo no precisa cristianos vulgares, preocupados por las almohadas cervicales, los imanes, o las plantillas, o a lo sumo movilizados desde el exterior por eslóganes del tipo «ponga un bosnio en su casa»; lo que necesita es que el Evangelio deje de ser un libro gastado, ajeno como un entierro, ceremonia que deja fría al propio interesado: lo que precisa es que no traicionemos el Evangelio con rebajitas del tipo «lo mejor es enemigo de lo bueno», «siempre ha sido sí», «no hay que exagerar», etc. ¡Pero si Cristo nos manda amar a los hermanos como Él nos ha amado, hasta el extremo!

Sin embargo, nosotros no amamos a nuestros hermanos como Él nos ha amado, hasta el extremo. La Iglesia aparece ante la sociedad civil como una sociedad jerarco-céntrica y fuertemente levitizada, casi como una monarquía medievalizante, a cuya cúpula le asisten prerrogativas de infalibilidad, mientras que el mundo se autopercebe como una república democrática moderna e ilustrada que no aspira más que a la elaboración de consensos o sistemas de convivencia y gobernabilidad, pero sin pretender definir verdades objetivas. La Iglesia, en la opinión popular, vive mirando hacia el pasado, y el magisterio se entiende como depósito de fe transmitido desde-y-para-siempre. Mucho magisterio y pocos seguidores del magisterio, más generales que soldados. ¿Por qué resulta tan importante en la Iglesia la mitra (apagavelas de la ciencia) después de que la Reforma defendiera el derecho de cada conciencia a su interpretación de la Escritura, y después de que la Revolución francesa asentara el lema «tantas cabezas tantas sentencias»? ¿Por qué en el interior de la propia Iglesia, aunque sin tanta tensión, se plantea de alguna forma lo mismo en lo referente al diálogo entre Iglesia universal e Iglesia local? Por el contrario la calle se autoproclama vertida hacia el progreso, hacia lo venidero, de ahí que promueva la necesidad de conciencias morales personales ilustradas en un mundo sociológica e ideológicamente pluralista.

Así las cosas, ¿no será posible intentar tomar de tradición y de modernidad lo bueno de ambas, para ambas, y con ambas? ¿no cabría ningún puente fecundo entre esos dos extremos, acaso no es Dios relator de todos los relatos por ser contemporáneo de todos los tiempos y creador de todas las cosas, principio y fin de ellas mismas?

La Iglesia defiende dogmas y verdades eternas desde la ciudad eterna (antes también lenguaje eterno —el latín— y filosofía eterna —el tomismo—), mientras que en la sociedad rige el relativismo, con su inevitable acompañante, el primado de la opinión. Si la Iglesia contrapone el bien frente al mal, de algún modo en la sociedad mundana los contornos de ambos se han vuelto borrosos, no siendo el mal algo que se vive como excepción y —por así decirlo— clandestinamente, procurando que no se sepa, o sea, afirmando indirectamente la ley cada vez que se conculca o ejerce delictivamente, ni como algo contra lo que hubiera que luchar. En estas condiciones, ¿por qué no hablar de dogmas sin dogmatismo, inculturar sin arrasar, relativizar sin descafeinar lo fundamental-objetivo?

Muchos no se confiesan, porque sienten que su capacidad de disfrutar del placer quedaría mermada. Otros, mal formados, se creen autorizados a usar el libro de reclamaciones cuando no les gusta lo que oyen tras el confesionario, si es que pasan por él. Además, esta Iglesia católica, tan monolítica y normativa en teoría, recomienda al penitente cosas muy diversas (por ejemplo, respecto a las relaciones prematrimoniales, etc) según el sacerdote de turno. Nunca tras las rejillas del confesionario de madera romana común se albergaron posiciones tan distintas. El confesionario, o lo que queda de él, por desgracia, se arriesga a convertirse en pin-pan-pun de opiniones. Si las normas vigen, en muchos casos no rigen; no parece haber Iglesia oficialmente más autoritaria, pero a la vez realmente más libertina que ésta. ¿Cómo afrontar esto?

Y ¿cómo conjugar la autonomía con la teonomía, caminando hacia la autonomía teónoma? No pocos se auto-proclaman católicos sin Iglesia, católicos teóricos, pero no prácticos. Ahora bien, ¿hay buena fe cuando se dice que se cree, pero no se practica? ¿es creíble lo que es impracticable? Quien afirma ser creyente pero no practicante miente al menos un poco, o es un practicante en el sentido contrario de aquello respecto de lo que dice creer. Sólo se cree aquello que se practica, tu verdadera religión comienza donde termina el sermón. ¿Que soy franciscano pero no practico la regla? La barba no hace al franciscano. ¿Qué diría la amada al amado que declinase su presencia alegando amor teórico, pero sin voluntad alguna de práctica ejercitación? Aquella institución que cree teóricamente, pero no practica, se arriesga a tener sus días contados.

La Iglesia dice asumir una perspectiva teocéntrica, y la sociedad una antropocéntrica, pero a la hora de la cotidianidad, dada la irrelevancia vital de las convicciones, todos parecen comportarse del mismo modo en el ambiente secularista. Pedimos desde nuestra condición de bautizados:

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO



- *Que la Iglesia escuche a todos*, que tome nota de cuanto se dice de ella, incluso de las impertinencias, y que discierna sin responder con ira a los airados, sabiendo aprovechar y agradecer mucho las críticas válidas, aunque resulten dolorosas.
- *Que recuerde que de dos maneras se ayuda a liberar al necesitado*: al opresor (también al opresor cultural), ayudándole a desposeerse de los poderes con que esclaviza a los demás y se esclaviza a sí mismo; al oprimido (también al oprimido cultural), solidarizándose con él, no solamente de palabra, sino también con obras, y siempre sin violencia, pacíficamente.
- *Que no se sitúe en una intemporalidad ajena al día a día*, que se presente en la brecha del diálogo, allí donde duele, incluso en las propias brechas dialógicas, siendo amiga de Platón pero sobre todo de la verdad.
- *Que si habla de Dios sea porque vive a Dios*, sin perorar demasiado ni demasiado poco, lo justo y necesario, siempre con apoyatura en obras, sabiendo mantener el silencio.
- *Que asuma lo bueno de todas las culturas*, sin dejarse influir por las presiones ni por las vigencias históricas, ni por los prestigios del momento, ya provengan éstos del pasado o del futuro; que, en una palabra, eduque y piense y actúe conforme al plan de la *historia salutis*, y por ende al margen de los bandazos de cada época, a fin de que resulte en todo nutritiva, autorizante e instructiva.
- *Que informe con transparencia y con claridad* de sí misma, de lo que hace y de lo que no hace, de lo que no debería de hacer y hace, así como de lo que no hace y debería de hacer, que comunique al pueblo fiel sus gozos y sus sombras.

Al cristianismo le siguió la antítesis de la Reforma, y a ésta su propia antítesis, la Contrarreforma, a su vez negada por la Modernidad, a la cual por su parte la posmodernidad ha vuelto a replicar... Llega en cada momento un tiempo en el que la réplica se solapa ya con su dúplica (réplica de la réplica); por ejemplo, la Contrarreforma responde a la Reforma cuando ya ésta ha sido superada por la Modernidad, instante en que su anticrítica queda desfasada, pues está teniendo como interlocutor a Lutero cuando ya ha emergido Marx. Cuando semejante situación se produce nos encontramos con una mera cultura de la queja, no sin anacronismo: no sólo el replicante va a remolque del criticado, sino que ni siquiera vale para atajar el aluvión que le está sepultando en ese momento presente.

A tenor de ello, algunas de las preguntas inescapables que se nos formulan a los cristianos en cada generación

son éstas: ¿Hemos de contentarnos con ser mera réplica, siempre tardía y reactiva, mientras se nos va de las manos el presente, o hemos de afrontar el desafío de nuestro presente mirando al futuro sin perder de vista el pasado? ¿Hemos de engolfarnos en nuestras peleas intestinas en la pecerita microdoméstica, o tendremos que echar las redes en alta mar para hacernos presentes en la prensa, los medios, la cultura? ¿Hemos de hacer como que nada ocurre, sin preguntarnos por qué el pagano de ayer fue puesto en crisis por cristianos misionantes como san Pablo, mientras que el actual neopagano ha puesto en crisis al cristianismo? ¿Hemos de negar que nos falta aire, que cuesta tantísimo ser el fermento que hay que ser? Hagamos más y callemos más. Nuestro enemigo es la idolatría, tentación de manejar lo sagrado en el ídolo, el cual, él sí, siempre resulta manejable.

También con firmeza y caridad tiene la Iglesia que tratar:

- A esos que ahora descubren que lo que está en crisis es el catolicismo, no el cristianismo. Pues háganse ustedes cristianas, buenas gentes. Y que en el límite sean tantos cristianos como capaces de hermenéutica, es decir, de posibilidad de diferencia. Cada cual con su Iglesia, y a quien Dios se la dé, san Pedro se la bendiga, si eso es lo que ustedes honestamente quieren. Pero no se molesten luego cuando encuentren otras Iglesias cristianas antitéticas respecto de la suya, pues también ellas tienen derecho a la diferencia que ustedes reclaman a costa de la identidad.
- A esos que ahora descubren que la Iglesia católica — según dicen — es represora de libertades. Pues hale, todas las libertades para ustedes y dejen de manejar tanto el dedo acusador, hombres de Dios.
- A esos que a estas alturas descubren a los «profetas» de la Ilustración, mientras llevan ellos mismos una vida más burguesa que profética, a la vez que desoyen a los profetas bíblicos cuando les instan a la efectiva entrega. Mucho ánimo.
- A esos que están contra el culto católico alegando que el culto es la vida misma, sin más. Pues más ánimo, incluso en las numerosas horas bajas de la vida misma; en todo caso, cultiven la vida y al Dios que la da.
 - A esos que, defensores de la moral de actitudes, reconociendo como es verdad que todos los mandamientos se reducen al del amor, no quieren sin embargo confesar los actos concretos donde ese amor no se manifiesta.

Por lo demás, querido Papa, hermano en Cristo, no os preocupéis; como dijera aquella pintada latinoamericana, resucitaremos aunque nos cueste la vida.

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO

Entrevista a Juan de Dios Martín Velasco

Eduardo Martínez

Miembro del Instituto E. Mounier
tedmartin@terra.es



Juan de Dios Martín Velasco

Juan Martín Velasco es un pensador cristiano dedicado a la fenomenología de la religión, es un maestro de profunda y reposada sabiduría, es una persona humilde que se define a sí mismo como «un cura de Madrid». Toda su tarea intelectual la ha vivido como un servicio a la Iglesia. Además, siempre ha mantenido un trabajo pastoral que le ha permitido tomar el pulso a las necesidades del pueblo de Dios. Me recibe en un pisito sencillo del barrio de Vallecas, en Madrid, repleto de libros (hasta en el suelo hay columnas de ellos) y en cuyas paredes, entre otros recuerdos y estanterías, destaca una foto de Monseñor Tarancón.

Su nutrida formación pasa por estudios eclesiásticos en Madrid, de filosofía en Lovaina, y de teología fundamental y fenomenología de la religión en Freiburg. Entre sus maestros se cuentan H. Dumery, A. Dondeyne, P. Ricoeur y B. Welte.

Las responsabilidades eclesiales a las que ha sido requerido van desde la parroquia de un pueblo, al rectorado del Seminario Mayor de Madrid, la delegación diocesana de migración de la diócesis de Madrid, y la recién abandonada dirección del Instituto de Teología Pastoral. Yo le conocí en una de sus muchas tareas adicionales (charlas a congregaciones, a laicos, congresos, cursos, etc.) en el Master de Ciencias de la Religión de la Universidad Pontificia de Comillas. Al encontrarnos, de nuevo, reeditábamos uno de los debates tan propios de aquellos estudios.

Eduardo Martínez (E.M.).— *¿Cómo vive su vocación cristiana? ¿Como intelectual cristiano? ¿Como pastor?*

Juan de Dios Martín Velasco (J.M.V.).— Siempre he tenido alguna responsabilidad eclesial. Bien es verdad que el grueso de mi trabajo ha sido, por gracia, el estudio de la religión, pero siempre he buscado en él una aplicación a las tareas pastorales que me fueron encargadas.

E.M.—*¿Cuál es el núcleo de su trabajo intelectual?*

J.M.V.—Mi trabajo comenzó con la constatación de que era prioritario estudiar el hecho religioso antes de afrontar una filosofía de la religión. Esta perspectiva era un des-

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO



cubrimiento impagable de Dumery. Ello me condujo a la fenomenología de la religión, la cual estudié en Bonn por algunos trimestres. Al volver a España enseñé filosofía de la religión en el seminario y continué con mis lecturas sobre fenomenología. Gómez Caffarena, por aquel entonces, terminaba sus tres tomos de filosofía deseando dedicar un espacio a la metafísica religiosa. No obstante, era de la opinión que convenía anteponer al análisis metafísico de la religión una síntesis del hecho religioso, es decir, una fenomenología de la religión que me encargué de realizar. El fruto de esta colaboración fue el libro titulado *Filosofía de la religión*, del cual mi aportación fenomenológica era la primera parte del mismo, y la reflexión filosófica de Caffarena la segunda. Al dedicarme yo a extender la fenomenología en una filosofía de la religión propia me separé de su línea de trabajo, pues él buscaba en las religiones elementos transimbólicos mientras yo me centré en la categoría de encuentro.¹ Para llevar a cabo tal propósito debí afrontar las críticas de dicha categoría llevadas a cabo por gente tan insigne como Dumery, Bultmann, etc. Yo creo, de todos modos, que en el «encuentro» tenemos la mejor plataforma simbólica para afirmar por una parte la trascendencia de aquello otro con lo que uno se encuentra, y la respectividad que nos relaciona. Esto es válido tanto para personas que se encuentran como para la relación hombre-Dios. Desde ahí pretendí ahondar en los símbolos, en su carácter epifánico, intenté hacer una arqueología del símbolo para revelar cómo remite a lo que en él se manifiesta. No desarrollé este trabajo pero me parece fundamental pues revela el carácter trascendente de todo lo humano: el hombre como el símbolo tiene en su esencia el referirse a algo que está fuera de él, ya en la relación interpersonal, ya en la experiencia religiosa.

Me he dedicado también a estudiar la situación religiosa del mundo en que he vivido. Desde la gran crisis de las religiones en torno a mediados del siglo xx, a, recientemente, aplicaciones pastorales sobre la transmisión de la fe, el estudio de las nuevas formas de religiosidad (metamorfosis de lo sagrado), etc. He prestado atención a la respuesta del sujeto a la presencia del misterio como núcleo de la religión, de la que todo lo demás es mera mediación. He profundizado en la experiencia religiosa humana indagando en la experiencia en su modalidad cristiana, aunque teniendo presentes las analogías del Islam y del Hinduismo sobre todo. También me han preocupado temas como la posibilidad de la vivencia de la fe en el mundo actual y el hecho místico (ambos elementos se

conectan íntimamente), el futuro del cristianismo, la coimplicación entre religión y antropología, etc.

E.M.— *¿Cómo ve, desde la perspectiva que le dan años de trabajo intelectual y pastoral, la situación de la Iglesia hoy?*

J.M.V.— Algunos percibieron el Concilio Vaticano II como el generador de una crisis y decidieron un cambio de rumbo. Yo creo que la crisis era anterior al Concilio y se refería a un desfase de la formación del sacerdote respecto a la realidad que habitaba. El fruto de este desfase fue el abandono de la vida sacerdotal en cifras alarmantes. Los que no estaban muy dispuestos a actualizar la Iglesia en la línea del Concilio vieron en esto un signo de la invalidez del mismo. Otros más favorables también fueron críticos creyendo que se había ido demasiado lejos en el *aggiornamento*. Desde Pablo VI y su encíclica *Evangelium Nuntiandi* se observa esta tendencia a un cambio de rumbo: «¿Qué es de la Iglesia diez años después del concilio?» decía el Papa trasluciendo cierta preocupación. Pero es Juan Pablo II el que accede a la sede de Pedro con un programa distinto al del Concilio, muy afectado por la peculiar perspectiva polaca de la que procedía: la iglesia deberá enfrentarse a la secularización (los documentos conciliares la valoraron como algo positivo) y deberá reforzar su identidad cristiana; la misión consistirá en una nueva evangelización de Europa, la realización de una nueva cristiandad (no una reedición de la antigua) basada en la fe cristiana y en su visión del ser humano y del mundo. Monseñor Suquía llamó a esto un «golpe de timón» en la Iglesia. Tal giro se reflejó en varias líneas de acción intraeclesial:

1. Nombramiento de obispos sensibles a este cambio de rumbo, con una mentalidad distinta a la del concilio
2. Intento de cambio en la dirección tomada por las congregaciones religiosas mediante, incluso, intervenciones disciplinarias de Roma (jesuitas, carmelitas, etc.)
3. Ante el fracaso de la línea 2., recurso a nuevos movimientos eclesiales afines como el Opus Dei, Comunión y liberación, Neocatecumenales; incluso contra la opinión de la iglesia diocesana (concesión canónica de la prelatura personal al Opus Dei).
4. Reforma de los programas formativos de los seminarios contra la realizada en durísimas condiciones tras el concilio y que empezaba a dar frutos. Frente a la línea conciliar que pretendía formar a los sacerdotes en calidad de animadores de comunidades de fieles en régimen de igualdad, se busca un clero autoridad que se aísla del mundo para formarse, de la gente que debería servir, que edifica la identidad sacerdotal desde la dife-

1. *El encuentro con Dios*, publicado por el Instituto E. Mounier y Caparrós Editores en Madrid, el año 1995.

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO



rencia con el laico, desde el mando, desde una postura intelectual temerosa que empobrece la formación.

Ya estamos en condiciones de evaluar los resultados del cambio de rumbo, del golpe de timón que la Iglesia ha protagonizado en el papado de Juan Pablo II. No parece que la situación del catolicismo y del cristianismo en general mejore. Según la encuesta del año 99 publicada en *Sal Terræ*, según la última encuesta sobre los jóvenes y su actitud religiosa de hace unas semanas, la Iglesia lejos de calar en la sociedad se desimplanta de ella, se distancia. A ciertas distancias no es posible el encuentro, y para evangelizar hay que encontrarse con la sociedad. Y esto a pesar de reconocer que la sociedad hoy es posmoderna, insolidaria, fraticida. No se trata de imitar gustos o modas, lo que debemos afrontar es la distinción de lo esencial de lo accesorio para tratar de defender aquel núcleo de la fe en el seno de nuestra cultura.

E.M.— *¿Tiene el cambio de rumbo seguido por la Iglesia Católica en los últimos años un carácter personalista? ¿Hemos ido hacia una mejor consideración y tratamiento de la persona humana tanto hacia dentro como hacia fuera de la Iglesia?*

J.M.V.— Hay dos aspectos a considerar sobre el carácter personalista de este giro. Por una parte se dan manifestaciones inequívocas de personalismo en las encíclicas del papado de Juan Pablo II. Así, en *Redemptor Hominis*, se dan unos muy gratos y valiosos ecos personalistas al reconocer y caracterizar la importancia de lo humano. Pero hay una piedra de toque para comprobar si estas afirmaciones son verdaderamente personalistas: ver cómo se defiende la concreción de la dignidad humana, abstractamente afirmada, en los derechos que se reconocen a las personas. Ejemplos como el retardo burocrático de los procesos de secularización de sacerdotes, la progresiva substitución de los obispos no afines, la ignorancia de todos los que no pensaban exactamente como él, no parecen desvelar un auténtico personalismo.

E.M.— *¿Cómo vive la eclesialidad?*

J.M.V.— Tengo una convicción muy arraigada que quizá me venga de lecturas del Padre De Lubac, o de Welte, que también era sacerdote y muy respetuoso con la Iglesia, y es que la eclesialidad es una nota de lo cristiano. Estoy seguro de que no se puede ser cristiano si no se es eclesial. Una nota de la identidad cristiana es lo que confesamos en el credo: «Creo en la Iglesia». Esto lo pienso y lo he escrito en muchas ocasiones (marginales pues al no ser teólogo no

escribo profesionalmente de estas cosas). Una vez en la revista *El Ciervo* me pidieron que comentara una parte del Credo; precisamente «Creo en la Iglesia». Yo hice una nota que podría leer delante de cualquiera que me acusara de falta de eclesialidad. Cuando algunos me preguntaban a raíz de algunas disensiones: «¿Por qué no abandona usted la Iglesia?» Yo les decía que esa pregunta carecía de sentido en uno que se siente cristiano. Más bien me digo a mí mismo, «¡que no me abandone la Iglesia!» pues me siento acogido a ella, es una tradición en la que he nacido y gracias a la cual he tenido contacto con el Evangelio.

Lo que sucede es que junto a eso hay dos cosas que me han ayudado a saber distanciarme de determinadas formas de realización concreta de la Iglesia, de determinados proyectos eclesiales o acciones de la Iglesia. Decir «creo en la Iglesia» nunca lo he confundido con decir «creo en Jesucristo» o «creo en Dios Padre». Y esto me lo enseñó el padre De Lubac que ha sido más bien un teólogo conservador. Él decía que la fe es teologal en su objeto y es eclesial en su modo; se es cristiano porque se cree eclesialmente en Dios, pero en quien se cree es en Dios. Nunca he tenido la tentación de confundir «obedecer a Dios» con «obedecer a la Iglesia», y esto me ha dado un margen de libertad que aplico cuando creo que alguien en la Iglesia se equivoca (no caprichosamente sino tras consideración, consulta, contrastación) para seguir creyendo eclesialmente en Dios y no obedecer o no seguir esa actuación de la Iglesia, aunque tampoco haga causa en contra de ella.

En segundo lugar, considero que la Iglesia pertenece al cuerpo de las mediaciones cristianas. Por lo tanto, no pertenece al núcleo de la presencia de Dios a la que respondo con la fe, sino que es parte de lo que el creyente genera para vivir su fe. La fe en Dios hace surgir mediaciones comunitarias, entre ellas la Iglesia, como genera ritos, dogmas, comunidades religiosas, etc. Luego éstas se organizan y tienen derecho a determinar cuáles son las formas de la recta expresión de la fe. Por eso yo respeto las definiciones de la Iglesia sobre las verdades reveladas, pero no hago de la formulación de ellas el objeto de mi fe. Desde esta certeza, considerándome eclesial, y creo que siéndolo sinceramente, me mantengo en una libertad de espíritu que me permite poder distanciarme de formas de entender las cosas como las entiende la jerarquía, de seguir al pie de la letra sus instrucciones, en definitiva, de disentir responsablemente.

E.M.— *Sin querer entrar en lo morboso de una actualidad a veces manipulada, ¿qué le dicen noticias como las referentes al abuso sexual por parte de sacerdotes, o las denun-*

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO



cias de la moral sexual de la Iglesia en su relación con el preservativo y la transmisión del SIDA, especialmente en África?

J.M.V.— He leído hace poco en el libro *Catolicismo, el final de un mundo*, un análisis sociológico que me parece importante. Allí se habla de la «exculturación» del cristianismo católico, de la marginación del catolicismo en la cultura francesa. Se atribuye tal fenómeno a la manera de enfocar la sexualidad por parte de la Iglesia. El núcleo del error sería partir para cualquier consideración en este ámbito, de un orden natural sacralizado como fundamento último de una moral que no es claro se pueda derivar del mensaje evangélico. El origen del mismo se podría localizar en la encíclica *Humanæ vitæ* de Pablo VI. Hoy, problemas de máxima gravedad, como la extensión de SIDA en África, requieren de nosotros una pronta revisión.

Este esquema racional naturalista sacralizado tiene una consecuencia añadida: la imposibilidad de servir como posición en un diálogo con la gente de nuestro tiempo.

E.M.— *¿Cuál podría ser el rostro amable de la Iglesia en el mundo actual?*

J.M.V.— Un rostro evangélico que huya de la tentación del poder y encare su entera realidad desde el servicio. La institución católica más valorada en España es *Caritas*, precisamente la que más «sirve» a la ciudadanía sin distinción de credo o condición. Resultan admirables y cuestionantes para la sociedad actual los ejemplos misioneros, proféticos, no la presencia de la Iglesia como sociedad perfecta que, además de defender los derechos humanos, muchas veces en el mismo saco, defiende sus propios derechos, sus zonas de influencia (educación, legislación, financiación).

Desde la *Gaudium et spes* no dejamos de proclamar la necesidad del diálogo con todos los orbes de la cultura, con las otras culturas y religiones, con la humanidad entera. Pero no llegamos a disponernos a dialogar realmente debido a la concepción que tenemos de la verdad. La jerarquía ha pretendido que la Iglesia es la depositaria de la verdad, bien por revelación, bien por ser intérprete de la Ley Natural. Desde esta posición es prácticamente imposible el diálogo. Estamos perdiendo la ocasión de relacionarnos con manifestaciones de apertura a la trascendencia, que ya no son religiosas pero que son auténticas manifestaciones de apertura a la trascendencia. Nuestras sociedades están dejando de ser religiosas pero formas de experiencia de trascendencia son encontrables en la experiencia ética, en el arte, en el encuentro con la naturaleza. Tal vez sea éste el punto de partida para un reencuentro religioso con el absoluto.

E.M.— *¿Cómo ve la situación actual del ecumenismo y el diálogo interreligioso?*

J.M.V.— Las expresiones de la Iglesia en el área del ecumenismo son siempre respetuosas. No obstante, los expertos en este campo afirman que se ha llegado a cierto empantanamiento. En el ámbito del ecumenismo han surgido problemas con la Ortodoxia en Rusia por el proselitismo realizado en su ámbito tradicional de influencia, un fuerte choque con las decisiones protestantes sobre ordenación de mujeres y la postura ante la homosexualidad, etc.

Es admirable el empuje dado al diálogo interreligioso por la convocatoria de Juan Pablo II del encuentro de oración en Asís, quizá el gesto más profético de su papado. Este gesto ha tenido alguna continuación al reunir en Roma a miembros de diferentes religiones para dialogar sobre el tema de la paz, al visitar en sus viajes a autoridades de otras religiones, etc. Pero en el aspecto doctrinal se ha ido cerrando el horizonte desde la *Redemptoris missio*, positiva para el diálogo interreligioso aunque con insuficiencias, hasta la desdichada *Dominus Iesu*. En esta declaración se expresan las tesis más restrictivas que se puedan pensar a la hora de clarificar para los católicos la posibilidad de diálogo con las otras religiones. Es casi una postura exclusivista, se queda más acá del Vaticano II. Existe pues una contradicción entre el signo de las tomas de postura práctica (gestos papales en pro del diálogo) y los posicionamientos teóricos que al fin y al cabo también firma él aunque sean elaborados por comisiones vaticanas.

Yo creo que nos encontramos, de nuevo, con un elemento, la epistemología teológica de la Iglesia, que impide el avance hacia planteamientos más lúcidos y actualizados. Si la Iglesia persevera en creer que tiene por revelación la verdad sobre la religión y que es la única revelación, los que no admiten esta revelación están en inferioridad por definición. No se percatan de algo que resulta evidente para la ciencia de la religión: que la revelación pertenece a la esencia de la religión; allí donde hay religión hay revelación. Sin el paso previo de Dios no habría posibilidad de respuesta humana, allí donde ha habido respuesta humana es que hubo revelación. Dios está actuando en todas las religiones y actuando con voluntad salvífica.

E.M.— *Hemos repasado antes los aspectos más positivos de lo que llama en uno de sus últimos trabajos «la metamorfosis de lo sagrado», pero ¿qué hay de nocivo y alarmante en ese fenómeno?*

J.M.V.— El lado oscuro de la metamorfosis de lo sagrado radica en que los autores que la protagonizan siguen re-

NUEVO SIGLO. VIEJO CRISTIANISMO



firiéndose a lo religioso, o al menos a lo sagrado como forma atenuada de aquello, pero a la hora de definirlo lo hacen en función de un hombre que sigue siendo el centro de la relación y del mundo.

Allí donde el hombre no da el paso de trascenderse se utiliza la categoría de lo sagrado abusivamente. Lo sagrado comienza donde comienza la relación con el misterio, y ésta empieza cuando se da ese paso del trascendimiento. Pienso que se puede dar fuera de las religiones, pero que siempre que acontece conlleva el trascendimiento, como sucede en la relación ética o en la relación interpersonal. Pero cuando se propone una religiosidad centrada en el sujeto como medida y centro de todo estamos ante una especie de religión ornamental. Sirve para adornar a la humanidad o dorarle la propia cárcel de finitud en la que se encuentra. Y aún más grave, pueden llegar a evitarle la nostalgia del otro y, consecuentemente, abortar la posibilidad del encuentro con Dios.

E.M.— *Hablemos de lo comunitario, ya que hemos tocado el papel de adormidera que algunas formas de experiencia de lo sagrado pueden tener, en cuanto pueden encerrar al ser humano en las fronteras de su propia subjetividad y finitud. ¿Tiene, a su juicio, algún papel que cumplir la revitalización del sentido comunitario en el cristianismo y la sociedad del futuro?*

J.M.V.— Por supuesto que sí. El cristianismo católico podría asumir un papel protagonista en este proceso si pudiera su centro, no en la «Iglesia universal», de la que las iglesias locales fuesen una especie de delegaciones, sino en la «Iglesia particular», es decir, en las comunidades de creyentes animadas por el mismo Espíritu, en comunión unas con otras bajo el ministerio de los pastores y el ministerio de Pedro. De este modo la Iglesia se constituiría desde las comunidades de creyentes. Desde esta perspectiva pertenecer a la Iglesia no es tener un título jurídico o místico por el hecho de ser bautizados, sino que es algo que debe ser ejercido, es pertenecer a una comunidad en la que se realiza la Iglesia. Sólo así la Iglesia será un factor de comunitarización.

E.M.— *¿Cree que es necesario batallar para que se vea reflejada la identidad cristiana en documentos como la constitución europea?*

J.M.V.— Yo creo que el Papa lleva razón desde un punto de vista histórico al señalar que el cristianismo es uno de los factores constituyentes de lo que hoy llamamos Europa; no solo, sino en compañía de otras tradiciones. Pero no sé si tiene mucho interés desde este punto de vista pues podrían señalizarse aspectos muy positivos pero también otros bastante negativos. Sería mejor dedicarse

a construir la Europa actual desde una base de consenso lo más amplia posible, con consistencia ética, con atención al resto del mundo, con apertura a los países pobres, con la posibilidad de introducir una serie de valores cristianos que no necesitan ser nombrados para serlo, y en los que coincidimos con muchos felizmente.

Hay un asunto que debería preocuparnos a los cristianos mucho más que la increencia y que la secularización: la situación de injusticia en el mundo. Mientras en el mundo reine esta injusticia está garantizado el ocultamiento y el silencio de Dios. Esta realidad hace imposible hablar de Dios. La Iglesia debe hacerse presente, pues ella sola no podrá remediarla, en todos los movimientos que denuncien esta realidad, que luchen contra ella. Esto tiene más que ver con la increencia de lo que solemos pensar.

E.M.— *¿Qué opina sobre la actitud europea ante el hecho multicultural ya inserto en su territorio?*

J.M.V.— Que Europa use lo que necesita de fuera de ella para mantenerse en la misma situación de bienestar me parece un desastre ético. Eso es servirse de los otros, instrumentalizarlos. La única manera de plantear correctamente esta realidad que proviene de una necesidad de ellos, pues no tienen recursos, y de nuestras sociedades, pues tienen puestos de trabajo que no cubren, es que sean acogidos como ciudadanos y no como mano de obra barata. En tanto que ciudadanos vienen a quedarse (si lo desean) con sus culturas, sus familias, etc. Habrá que crear canales de comunicación, de relación, de intercambio, entre las comunidades culturales que ya hoy conviven. Es muy peligrosa esta convivencia si cada grupo se conforma como un gueto cerrado sobre sí mismo. A este respecto sería muy conveniente que la docencia de la religión en la escuela se diera de modo unitario e interconfesional.

E.M.— *Para acabar, ¿cuál es la experiencia más plenificante que has vivido en el seno de la Iglesia? ¿Y la más dura y dolorosa?*

J.M.V.— Las dos experiencias más gratificantes han sido, por una parte, la delegación de migración y la responsabilidad del seminario por lo que comportaba de tarea formativa y poco ideológica. La otra es la oportunidad que se me ha dado de enfrentarme a miles de textos religiosos. Sentarme a trabajar con textos como la Biblia, la Bhagavad Gita y otros textos de tal profundidad y riqueza lo vivo como una gracia enorme.

En cuanto a la experiencia más dolorosa es sin duda la vivencia de las luchas intestinas en la Iglesia por cuestiones eclesiásticas, que provoca que estemos en grupos distintos que no se puede decir que vivamos la fraternidad cristiana.