SUMARIO

ESTUDIOS

- **Mensaje cristiano, Iglesia apostólica y sociedad moderna: ¿apostasía silenciosa o cisma soterrado?**
  Imanol ZUBERO 269
- **Meditaciones para un diálogo constructivo.**
  Carlos GARCÍA DE ANDOIN 283
- **«No os amoldéis al mundo presente» (Romanos 12,2).**
  José Ramón BUSTO SAIZ, SJ 299
- **Las rutas que no se navegaron. Memoria de los silencios.**
  Joaquín GARCÍA ROCA 309

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Solidaridad, ¿por qué? Frente a la injusticia, comunión eclesial.**
  DELEGACIÓN DE ACCIÓN SOCIAL (Provincia de Castilla SJ) 321

LOS NOMBRES DE DIOS

- **4. El Nombre sobre todo nombre y el silencio.**
  Miguel GARCÍA-BARÓ 325

LOS LIBROS

- **Recensiones** 339

PRESENTACIÓN

IGLESIA Y SOCIEDAD

Que las relaciones entre la Iglesia y el resto de la sociedad se encuentran sometidas en nuestro país a crecientes tensiones, recelos, prejuicios e incomprensiones, parece una constatación objetiva. Se suceden las controversias en relación con cuestiones como la enseñanza de la religión en la escuela, el estatuto académico y laboral de los profesores que la imparten, la simplificación de los trámites de divorcio, la ampliación de los casos despenalizados de aborto, la legalización de las relaciones homosexuales, la financiación de la Iglesia, los límites éticos a la investigación genética y a la reproducción artificial, la legitimidad de las manifestaciones públicas de los obispos en cuestiones políticas o sociales (inmigración, nacionalismos, conflictos internacionales, etc.), los escándalos relacionados con el comportamiento sexual de algún miembro del clero...

Mas ampliamente, algunos parecen percibir en nuestra sociedad una tendencia a desprestigiar todo lo relacionado con la Iglesia que tiene su manifestación más clara en el tratamiento que los medios de comunicación dan a la institución y a las creencias religiosas (ignoradas, ridiculizadas, caricaturizadas, identificadas casi siempre con el conservadurismo o con el mundo de lo irracional, lo emotivo, lo trasnochado o lo esotérico). Pocas veces se destaca, ciertamente, el enorme potencial humanizador del cristianismo, su aportación intelectual y ética o el ingente servicio que tantas instituciones de inspiración cristiana prestan a nuestra sociedad.

Este clima de crispación contrasta notablemente no sólo con el prestigio, el poder o la influencia que tenía la Iglesia española hace pocas décadas, sino con el reconocimiento social alcanzado por el positivo papel desempeñado durante el final del franquismo y la transición (recordemos la figura del cardenal Vicente Enrique y Tarancón), por no hablar del status que, como institución, la Iglesia posee actualmente en Estados Unidos o en la mayoría de los países de Europa occidental, por más que hayan padecido un agudo proceso de secularización. Y ello ocurre en un contexto en el que se constata que el factor religioso tiene una gran importancia social, y que su desarrollo no pa-

tológico resulta de crucial importancia para lo convivencia pacífica y segura en un mundo globalizado, religiosamente plural.

El panorama bosquejado genera multitud de preguntas: ¿Qué hay de cierto y qué de exagerado en la anterior descripción? ¿Los desencuentros existentes se dan en un nivel de cuestiones profundas o se refieren a asuntos superficiales? Y si existe el conflicto, ¿cuáles son sus razones? ¿Habrá un complot de las corrientes laicistas que, infiltradas en el poder político y mediático, pretenden desacreditar la presencia de lo cristiano y marginar a la institución que lo visibiliza? ¿Habrá cambiado profundamente la mentalidad de nuestro mundo, y la Iglesia no estará siendo capaz de formular el Evangelio en términos culturalmente inteligibles? ¿Será que el conflicto nace de la oposición de la sociedad actual a los valores evangélicos que la Iglesia está obligada a defender si no quiere perder su identidad?

Muchos cristianos percibimos esta situación con dolor y preocupación. En este clima de confrontación entre los poderes públicos y los responsables eclesiales, entre quienes defienden algunas de las posiciones más tradicionales de la Iglesia y quienes las denostan, se hace prácticamente imposible el anuncio natural del Evangelio en la sociedad. La vida de las comunidades cristianas se ve alterada por estas polémicas, y el potencial interés de quienes desearían acercarse a ellas puede quedar muy mermado por la imagen pública de la Iglesia, que no refleja la gran abundancia de fe, de amor y de esperanza que en ella habita, sino sólo sus aspectos más conflictivos. También la sociedad pierde con este estado de cosas, ya que se priva de reconocer, valorar y disfrutar de la riqueza de la que la Iglesia es depositaria y que ofrece a todos. Su contribución es religiosa y espiritual, sin duda, pero también intelectual, artística, pedagógica, crítica, moral y, sobre todo, de servicio. Minusvalorar la aportación de la Iglesia a la sociedad puede representar un grave empobrecimiento a su desarrollo plural. A la postre, son los cristianos particulares los que viven una lamentable ruptura interior, ya que son y se sienten, al mismo tiempo, creyentes y ciudadanos, por lo que viven en su propia carne la tensión Iglesia-Sociedad.

Y, con todo, ¿no podría ocurrir, como dice un teólogo actual, que hoy la Iglesia escandaliza con lo que no tiene que escandalizar y que, en aquello en lo que tendría que escandalizar, no escandaliza?

A afrontar estas apasionantes cuestiones dedica SAL TERRAE su presente número, a través de cuatro artículos que ofrecen acercamientos diversos a la cuestión: *Imanol Zubero* orienta su reflexión desde la pregunta ¿qué está pasando en estos momentos?; *Carlos García de Andoin* ofrece propuestas y respuestas a la cuestión ¿qué puede haber detrás de lo que está pasando?; *José Ramón Busto* desarrolla diversas claves teológicas que pueden ayudar a comprender mejor cómo pueden ser las relaciones entre la Sociedad y la Iglesia; y *Joaquín García Roca* ilustra al lector con algunas rutas aún no exploradas y navegadas en la relación que estas dos instituciones mantienen.

ST 93 (2005) 269-281

ESTUDIOS

Mensaje cristiano, Iglesia católica y sociedad moderna: ¿apostasía silenciosa o cisma soterrado?

Imanol ZUBERO*

Por empezar recurriendo al tópico: un marciano que aterrizara en España con objeto de desarrollar, digamos que en el marco de un imaginario «programa Gallileus», un proyecto de investigación sobre la situación del hecho religioso católico y que a tal efecto realizara una inmersión en la hemeroteca del último medio año y, sobre todo, un consumo desmedido de (determinadas) tertulias radiofónicas, probablemente sólo podría llegar a una conclusión provisional: España se encuentra en una fase de conflicto religioso abierto.

«El Papa ataca el laicismo del Gobierno, que ignora y cercena la libertad religiosa», titulaba un diario la noticia en la que informaba sobre la visita *ad limina* de un grupo de obispos españoles encabezados por el entonces presidente de la Conferencia Episcopal, Antonio María Rouco[1]. En un encuentro con periodistas después de audiencia, el arzobispo de Toledo, Antonio Cañizares, declaró: «El Papa ha dicho que es preocupante la situación en España, porque es el país más permisivo de Europa».

---

* Profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco. Colaborador del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao.

1. *El País,* 25-01-2005.

¿Guerra de religión en España?

Bajo el epígrafe genérico de «Relaciones Iglesia-Estado», o similar, los principales diarios españoles salieron del año 2004 y entraron en el 2005 dando noticia casi a diario de lo que, en realidad, no eran sino malas relaciones entre la Iglesia católica y el Gobierno de Rodríguez Zapatero.

En noviembre de 2004 fueron objeto de polémica la experimentación con embriones humanos y los llamados «bautizos civiles». Aunque la primera de esas cuestiones sea la más relevante[2], lo de los bautizos civiles fue considerado por diversos analistas como indicador de un profundo cambio sociológico en la sociedad española, que estaría abandonando definitivamente una situación de aconfesionalidad formal, pero de catolicismo sociológico, para instalarse plenamente, no ya en la laicidad, sino en un laicismo militantemente anticlerical y antirreligioso. Así lo expresaba en un artículo José Manuel Vidal: «Pri-mero fueron los sacramentos civiles (bodas, bautizos, primeras comuniones y hasta entierros). Ahora amenazan las navidades sin Navidad. O una Navidad por lo civil. Algo así como el circo sin leones. El belén sin nacimiento. En aras de una laicidad mal entendida y de la modernez de lo políticamente correcto, se extiende por todo el país lo que algunos llaman ya "la peste blanca": la Navidad laica. Desde Asturias hasta Barcelona, pasando por Navarra y Madrid. La Iglesia, como es lógico, pone el grito en el cielo y llama a defender los símbolos de la tradicional Navidad cristiana»[3].

¿Laicidad o laicismo? «El Gobierno no puede imponer su laicismo», titulaba *El País* una larga entrevista con el secretario general de la Conferencia Episcopal, Juan Antonio Martínez Camino, que explicaba así las razones del conflicto existente entre la Iglesia y el Gobierno en España:

---

2. «El portavoz de los obispos equipara la selección de embriones con la eugenesia»: *El País,* 12-02-2005, p. 32. Ver el documento de la Conferencia Episcopal, *Por una ciencia al servicio de la vida humana* (25-05-2004). Accesible en <http://www.conferenciaepiscopal.es>.
3. J.M. VIDAL, «Ha nacido la Navidad laica»: *El Mundo,* suplemento «Crónica», 19-12-2004. Corolario de este supuesto clima de laicismo agresivo sería la polémica surgida en diversas ciudades españolas durante los carnavales, por la elaboración de carteles anunciadores considerados irrespetuosos o hasta blasfemos (S. MUÑOZ, «Carteles blasfemos e incendiarios»: *El Mundo,* suplemento «Crónica», 6-02-2005).

> «Creo que las razones de fondo de la discrepancia –no quisiera calificarla de enfrentamiento– entre la Iglesia y el Gobierno del señor Zapatero son fáciles de describir: los proyectos legislativos del Gobierno se basan en una filosofía que no coincide con elementos fundamentales de la visión cristiana de siempre de las cosas. Y se refieren a cuestiones trascendentales como el matrimonio, la familia, la libertad religiosa y tantas cosas. La posición religiosa prescinde por completo de la perspectiva teológica. Nosotros creemos que los proyectos legislativos del Gobierno presentan una visión deficiente de la relación del hombre con Dios»[4].

Por su parte, *El Mundo* publicaba el artículo titulado «Los padres del credo laico de ZP», en el que, además de señalar como «los tres mosqueteros del laicismo» o «los nuevos clérigos de ZP» a Gregorio Peces-Barba, Dionisio Llamazares y Victoriano Mayoral, se hacía la siguiente advertencia: «El recién estrenado 2005 será el año del parto de la auténtica hoja de ruta socialista en cuestiones religiosas. Objetivo: pasar del Estado aconfesional al laico. Con el modelo francés en mente, tres laboratorios socialistas diferentes pergeñan el credo laico: el Estatuto de Laicidad [...] una propuesta que promete ser polémica y que seguramente calentará las ya tensas relaciones Iglesia-Estado»[5].

Con un tono formalmente más moderado, Olegario González de Cardedal reflexionaba en un artículo sobre los presupuestos que, en su opinión, sustentarían diversos proyectos legislativos del Gobierno socialista:

> «Un tipo de pensamiento y de política se ha propuesto convencer a los ciudadanos de que: la democracia sólo es posible cuando la religión haya sido definitivamente eliminada de lo público; que el Estado sólo es libre cuando se desentiende de las realidades religiosas y de su forma institucional como Iglesia; que la modernidad ha superado la comprensión religiosa de la existencia; que la vida laica, en cuanto negación de toda referencia trascendente y rechazo de la idea de Dios, es la condición necesaria para una modernización de España; que, por tanto, sólo una ciudadanía com-

4. Entrevista realizada por María Antonia IGLESIAS, *El País,* 20-12-2004.
5. J.M. VIDAL, «Los padres del credo laico de ZP»: *El Mundo,* suplemento «Crónica», 02-01-2005.

prendida y ejercitada de modo no religioso es capaz de crear una España progresista»[6].

El debate estaba servido, y no había hecho más que empezar[7].

La enseñanza de la religión en la escuela o, mejor, la modificación de su rango académico fue el argumento de quienes denunciaban ese laicismo gubernamental[8]. Se llegó a hablar de la convocatoria de manifestaciones contra las medidas del Gobierno. La generosa financiación a la Iglesia a cargo de los presupuestos públicos fue el incómodo recordatorio a que se recurrió para matizar la supuesta persecución o abandono de la Iglesia por parte del Gobierno[9]. Recordemos, a este respecto, que por aquellos días surgían noticias que hablaban de la profunda crisis económica a la que se enfrentaban las Iglesias católica y evangélica de Alemania, obligadas a afrontar drásticas medidas tales como recortes salariales y eliminación de puestos de trabajo[10].

Otra cuestión objeto de polémica fue la decisión del Gobierno de regular las uniones homosexuales, introduciendo modificaciones en el Código Civil que permitirían denominar «matrimonio» a la unión entre personas de igual sexo. El fundamento de la modificación, que buscaría eliminar la que se consideraba una discriminación injustificada mediante la equiparación formal (ambas podrán casarse mediante el mismo procedimiento) y legal (los derechos y obligaciones serán los

6. O. González de Cardedal, «Democracia y cristianismo»: *El País,* 29-11-2004.
7. F. Bustelo, «Religión e historia»: *El País,* 23-12-2004; D. Innerarity, «Dios en el espacio público»: *El Correo,* 23-01-2005; F. González, «Laicidad y confesionalidad»: *El Periódico,* 24-11-2004. Para una argumentación crítica sobre la posición de la Iglesia, elaborada desde dentro de la misma Iglesia, ver: B. Forcano, «Laicidad por derecho propio y universal»: *El País,* 16-10-2004; M. Reyes Mate, «Lo otro de la religión», *El País,* 08-12-2004; D. Velasco, «Iglesia católica y autonomía espiritual de la sociedad»: *El Correo,* 14-01-2005. Para una reflexión a la vez sencilla y profunda, ver: J.I. González Faus, *La difícil laicidad,* Cuadernos «Cristianisme i Justícia», n. 131, enero 2005.
8. Algunas opiniones distintas al respecto: J. Volpi, «Expulsar a Dios de las escuelas»: *El País,* 26-01-2004; J. Laspalas, «¿Laicismo o libertad?»: *El Correo,* 12-12-2004; J.M. Martín Patino, «La religión en la escuela pública»: *El País,* 31-01-2005.
9. «Las declaraciones de Valcarce sobre el IRPF provocan la indignación de obispos y políticos»: *ABC,* 24-11-2004; «El Gobierno replica a la Iglesia que ningún otro país la financia tan generosamente»: *El País,* 26-01-2005.
10. «Con el cepillo no basta»: *El Correo,* 28-12-2004.

mismos) entre las uniones heterosexuales y homosexuales, estriba en la sustitución de las referencias que el Código Civil hace a «el marido y la mujer», o similares, por «los cónyuges»[11]. En respuesta a esta decisión, la Conferencia Episcopal puso en marcha la campaña «Hombre y mujer los creó», llamando a los fieles católicos a oponerse «de forma clara e incisiva al reconocimiento legal de las uniones homosexuales o a la equiparación legal de éstas con el matrimonio»[12].

Pero han sido más, muchos más, los frentes abiertos: desde el uso del preservativo como elemento para prevenir el SIDA o los embarazos adolescentes[13], pasando por la eutanasia[14], hasta llegar al mes de febrero y al referéndum convocado por el Gobierno español para ratificar el Tratado por el que se establece una Constitución para Europa. Partiendo de una clara opción por Europa como horizonte, la Conferencia Episcopal no dejó de señalar aquellos aspectos del Tratado considerados negativos, hasta el punto de justificar moralmente cualquier opción de voto, en los términos siguientes:

---

11. Este debate ha superado el marco de las relaciones Iglesia-Estado para convertirse en objeto de discusión política y hasta jurídica. Ver, en este sentido: J. MERINO JIMÉNEZ, «Legislar sobre una realidad biológica»: *El Mundo,* 12-12-2004; R. NAVARRO-VALLS, «Regulación de matrimonios gays: un dictamen polémico»: *El Mundo,* 28-12-2004; E. LALAGUNA, «En torno al matrimonio»: *ABC,* 31-12-2004. Tanto el Consejo de Estado (*El País,* 18-12-2004) como el Consejo General del Poder Judicial (*El País,* 18-01-2005; *El País,* 27-01-2005) han mostrado discrepancias, a su vez internamente discutidas, con la decisión del Gobierno.
12. *El País,* 26-12-2004. Documento accesible en <http://www.conferenciaepiscopal.es>.
13. Con polémica añadida por lo que, en un primer momento, parecía ser un cambio en la posición tradicional de la Iglesia al respecto. Para un seguimiento de esta cuestión, una selección de noticias («Los obispos consideran gravemente falso sostener que el preservativo evita contagios»: *El País,* 30-11-2004; «La Iglesia admite el empleo del preservativo contra el sida»: *El País,* 19-01-2005; «La Iglesia rectifica sobre el preservativo tras la llamada al orden del Vaticano»: *El País,* 20-01-2005), reportajes (J.M. VIDAL, «El portavoz que quiso quedarse mudo»: *El Mundo,* suplemento «Crónica», 23-01-2005; L. GALÁN, «Una Iglesia sin preservativos ni jóvenes»: *El País,* 23-01-2005) y artículos de opinión (J.I. GONZÁLEZ FAUS, «Mal menor y bien mayor»: *El País,* 22-01-2005; P. RODRÍGUEZ, «Redescubrir la dignidad del hombre», y C. RUEDA, «Los obispos han dejado escapar la ocasión», ambos en *El Mundo,* 23-01-2005).
14. En esta ocasión el motivo fue la película *Mar adentro,* cuando el Gobierno no tenía prevista ninguna actuación al respecto. Lo cual nos da una idea del clima de desconfianza y enfrentamiento generado.

«Los Obispos habrían deseado ver definido sin ambigüedad un derecho humano tan básico como el derecho a la vida. El texto constitucional no excluye la investigación letal con embriones humanos, ni el aborto, ni la eutanasia; tampoco excluye la clonación de seres humanos para la experimentación y la terapia. Habrían deseado una tutela mayor del matrimonio y de la familia, así como la definición explícita del matrimonio como la unión estable de un hombre y una mujer y la protección del derecho de los niños a no ser adoptados por otro tipo de uniones. También habrían deseado un reconocimiento explícito del carácter personal del ser humano, abierto a la Trascendencia, que es la base inderogable de los derechos fundamentales; tales derechos no son otorgados, sino sólo reconocidos por la ley. Desearían que la organización política de la Unión facilitase una mayor participación de los ciudadanos. Y, en fin, lamentan profundamente la omisión deliberada del cristianismo como una de las raíces vivas de Europa y de sus valores»[15].

Pecado masivo y apostasía silenciosa

«En Madrid se peca masivamente»[16]: esta declaración, puesta en boca del Cardenal-Arzobispo de Madrid, Antonio María Rouco Varela, fue titular de prensa y destacado tema de opinión en diversas tertulias y en multitud de foros de Internet[17]. Casi siempre –hay que señalarlo– el tono de las opiniones suscitadas por la referida declaración osciló entre la rechifla y la chirigota. Lo que más llamó la atención de las palabras de Rouco no fue su referencia al pecado, sino el hecho de que señalara a una ciudad en concreto como la capital del reino... de Satanás. «¿Se peca más y de forma más osada en Madrid que en Barcelona,

15. *Acerca del referéndum sobre la «Constitución para Europa»* (04-02-2005). Como el resto de documentos, en la web de la Conferencia Episcopal. Para una defensa bien razonada de la Europa laica, ver: D. Reboredo, «El anhelo laico de Europa»: *El Correo,* 09-12-2004.
16. *El Mundo,* 23-01-2005.
17. Basta con escribir «en Madrid se peca masivamente» para que cualquier buscador nos dirija a estos foros. A modo de ilustración, yo me he aproximado a los siguientes: <http://www.periodistadigital.com>, <http://librodenotas.com> y <http://www.enfemenino.com>.

Valencia o Sevilla?», se preguntaba Juan Goytisolo. «¿Cuál es la tabla de clasificación en el tema de las ciudades y el campo, de las zonas mesetarias y costeras, del Cantábrico y el Mediterráneo? ¿En qué provincia, autonomía o nacionalidad histórica se peca menos?»[18].

Lo cierto es que Rouco no mencionó para nada a Madrid en su intervención. Sólo contextualmente cabe pensar en esta localización, por lo demás anecdótica si nos fijamos en la literalidad de lo expuesto por el Arzobispo:

> «Grandes y poderosas corrientes de pensamiento e influyentes centros e instituciones del poder económico, cultural y político se han propuesto prescindir hace tiempo de toda referencia y atención a la voluntad de Dios a la hora de trazar los marcos sociales y jurídicos de la vida y del futuro de los ciudadanos, incluso en la forma como es reflejada en la misma naturaleza de las cosas. Predomina una convicción: la de que la clave de la felicidad y, por lo tanto, la facultad omnímoda de establecer los criterios del bien y del mal se encuentran única y exclusivamente en las manos y en el poder del hombre. Es tan vasta e intensa esta convicción que ha logrado obnubilar la conciencia colectiva. La visión del dolor, de la miseria física y moral, de la desestructuración de las personas y de las familias, la constatación de la frustración y de la desesperanza que embarga a tantos de nuestra sociedad, se oculta y encubre sistemáticamente. Ni siquiera la terrible experiencia del terrorismo que nos acecha y de su último y espantoso atentado el 11 de marzo del pasado año, nos hace despertar. Se peca masivamente; con osadía unas veces, y otras con displicente ligereza. La "apostasía silenciosa", de la que habla el Papa en la Exhortación Postsinodal "Iglesia en Europa", comienza a ser realidad entre nosotros»[19].

El hecho de que a nadie pareciera interesar el análisis de Rouco sobre la situación del hecho religioso católico en España, ni siquiera para someterlo a discusión; el hecho de que lo que más interés despertara fuera esa supuesta ubicación geográfica de la nueva Sodoma (como si lo del pecado masivo se diera alegremente por supuesto, siendo lo

18. J. GOYTISOLO, «Se peca masivamente en Madrid»: *El País,* 18-02-2005.
19. Homilía del Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal-Arzobispo de Madrid en la Apertura de la Asamblea Sinodal, Catedral de la Almudena, 22 de enero de 2005 (accesible en <http://www.archimadrid.es>).

único llamativo el que Madrid pasara a ocupar el primer puesto en el «ranking» de ciudades pecadoras), es un indicador relevante, en mi opinión, del papel que hoy desempeña la Iglesia en una buena parte de sectores sociales: un papel meramente anecdótico[20]. La misma atención prestada estos días por los medios de comunicación a la precaria salud del Papa tiene más que ver con este papel show-mediático que con otra cosa.

Lo cierto es que, en lo fundamental, el diagnóstico de Rouco coincide (otra cosa es la valoración que hace de la situación descrita y la terapia que propone) con lo que al respecto dicen algunos de los más destacados analistas del tono moral de las sociedades contemporáneas. Así, por ejemplo, cuando Lipovetsky señala que estas sociedades se han ido separando del axioma, otrora irrecusable, que sitúa a Dios como el alfa y el omega de la moral («En el principio la moral era Dios»), hasta llegar a la situación actual, en la que «se desprenden de la impronta de la organización religiosa inmemorial erigiendo la ética en instancia fundamental, elevando al individuo al rango de valor moral primero y último»[21]. O cuando Bauman identifica la modernidad como el «arreglárselas sin Dios», de manera que lo que diferenciaría nuestra relación con las «experiencias culminantes» es que, lejos de afirmar, como hacen las religiones, la radical debilidad e insuficiencia humanas, hoy apelamos al «desarrollo pleno de los recursos psicológicos y corporales internos y da[mos] por supuesta una infinita potencia humana»[22]. O cuando Beck, en su ensayo *La religión terrena del amor,* escribe: «El amor es una religión *de la subjetividad,* una fe en la que

20. Ya en agosto de 2004, el Arzobispo de Toledo y Primado de España, Antonio Cañizares, denunciaba las amenazas que estaría sufriendo la Iglesia (<http://www.aciprensa.com/iglesia/index.html> por parte de los poderes y medios de comunicación social, «dispuestos a despedazarla», sin que sus opiniones tuvieran mayor relevancia mediática. En su homilía con motivo de la celebración de la Asunción, el Arzobispo apuntó como causas de esta persecución «el laicismo reinante, la secularización generalizada del mundo y la interior propia de la misma Iglesia, la apostasía silenciosa y las deserciones de tantos cristianos, el debilitamiento de las conciencias y la quiebra de los tiempos actuales», que «están siendo una prueba muy severa» (<http://www.aciprensa.com/moral/index.html>). Según el Arzobispo, la Iglesia en España estaría sufriendo «no sólo la eliminación física, sino el ataque moral», con el fin de «que desaparezca o que no cuente».
21. G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos,* Anagrama, Barcelona 1994.
22. Z. BAUMAN, *La postmodernidad y sus descontentos,* Akal, Madrid 2001.

todo –la Biblia, los sacerdotes, el dios, los santos y los demonios– está en las manos y en los cuerpos, en la fantasía y la ignorancia de los individuos que se aman y se martirizan con su amor»[23]. O, finalmente, cuando Taylor constata que la fe cristiana se halla actualmente inmersa en un complicado e incierto proceso de redefinición y recomposición como consecuencia «de la cultura expresivista y de su impacto sobre nuestro mundo»[24].

Pero ¿se trata de una situación de apostasía silenciosa o, más bien, de un cisma soterrado?

Cisma soterrado

«El cisma soterrado». Así ha titulado el filósofo católico Pietro Prini su ensayo sobre la relación existente entre la sociedad moderna y la traducción que la Iglesia hace del mensaje cristiano y que pone en riesgo «la continuidad viva de la Iglesia de Cristo»[25]. No se trata de un cisma institucional que pueda acabar en la constitución de una sociedad eclesial separada. Se trata de «un *distanciamiento* que, sencillamente, ocultan o *soterran* muchos fieles por su negativa a acatar las enseñanzas de la jerarquía eclesiástica, de la que ya no aceptan posiciones doctrinales o prácticas pastorales, por considerarlas fuera del tiempo y del espacio de la ciencia; o, por decirlo con más precisión, por considerarlas incapaces de incorporar significados y valores allí donde la cultura menos impugnable de hoy no parece en contradicción con un conocimiento más auténtico de los principios cristianos». Este cisma se manifiesta, en particular, en el ámbito de la moral sexual[26]. Teniendo en cuenta que

23. U. Beck, *La democracia y sus enemigos,* Paidós, Barcelona 2000.
24. Ch. Taylor, *Las variedades de la religión hoy,* Paidós, Barcelona 2003.
25. P. Prini, *El cisma soterrado. El mensaje cristiano, la sociedad moderna y la Iglesia Católica,* Pre-Textos, Valencia 2003.
26. El estudio *Jóvenes 2000 y religión* desvela que tan sólo un 5% de los jóvenes españoles comparte la doctrina de la Iglesia católica sobre la sexualidad. Y ello a pesar de que un 66% de los mismos continúan reconociéndose, en mayor o menor medida, como católicos (J. González-Anleo – P. González Blasco – J. Elzo – F. Carmona, *Jóvenes 2000 y religión,* Fundación Santa María, Madrid 2004). Otro estudio, elaborado por encargo de la Fundación Bbva, descubre que, a pesar de que el 78% de los universitarios españoles reconoce haber crecido bajo el manto de la fe católica, sólo un 45% se considera católico (*El País,* 04-03-2005).

muchas de las contradicciones en este ámbito tienen que ver con avances en el conocimiento científico –sobre la reproducción y la contracepción, sobre las orientaciones sexuales, etc.–, Prini se pregunta si la Iglesia hoy no estará cayendo en una nueva *vía antigalileana.*

La cuestión no es en absoluto nueva. Ya en 1969, José Luis López Aranguren finalizaba su ensayo sobre *La crisis del catolicismo* con estas palabras: «Los disconformes de antaño hacían discurrir su vida en situaciones claras: "dentro", en su niñez; "fuera", durante la edad adulta, tras la crisis pasajera de la adolescencia; "dentro", de nuevo, a la hora de la muerte. Su "catolicismo", cubierto por el anticlericalismo y la hostilidad con respecto a la Jerarquía, era, cuando más, *vergonzante.* Vivían *separados* de la Iglesia. En cambio, ahora *la disidencia es integrada en la estructura abierta de un catolicismo en crisis*»[27].

Lo que pretendo sugerir con estas referencias, sencillamente, es que la actual situación de discordia entre la Iglesia española y su entorno social no puede explicarse contextualmente, como si se tratara de cosas que ocurren tan sólo «aquí y ahora», y mucho menos como consecuencia de una suerte de conspiración anticristiana (por decirlo burdamente: algo así como pensar que «con el PP en el Gobierno esto no habría ocurrido»). No. Las causas son más profundas.

Vivimos en sociedades *post-tradicionales,* donde las tradiciones deben ser elegidas y a menudo inventadas, y sólo tienen fuerza merced a las decisiones y experiencias de los individuos, de manera que todos los sectores de la cultura global emergente potencian la independencia del individuo por encima de la tradición y de la colectividad (*individuación*)[28]. Lo que podemos razonablemente esperar es que esta realidad plantee un colosal reto al cristianismo: si algo somos, es memorial, tradición actualizada que crea comunidad. Pero no podemos seguir siéndolo como si nada hubiera pasado. Como si todo siguiera igual. O, peor aún, como si todo debiera volver a ser como era.

27. J.L. López Aranguren, *La crisis del catolicismo,* Alianza, Madrid 1980[3].
28. U. Beck, *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms,* Paidós, Barcelona 2002; U. Beck – E. Beck-Gernshen, *La individualización,* Paidós, Barcelona 2003; A. Giddens, «Vivir en una sociedad post-tradicional», en (U. Beck – A. Giddens – S. Lash) *Modernización reflexiva,* Alianza, Madrid 1997; A. Giddens, *Un mundo desbocado,* Taurus, Madrid 2000, cap. III; P.L. Berger – Th. Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido,* Paidós, Barcelona 1995; S. Lasch – P. Morris (eds.), *Detraditionalitation,* Blackwell, Oxford 1996.

Tiempos de oportunidad

El 23 de noviembre de 2004, el diario *El País* recogía en una misma página las declaraciones de Rouco Varela y las de José Blanco, secretario de Organización del PSOE, en las que ambos manifestaban, al menos aparentemente, su disposición a dialogar para resolver los problemas planteados. «No tenemos nada contra el verdadero diálogo en el contexto de una sociedad democrática. La Iglesia no tiene nada que objetar al pluralismo democrático», afirmaba Rouco. Ahora bien, tanto el uno como el otro ponían una importante condición para ese diálogo, sólo en apariencia coincidente: el diálogo auténtico se basa en la *verdad del hombre,* sostenía Rouco; el punto de partida para el diálogo debe ser *la verdad de las cosas,* respondía Blanco.

Ambas posiciones se encuentran muy alejadas de esa propuesta de *pensamiento débil* (no confundir necesariamente con pensamiento decaído, desfallecido, blando, enclenque, átono, flojo, raquítico) que Vattimo considera condición de posibilidad de un reencuentro entre el cristianismo y la cultura moderna: un pensamiento consciente de sus límites constitutivos, en cuanto que pensamiento elaborado por los hombres, incluso aunque pueda ser considerado como inspirado por una agencia exterior a esos mismos hombres[29]. Porque lo cierto es que, si en el ecosistema cultural de esta concreta modernidad (bautizada como «postmodernidad», «modernidad reflexiva», «segunda modernidad» o «modernidad líquida») no hay portador privilegiado por definición y a priori, las ideas, los valores y los proyectos que pueden humanizarnos y/o hasta salvarnos deberán construirse desde la deliberación.

> «Es como si la alternativa ante la cual se encuentra hoy el cristianismo –escribe Vattimo– fuese: cargar con el destino de la modernidad (y de su crisis, de su paso a la postmodernidad) o, por el contrario, reivindicar su carácter ajeno a la misma. Pero si eligiese esta segunda vía –y hay indicios de que esta tentación se da–, renunciaría a ser un mundo y una civilización, para volver a convertirse en lo que quizás era originariamente: una secta entre otras sectas y un objetivo factor de disgregación social entre otros»[30].

29. G. VATTIMO, *Creer que se cree,* Paidós, Barcelona 1996.
30. G. VATTIMO, *Después de la cristiandad,* Paidós, Barcelona 2003.

Así es.

El largo diálogo de Dios con el mundo debe continuar. Pero para que haya diálogo debe haber espacio para el diálogo. Y no hay espacio para el diálogo si no hay espacio libre, espacio no ocupado, hacia el que avanzar y por el que transitar. Y lo hay. Lo hay a condición de que la Iglesia aprenda a vivir en la tensión de la modernidad y sea capaz de asumir la propuesta que al respecto hacía Karl Rahner:

> «La Iglesia debe dejar de dar esas recetas baratas de pequeños clérigos que viven al margen de la auténtica vida de la sociedad y la cultura modernas, y remitir esas decisiones a la conciencia individual [...] No significa la retirada del cristianismo y de la Iglesia del terreno de la moral, sino un cambio de finalidad muy importante en la predicación cristiana; su deber es formar la conciencia, y no primariamente con un adoctrinamiento casuístico, sino suscitando la conciencia y educándola para una decisión autónoma y responsable en las situaciones concretas, complejas y no racionalizables por completo de la vida humana»[31].

En la polémica homilía a la que ya hemos hecho referencia, Rouco decía lo siguiente: «¡Hagamos nuestra sin ningún género de relativización doctrinal, ni de dubitación personal o pastoral, la solemne confesión de fe con la que el Concilio Vaticano II culmina la primera parte de la *Gaudium et Spes,* su Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo: "El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se hizo carne, de modo que, siendo Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, el punto en el que convergen los deseos de la historia de la civilización..."». Ahora comparemos esas palabras con estas otras, escritas por el ensayista Claudio Magris:

> «El final y el principio del milenio necesitan utopía, unida al desencanto. El destino de cada hombre, y de la misma Historia, se parece al de Moisés, que no alcanzó la Tierra Prometida, pero no dejó de caminar en dirección a ella. Utopía significa no rendirse a las cosas tal como son y luchar por las cosas tal como debieran ser; saber que al mundo, como dice un verso de Brecht, le hace

31. K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia,* Cristiandad, Madrid 1974.

buena falta que lo cambien y lo rediman. El despertar religioso, que sin embargo tan a menudo degenera en fundamentalismos, cumple la gran función de avivar el sentido del más allá, de recordar que la Historia profana de lo que sucede se intersecciona continuamente con la Historia sagrada, con el grito de las víctimas que piden otra Historia y que, en el Día del Juicio, presentarán a Dios y al Espíritu del mundo el libro de cuentas y los llamarán a que les den razón del matadero universal»[32].

¿De verdad que sólo hay espacio para el conflicto?

En un momento de su diálogo con Umberto Eco, el entonces Arzobispo de Milán, Carlo Maria Martini, dice:

«Existe un *humus* profundo del que creyentes y no creyentes, conscientes y responsables, se alimentan al mismo tiempo, sin ser capaces, tal vez, de darle el mismo nombre. En el momento dramático de la acción importan mucho más las cosas que los nombres, y no vale la pena desatar una *quaestio de nomine* cuando se trata de defender y promover valores esenciales para la humanidad»[33].

No me imagino a Rouco o a Cañizares en el papel de Martini. Pero tampoco a Goytisolo o a Savater en el de Eco. ¿Estaremos condenados a que el hecho religioso en España, cuando se expresa públicamente, sólo pueda adoptar la forma del cabreo o de la chirigota? ¿Con todo lo que hay por hacer?

32. C. MAGRIS, *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad,* Anagrama, Barcelona 2001.
33. Umberto ECO – Carlo María MARTINI, *¿En qué creen los que no creen?,* Temas de Hoy, Madrid 1997.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

WALTER KASPER
Sacramento de la unidad.
Eucaristía e Iglesia
144 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 10,00 €

El hecho de que en la situación actual no sea posible, por mor de la verdad, que todos los cristianos nos reunamos en torno a la única mesa del Señor y participemos en la única Cena del Señor es una profunda herida en el cuerpo del Señor y, en el fondo, un escándalo. No podemos resignarnos a ello. La comprensión de la eucaristía como sacramento de la unidad no es algo secundario e incidental; no se trata de algo que pueda afirmarse como por añadidura a las verdades dogmáticas. Al contrario, la unidad de la Iglesia es aquello en aras de lo cual se celebra la eucaristía.

ST 93 (2005) 283-298

Meditaciones para un diálogo constructivo

Carlos García de Andoin*

La semana precedente a la Asamblea Plenaria del Episcopado español de marzo de 2005 se celebra una reunión entre Gobierno e Iglesia católica, al nivel de los vice-presidentes: por un lado, Teresa Fernández de la Vega; por el otro, Fernando Sebastián. La reunión tenía un doble objeto: expresar públicamente el ánimo de ambas partes por abrir una etapa de «diálogo constructivo». Todo ello decidido, sean cuales fueren los nuevos interlocutores de la Iglesia: bien en la hipótesis de la continuidad o en la del relevo en la dirección de la Conferencia Episcopal, como finalmente ha sido, en la persona del obispo de Bilbao, Ricardo Blázquez.

Fue una buena noticia que ratificaba la voluntad del gobierno de José L. Rodríguez Zapatero, ya perceptible a partir de noviembre de 2004, de encauzar las relaciones con la Iglesia en un marco de diálogo y serenidad, no de rifi-rafe de declaraciones, como sí lo fue en los primeros meses de gobierno. Este gesto venía precedido al menos por tres importantes decisiones: 1) no denunciar, menos aún de modo unilateral, los Acuerdos Estado-Santa Sede, posición que derrota en la Comisión de Exteriores de las Cortes la proposición no de ley de las otras izquierdas el 24 de noviembre; 2) afrontar con un talante de diálogo la cuestión de la financiación de la Iglesia, algo que, a juicio de todas las partes, requiere ser revisado y reajustado, pero sin posiciones demagógicas ni precipitadas; y 3) mantener la asignatura de religión confesional en la escuela como asignatura evaluable, si bien no a efectos de promoción ni de becas.

La reunión era también una excelente noticia sobre la actitud de la Iglesia. Tras un año en que había parecido el principal partido de la

* Coordinador federal de «Cristianos Socialistas del PSOE». Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Bilbao.

oposición, era bueno que los obispos se dispusieran al diálogo sin condiciones previas, como la retirada de la ley a favor del matrimonio de personas homosexuales. Pero, sobre todo, aceptando al interlocutor su legitimidad y autonomía, aun a pesar de legislar sobre tal tenor. Lo decía el presidente de la Conferencia Episcopal, Antonio M. Rouco, en la sesión inaugural de la LXXXIV Asamblea Plenaria: el encuentro pone de manifiesto la voluntad de «cooperación de la Iglesia con la autoridad legítima», aun habiendo «cuestiones de la agenda política del Gobierno que suscitan serias reservas e incluso clara oposición para quienes contemplamos la convivencia social desde una perspectiva cristiana que asume la ética natural o racional en los planteamientos de nuestra cultura moral y legal».

Es de esperar que este espíritu de diálogo fructifique, más aún tras la renovación de cargos de la Conferencia Episcopal Española. Sin embargo, no va a ser tarea fácil. Conviene meditar y recordar cómo han ocurrido las cosas. Conviene hacerse preguntas con sinceridad, para que el diálogo vaya más allá de los gestos o del pacto de convivencia entre poderes.

1. Una Iglesia que toma partido

Las razones de la confrontación en el primer año de gobierno socialista entre éste y la Iglesia arrancan de atrás. En la segunda legislatura del gobierno de Aznar se produce una verdadera complicidad entre significativas políticas populares y la Iglesia. Este hecho crea una reacción en el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) que reverdece su histórica sensibilidad anticlerical.

1.1. La primera legislatura del PP como decepción

La primera legislatura con el Partido Popular (PP) en el poder supuso una cierta decepción para no pocos obispos y otros sectores eclesiales conservadores. Confiaban que por fin, tras el «largo túnel socialista», históricas reivindicaciones de la institución eclesial serían satisfechas. Sin embargo, no hubo cambios significativos en las materias sensibles –véanse como ejemplos la legislación sobre el aborto, cuya despenalización defiende el PP, la asignatura de religión católica o la financiación de la Iglesia–. Incluso el PP dio nuevos pasos, como la aprobación de la comercialización de la «píldora del día después». Sólo hubo un

acuerdo, a última hora, con respecto al estatuto laboral y la financiación de los profesores de religión en la escuela pública, favorable a las tesis de los obispos.

A medida que avanzaba la legislatura, no faltó el aumento de la decepción y la presión al Gobierno popular. De ella habló de forma velada Jaime Mayor Oreja en la Conferencia extraordinaria[1] que impartió en el primer «Congreso de Católicos y Vida Pública», en 1999, cuando dijo que en el terreno de las relaciones Iglesia-Estado la primera obligación de un político miembro de la Iglesia «radica en trabajar a favor de la tolerancia» y «por el respeto de la pluralidad y la libertad religiosa». Si hubiera que buscar un ejemplo de lo que «no debe hacer un católico en política, ese ejemplo sería el de fomentar la radicalidad, la intransigencia, el fanatismo o la intolerancia religiosa». Argumentaba que «la opinión pública de cada tiempo y lugar debe ser tenida en cuenta a la hora de adoptar una decisión política», que «no podemos pretender imponer nuestros criterios morales a una opinión pública que, en algunos aspectos determinados y en algún momento dado, no los comparte», y que es preciso lograr un «equilibrio entre las convicciones personales y el espíritu de los tiempos para incidir en la evolución social desde la propia sociedad y no desde el anacronismo». Concluía que hay que tener en cuenta las limitaciones de los políticos, sean católicos o no, pues en muchos casos «administramos esos estados de opinión, más que liderarlos». Y en el caso de poder liderarlos, este papel «descansa más sobre la convicción que sobre la imposición».

1.2. La inflexión del 2000

Es en la segunda legislatura cuando se produce la inflexión. Efectivamente, se va trabando una cierta complicidad entre la acción de gobierno del PP y los criterios defendidos por los obispos. La sintonía se manifiesta de manera central en la propuesta de la Ley Orgánica de Calidad de la Educación (LOCE) para la asignatura de religión, pero también en otras cuestiones: la oposición a la legislación sobre parejas de hecho y la adopción por las parejas homosexuales, la investigación con células embrionarias, la mención del cristianismo en la constitución europea, junto a Polonia e Italia, y el avance sobre nuevos acuer-

1. Jaime MAYOR OREJA, «Los católicos en la vida pública», en (AA.VV.) *Católicos y Vida Pública. Actas del Congreso,* BAC, Madrid 2000, pp. 29-32.

dos en materia de financiación de la Iglesia. También entran en juego la débil oposición del episcopado español a la guerra de Irak, la renovada posición de la Iglesia frente al terrorismo y el énfasis en la unidad de la nación frente a la idea de la España plural.

¿Qué factores pueden incidir para tal inflexión? En primer lugar, la confianza que proporciona la mayoría absoluta para aplicar las políticas «sin complejos ni ataduras» también en asuntos eclesiásticos. En segundo lugar, un dato nuevo con respecto a la conexión entre voto, ideología y religiosidad en España: las elecciones legislativas del año 2000 revelan que en el trasvase de voto del PSOE al PP, el más importante desde 1982, la mayor religiosidad del elector opera en contra de la capacidad del PSOE para retener sus apoyos[2]. En tercer lugar, los movimientos en uno y otro sentido que practican los cristianos políticamente adversarios y afines. A destacar la visibilización por el PSOE de tender puentes hacia el mundo cristiano, entrando en un terreno que la derecha considera propio. Y la multiplicación de iniciativas para activar las relaciones entre la Iglesia y el Partido Popular, a través de los Congresos sobre «Católicos y Vida Pública», los encuentros con A.M. Rouco y R.M. Carles a partir del Jubileo de los políticos (Roma 2000), la creación de la plataforma «Cristianos por Europa» (E-Cristians) y la Convención para la defensa de la mención del cristianismo en la Constitución europea. En cuarto lugar, la decisión de emprender la reforma de la educación, en la que puede ser contextualizada la mejora del status de la asignatura de la religión. Y finalmente, y voy a detenerme en ello, los encontronazos en torno al terrorismo.

1.3. Iglesia ante el terrorismo

Son reseñables al menos dos importantes controversias al viejo estilo *sacerdotium et imperium.* El primero, con ocasión del Pacto Antiterrorista, que los obispos rechazaron apoyar (20-02-2001). El segundo, con respecto a la Carta Pastoral de los Obispos Vascos *Preparar la paz* (30-05-2002), que cuestionó la ilegalización de Batasuna. En ambos casos, fue el propio Aznar quien se puso al frente de una abierta y contundente crítica a la Iglesia. Los líderes de la Iglesia no podían creer el duro trato propinado por Aznar a una Iglesia que parecía ahora ambigua

2. Kerman CALVO y José Ramón MONTERO, «La paradoja del voto religioso: religiosidad, ideología y voto en España»: *Revista Española de Ciencia Política* (2002).

y en connivencia con el terrorismo etarra. El presidente popular quería tener a la Iglesia alineada consigo en la cuestión patria. Y los obispos sufrieron al ver cómo el presidente popular, un político, pretendía convertirse en la referencia moral del cristianismo conservador español, desplazando a los obispos ante sus propios fieles.

El vértigo de ambos conflictos vividos «en el seno de la propia comunidad» es el que, en un proceso digno de estudio, llevó no a separar, sino a fortalecer aún más la sintonía política fraguada en la segunda legislatura popular. La condescendencia de un lado hacia el otro ha sido manifiesta. Por parte del gobierno popular, los temas arriba mencionados, y particularmente la asignatura de religión, así como la reivindicación junto a Italia y Polonia de la mención del cristianismo en la Constitución europea. Por parte de la Iglesia, la carta pastoral contra el terrorismo, *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y consecuencias* (22-11-2002) y la impagable y candorosa imagen de cercanía entre el Papa y Aznar (02-05-2003), cuando uno y otro habían mantenido posiciones opuestas en relación a la doctrina de la guerra preventiva y a la invasión de Irak en las semanas y meses anteriores a la visita de Juan Pablo II a España. Recordemos que esta foto de familia se da en vísperas de la campaña para las elecciones municipales, donde el PP consigue frenar la marea en su contra.

El Gobierno del PP va a exigir de la Iglesia su actuación como religión civil en un país de tradición católica, esto es, el catolicismo como factor de legitimación en todo aquello que afecta a la cohesión nacional. La Iglesia, a cambio, consigue relevancia social, influencia moral en la legislación y el favor del Estado para la educación religiosa. En torno a esta cuestión emergerá algo hasta ahora sumergido desde el nacional-catolicismo: la recuperación de la unidad nacional como misión de la Iglesia española.

1.4. Los reflejos anti-socialistas

La victoria del PSOE pilla con el paso cambiado a la Iglesia, que reacciona ante el triunfo socialista con prudencia, pero sin ocultar su frustración. Numerosas declaraciones van a atribuir al poder socialista la responsabilidad de la secularización de la sociedad española, la descristianización de sus costumbres y la espiral de silencio que se proyecta como presión contra la manifestación de lo cristiano en la vida pública: «nos persiguen». Cambios culturales de fondo que afectan al mundo occidental, gobierne quien gobierne, son atribuidos al PSOE.

No es cuestión de una coyuntura concreta. Más bien parece que la Iglesia experimenta al PSOE como un adversario antropológico y moral. Y de ahí los reflejos antisocialistas cuando éste llega al poder. También se expresaron tras la victoria socialista de 1982. El documento *Católicos en la Vida Pública* (1986) constata los siguientes aspectos preocupantes en el ámbito socio-político: «Toda acción política responde a una visión del hombre y de la sociedad y trata de configurarlos según sus propias ideas. Cuando un grupo político consigue un poder hegemónico [el PSOE había alcanzado 202 diputados, con un 48% de los votos], es casi inevitable la tentación de implantarse definitivamente y remodelar el conjunto de la sociedad y hasta las mentes de los ciudadanos según sus propios modelos de vida y sus criterios éticos» (cf. nn. 26-31). Este tipo de reacción no se da con el PP. Buena parte de la jerarquía eclesial percibe al PSOE como sujeto orgánico portador de una visión del hombre contraria a la visión cristiana. Su acceso al poder es vivido como amenaza de suplantación de los valores católicos por otros basados en concepciones materialistas, agnósticas y de relativismo moral (n. 31).

2. El PSOE: lo laico como oposición a lo religioso

Un segundo proceso que tiene como protagonista y responsable al PSOE es la progresiva afirmación de una sociedad y un Estado laicos como seña de identidad de su programa político. Ello se activa en torno a tres vectores: la reactivación de la militancia laicista a partir de los debates sobre la religión en la escuela pública, la idea de una Europa laica y la polarización política sobre los valores. También habría que mencionar la sensibilidad personal del hoy presidente de gobierno J.L. Rodríguez Zapatero, quien ya en su elección como Secretario General del PSOE marca en este terreno sus diferencias con su principal adversario, José Bono, católico notorio.

2.1. La reactivación de la militancia laicista

En el año 2002 se produce la reactivación de la militancia laicista. El motivo es la crítica al planteamiento de la LOCE en materia de religión en la escuela pública, por el cual se establece el área de *Religión, Cultura y Sociedad* con una doble modalidad: cultural y confesional. Tal reforma es criticada sobre todo por tres razones: la primera es que

supone una intromisión de la Iglesia en su espacio y en su ideal de escuela laica, sin lugar para la religión; la segunda, que implica una imposición del estudio de religión en una cantidad de horas desproporcionada con respecto a otras materias consideradas más fundamentales; la tercera, que descarta la posibilidad de una formación de los alumnos en una ética laica. Pues bien, en torno a ella se recupera el conjunto de la «agenda laica». Así, el 20 de diciembre de 2002 se constituye la «Plataforma ciudadana por una sociedad laica». El manifiesto de constitución parte de la constatación del proceso de secularización, del pluralismo moral y religioso y del creciente peso de la moral laica, que deben llevar a eliminar los privilegios adquiridos por la Iglesia Católica. Reivindica el ideal de la laicidad como garantía de libertad y de integración democrática de las diversas creencias religiosas y morales que conviven en una sociedad.

A su juicio, la aconfesionalidad del Estado está limitada o perturbada, sobre todo, por la vigencia de los Acuerdos Estado-Iglesia, firmados como tratados internacionales entre el Estado español y el Vaticano. Los consideran herederos de un sistema concordatario caduco e incompatible con los valores constitucionales. Así, a la supresión de la asignatura de religión tal como la concibe la LOCE y a la exigencia de que la asignatura de religión salga de la escuela pública, añaden la denuncia de los Acuerdos y la promulgación de un Estatuto de Laicidad que garantice la neutralidad ideológica y religiosa en el funcionamiento de las instituciones, establecimientos, centros y servicios públicos, incluidos los concertados que dependan del Estado. Concluyen sus propuestas con la reivindicación de la introducción de una educación ético-cívica, común y obligatoria para todos los alumnos, en el *curriculum* de la enseñanza Primaria y Secundaria.

El PSOE es sensible a algunas de las propuestas de este movimiento, pero descarta otras. El programa electoral dice que la asignatura de religión será opcional y no evaluable, y que se potenciarán los valores de la ética constitucional, todo ello en el marco del artículo 27 de la Constitución, esto es, el pleno desarrollo de la personalidad humana y la garantía del derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

La defensa de una sociedad laica entrará en la campaña electoral. En la visita de Zapatero a un Instituto de un barrio madrileño, dirá: «más gimnasia, menos religión». La declaración hace mella en la comunidad cristiana. Le contestará mons. Fernando Sebastián poniendo de manifiesto que en España es preciso revisar dos ideas: «La primera

es que el Estado, para ser neutral, debe excluir la religión de las instituciones y de las actuaciones públicas. La segunda, más escondida, es una visión negativa de la religión como algo irracional y pernicioso».

2.2. Una Europa laica: lo laico como factor de movilización electoral

Con todo, cuando de verdad entra en campaña electoral el discurso político sobre lo laico es en las elecciones para el Parlamento Europeo. José Borrell dirá a modo de eslogan: «queremos una Europa fuerte en el mundo, social y laica».

En efecto, lo laico pasa a ser un factor de movilización electoral y de diferenciación con el PP. No en vano, uno de los puntos de debate que con más fuerza habían llegado a la opinión pública europea era el referido a la mención del cristianismo en el preámbulo del Tratado para la Unión. Pero ¿qué significa una Europa laica?

Un artículo del actual presidente del Parlamento Europeo anteriormente publicado («Dejemos a Dios en paz»: *El País,* 29-12-2002) da cuenta de ello. Consideraba que incorporar la mención de la herencia cristiana demandada por la Iglesia significaría «un importante cambio en un proyecto político que es intrínsecamente laico desde sus inicios y debe seguir siéndolo, con aún más fuertes razones, en el futuro». Atribuye la no inclusión hasta ahora de una mención expresa de valores religiosos en los tratados de la Unión Europea a que «la historia de Europa está demasiado llena de conflictos religiosos» y a que sólo así es posible construir un «futuro compartido para comunidades de dominante católica, ortodoxa o protestante en una población que cuenta ya con diez millones de musulmanes y donde sólo el 15% es regularmente practicante».

Si bien reconoce que «el espacio europeo tiene profundas raíces judeo-cristianas» y que «entre los valores y las pautas culturales comunes de los europeos, muchos se deben al cristianismo», afirma que los valores que caracterizan la identidad europea se han constituido también desde el mundo grecorromano, intensos contactos con la civilización árabe, los ideales de la Ilustración y las luchas sociales que engendró la revolución industrial. Se pregunta por qué incluir la cuestión de Dios y la herencia cristiana, si ya se van a incluir la libertad de pensamiento y de religión, el derecho a la educación según las convicciones religiosas de los padres y el respeto a la diversidad religiosa. Alerta finalmente contra el peligro de «constitucionalizar las raíces cristinas

de Europa» y que ello sirva para concebir Europa como un club cristiano, definiendo así la identidad europea y sus límites a través de la dimensión religiosa frente al mundo musulmán, los movimientos migratorios y la diversidad cultural.

2.3. La polarización política sobre los valores

Un tercer vector viene dado por las transformaciones de todo tipo a que estamos asistiendo. En la década de los ochenta, Ronald Inglehart, a partir de sus estudios sobre el cambio cultural en las sociedades occidentales, postuló la tendencia de la política occidental a polarizarse cada vez menos según la clase social, y cada vez más según los valores[3]. Es decir, que en la agenda política y en la diferenciación de los diferentes programas cada vez tendrían mayor relevancia, no ya las cuestiones relacionadas con la satisfacción de las necesidades económicas de la población, sino aquellas relacionadas con valores post-materiales. Ésta era la consecuencia del progreso material occidental y de la internalización, por parte de las mayorías sociales, de la seguridad económica y personal consecuentes.

Él observará una relación positiva entre post-materialismo e ideología de izquierdas, algo que entraña importantes cambios sobre aquel esquema por el que la clase trabajadora votaba a la izquierda, y las clases acomodadas a la derecha. Esta tesis sostiene que la base social del nuevo apoyo a partidos y políticas de izquierda tiende a provenir de las clases medias y de la identificación de éstas con estos nuevos valores llamados «post-materialistas», entre los cuales cabe subrayar la autonomía individual, las libertades cívicas y personales, la participación directa en decisiones relacionadas con el trabajo, la comunidad y el gobierno, la diversidad cultural, la emancipación de la mujer, la solidaridad internacional, la paz y el medio ambiente, así como las búsquedas de sentido.

Aún no se ha reflexionado suficientemente sobre el valor explicativo de esta hipótesis no sólo para las elecciones norteamericanas, sino para la victoria socialista en las generales y en las europeas. En los Estados Unidos, la polarización política se decantó por los «viejos valores»; aquí, en cambio, por los «nuevos valores». La España moderna

3. Ronald INGLEHART, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas,* CIS, Madrid 1991, p. 283.

y laica frente a la España tradicional y religiosa. La sociedad laica se vincula a la idea de nuevos valores, a la idea de una izquierda moderna frente a una derecha recalcitrante. De hecho, las acciones que han proyectado la imagen y la buena valoración ciudadana del gobierno de Zapatero se han centrado en los temas propios de la llamada cultura post-material: la retirada de las tropas españolas de Irak; la confección de un gobierno estrictamente paritario de varones y mujeres; la primera ley, contra la violencia de género; la apertura a la diversidad, con la regularización de la inmigración; y, especialmente, el paquete de los llamados «derechos civiles», que comprende, entre otros, el derecho al matrimonio civil entre personas del mismo sexo y la agilización de los procesos de separación y divorcio, suprimiendo el divorcio causal.

En este nuevo escenario, es la Iglesia, incluso antes que el PP, la que va a reaccionar, la que va a sentir atacados sus valores, el «orden moral».

3. Diez puntos de meditación para el diálogo

Hasta aquí, una reconstrucción de los hechos, algunas de sus razones y algunos de sus efectos. En este tercer apartado vamos a ofrecer algunos puntos de meditación –cinco dirigidos a la Iglesia, y otros cinco dirigidos al Gobierno socialista– sin otro afán que el de ayudar a preparar el diálogo en la sinceridad del corazón.

3.1. Puntos de meditación para la Iglesia

a) El PSOE, ¿responsable de la descristianización?

La Iglesia debe preguntarse con honestidad si realmente se le puede atribuir al PSOE la responsabilidad de la descristianización. El proceso de transformación religiosa que se está dando en todo el ámbito europeo es de carácter cultural y epocal. Acontece al margen del signo político del gobierno de turno. Muestra de ello es que en el periodo popular –ocho largos años– el catolicismo practicante ha descendido en los jóvenes de un 28% a un 14%, y en materia de aborto se ha producido un ritmo de crecimiento anual por encima del 8,5%.

Es cierto es que hay una tendencia a la privatización de la fe en el marco del pluralismo religioso y socio-cultural. También lo es que nuestra sociedad presenta una tolerancia limitada a la expresión de la fe en la vida cotidiana y pública. Asimismo, es un fenómeno constata-

do la infra-representación del cristianismo en las élites políticas, culturales y mediáticas. Todo ello tiene su incidencia en la espiral de silencio en que vive el catolicismo español. Pero es algo cultural y, en cualquier caso, transversal a los partidos políticos. Que el PSOE parezca más receptivo a las propuestas del laicismo excluyente, lo cual se da más en la ideología que en el desarrollo de las políticas reales, no le hace responsable de la descristianización de España.

b) ¿No hay en el cambio de valores «Espíritu allende el Verbo»?

Hay en la sociedad unos valores emergentes que están afectando a la forma de comprender el matrimonio y la familia, así como a los límites éticos con respecto a la intervención de la persona en el misterio de la vida, de su origen, de su reproducción y de su fin. Es precisa una actitud de búsqueda, no negativa por principio. Hace falta talante de discernimiento espiritual, pues el Espíritu de Dios se manifiesta también más allá de los limites de la Iglesia.

Particularmente, la Iglesia debe preguntarse si no debe tratar la cuestión de la homosexualidad con más humanidad evangélica y de una forma menos ideológica. Es cuestión discutible si debe o no llamarse «matrimonio»; pero de lo que no debe caber duda es de que la Iglesia está en contra de la discriminación de la persona homosexual. Y que, puestos a elegir entre un amor precario, sujeto a plazos, cerrado y privado, es preferible, desde la perspectiva cristiana, un amor fiel, basado en la entrega mutua y abierto a la sociedad y responsable con ella.

c) Y el Gobierno... ¿no hace nada bueno?

¿Acaso el gobierno no hace nada bueno? La Iglesia ha de preguntarse si no debe reconocer honradamente el impulso moral que anida en buena parte de las políticas que está impulsando el Gobierno de Zapatero. Con todas las limitaciones de lo contingente, en términos generales la política socialista supone un avance en el horizonte de los valores evangélicos. La política internacional, tanto en materia de paz como de cooperación, está bien planteada. La política de apuesta por el reconocimiento legal y la integración de los inmigrantes, también. En ella han participado diferentes organizaciones de Iglesia, como Cáritas. Unas y otras están en gran coherencia con la doctrina social de la Iglesia y con los mensajes más proféticos de Juan Pablo II. Las políticas de igualdad y de lucha integral contra la violencia de género. Igualmente, la política territorial, de construcción de la unidad desde el reconocimiento de

la diversidad, la tolerancia y el diálogo. El conjunto de objetivos que guían el ambicioso programa para las personas dependientes. El conjunto del espíritu y las propuestas de la reforma educativa, particularmente la apuesta por la educación en valores en la escuela. Asimismo, la autorregulación de programas en horario infantil. La Iglesia, particularmente los obispos, debe saber apreciar el espíritu ético que alientan todas estas políticas.

d) ¿Representan los obispos a los cristianos y cristianas laicos?

Los obispos representan al conjunto de la Iglesia ante la sociedad. En el enfrentamiento habido en este año, son muchos los cristianos laicos que se han sentido más y más distantes respecto de la Iglesia, y más aún respecto de los obispos. En la Iglesia hay de todo, pero el malestar con respecto a los propios dirigentes es cada vez mayor entre los cristianos laicos, y también entre sacerdotes y en el seno de las congregaciones religiosas.

Los obispos no pueden hablar de paz y guerra, de terrorismo, de cárcel, de condones, de matrimonio, de paz, de nacionalismo, de economía, de impuestos, de aborto, de padres, de escuela..., sin contar con los cristianos y cristianas laicos. Deben escucharnos en el ejercicio público de su ministerio. La verdadera comunión no se construye sobre el silencio ni sobre la exclusión del que disiente. Urge que la libertad de opinión sea una realidad en el seno de la Iglesia. Urge abrir procesos de discernimiento eclesial en corresponsabilidad sobre la posición pública de la Iglesia en multitud de aspectos. Los cristianos laicos son los que tienen la vocación para la acción política; sin embargo, son los obispos los que propiamente hacen la política en nombre de todos.

e) ¿Qué hay de Dios?

La Iglesia debe preguntarse si la presencia pública que proyecta sirve o no para evocar, provocar y convocar a la experiencia de Dios. La cuestión de la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo es el verdadero desafío de la Iglesia hoy. La debilidad de esta experiencia en el tejido cristiano, su pérdida de su plausibilidad socio-cultural y su aparente eclipse en la sociedad civil es el verdadero problema. Un problema que no se va a resolver con atajos a través de la ley ni con pulsos al gobierno de turno.

La presencia política no puede acabar ocultando la misión religiosa de la Iglesia. La gente espera de la comunidad cristiana un servicio

espiritual y de sentido de vida, más que confrontación política y restricciones morales. Más nos luciría el pelo si nos fijáramos más en Teresa de Jesús y menos en Tomás de Torquemada. Es precisamente la espiritualidad la principal aportación que los cristianos podemos hacer hoy para que la acción política y sus programas estén a la altura de los desafíos que presenta el siglo XXI.

Desde esta perspectiva, los obispos deben preguntarse con toda seriedad si la Cadena de Ondas Populares (COPE) es testimonio de Dios y de Iglesia o de infidelidad evangélica consentida por motivos espúreos.

3.2. Puntos de meditación para el Gobierno socialista

a) ¿Merece la pena reabrir la cuestión religiosa como cuestión política?

La tentación está ahí: utilizar la bandera de una sociedad laica no religiosa como elemento identificador de progresismo frente al PP. Todo ello, aprovechando la situación de declive institucional del catolicismo en España. El PSOE debería preguntarse por los riesgos que supone reabrir la cuestión religiosa como cuestión política, algo tan dramático en la historia reciente de España.

La oposición entre *ética laica progresista* y *moral religiosa conservadora* es demasiado simple para ser cierta. Si la izquierda hiciera política bajo esos parámetros, sería una franca equivocación. Objetivamente, no responde a la realidad. El electorado del PSOE tiene un componente católico mayoritario: un 79% es católico en general (un 46% practicante), y no llega al 18% la suma de los no creyentes y los ateos.

Buena parte de los católicos viven con esperanza e ilusión el nuevo tiempo político que ha abierto la victoria socialista. No en vano, hay una extraordinaria complicidad de valores y sensibilidad entre el mundo cristiano y la tradición socialista.

b) ¿Ya tienes una política?

El PSOE llegó al poder sin una política para Asuntos religiosos y para la Iglesia en particular. Lo único que tenía claro era la importancia de una iniciativa política en relación al Islam y el rechazo de la propuesta de la LOCE en materia de religión en la escuela.

Sin embargo, la fuerza de los hechos –la religión es un asunto público– le está obligando a pergeñar una política. Sobre la mesa, entre

otras, están la asignatura de la religión en la escuela pública, la revisión de la ayuda del Estado para la financiación de la Iglesia, el estatuto laboral y académico del profesor de religión, la financiación de las confesiones religiosas no católicas con notable arraigo: judía, islámica y evangélica.

Pero la relación con la religión no se limita a esas cuestiones institucionales. Hay múltiples campos donde la presencia cristiana tiene cosas que decir y cosas en las que cooperar con un Gobierno. Me refiero a la inmigración, la exclusión social, la tercera edad, la cooperación al desarrollo, la paz, la vivienda, la educación, la infancia y la juventud.

Por último, urge impulsar un gran debate sobre el significado del laicismo. No en vano, hay laicismos incluyentes y laicismos excluyentes del hecho religioso. El gobierno debería impulsar un gran acuerdo social sobre el papel de las religiones en una sociedad pluralista y democrática.

c) ¿Quiénes son verdaderamente tus aliados en buena ciudadanía?

No son posibles políticas socialmente avanzadas en sociedades democráticas sin el apoyo, cuando no el compromiso, de una ciudadanía activa y exigente. Es preciso realimentar un plasma de civilidad que haga de lo público, no algo ajeno, sino algo propio.

La religión, aun en sus versiones conservadoras, es una fuerza social necesaria para educar en una ciudadanía activa y exigente. El reto de ésta, hoy, es cómo resistir y doblegar a la cultura del individualismo posesivo y de la satisfacción. Con estos valores no hay modo de combatir la desigualdad y la exclusión que produce el nuevo capitalismo global. Estamos ante una nueva versión del capitalismo, el capitalismo de ficción, y éste se erige con una aspiración religiosa. Él se presenta como sentido del vivir y como respuesta a los anhelos humanos más profundos. Al socialismo debe interesarle una respuesta de sentido caracterizada por la cultura samaritana y la prioridad evangélica de los últimos.

La legítima indiferencia religiosa de las élites no es en absoluto representativa de la religiosidad de la sociedad española. No sobran agentes productores de cultura solidaria. El anticlericalismo, a menudo justificado, no puede cegarse ante la necesidad social de actores religiosos que en la sociedad civil eduquen en la responsabilidad para con el otro, sobre todo si ese otro es víctima y padece la desigualdad y la exclusión.

d) ¿Por qué no promover un Pacto por una laicidad incluyente?

Ciertamente, nuestra sociedad es cultural y religiosamente plural. La adopción de pautas éticas y legales no puede venir de una tradición religiosa, por mayoritaria que sea, sino del acuerdo y la conformación democrática de la voluntad ciudadana. La laicidad, en este sentido, es un valor político estrechamente unido a la libertad, a la tolerancia y a la democracia. Un valor que deberá esgrimirse sin duda frente a toda imposición y autoritarismo religioso. Sin embargo, la laicidad también es un factor de crítica para dogmatismos y exclusiones de ideologías no religiosas. No es la laicidad ni el laicismo en sí, sino su interpretación dogmática, dudosamente democrática, lo que excluye la religión de la vida pública. La laicidad es un principio incluyente de todas aquellas fuentes de valor que construyen democracia, justicia y derechos humanos... y también de las religiosas.

En este sentido, la convivencia en España necesita impulsar un gran debate y un gran Pacto por una laicidad incluyente, con la participación de los diferentes agentes sociales, culturales, religiosos y políticos. Un pacto sobre el principio de que democracia y religión se complementan. La democracia, de hecho, favorece la libertad de conciencia, el ejercicio de la fe y el pluralismo religioso. La religión, por su parte, es un valioso complemento de la sociedad democrática por el compromiso moral, la dimensión cultural y el sentido crítico.

e) La Escuela, ensayo de convivencia

El gobierno tiene en esta cuestión de la religión en la escuela el desafío central en sus relaciones con la Iglesia. Pero no sólo. También en su contribución a la educación de niños y adolescentes.

Más allá de planteamientos defensivos o excluyentes, tanto de organizaciones confesionales como laicistas, el reto es llegar a un acuerdo sobre la respuesta que la escuela debe dar a la necesidad cada vez más acuciante que los niños y jóvenes tienen de formarse como sujetos con sentido y con valores en una sociedad globalizada marcada por el pluralismo y el relativismo. Hay más libertad, pero es más difícil constituirse como sujeto. Es preciso promover un acuerdo estable sobre el papel de la ética ciudadana y de las religiones, más allá de las alternancias de gobierno. El desafío de la escuela pública es ser experimento de convivencia social y democracia, no sobre la eliminación de la pluralidad, sino sobre el reconocimiento de la misma.

El PSOE tiene –tenemos– la oportunidad de dar con un planteamiento que solucione de forma duradera la cuestión pendiente de la asignatura de la religión. Ésta debe ser pactada, por un lado, con los sectores laicos y, por otro, con la Iglesia y las demás confesiones. El error del PP y de los obispos fue querer imponer a los sectores laicos su propuesta. No se cometa ahora el mismo error a la inversa.

ST 93 (2005) 299-308

«No os amoldéis al mundo presente» (Romanos 12,2)

José Ramón Busto Saiz sj*

En el siglo ii, un cristiano de Atenas –tal vez el obispo Cuadrato– dirigió a un tal Diogneto –quizá un nombre honorífico para el emperador Adriano– un discurso en el que decía:

> «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su idioma, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivamente suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. (...) Habitando ciudades griegas o bárbaras, según le ha tocado a cada uno, y adaptándose en vestido, comida y género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de una conducta admirable y, a juicio de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; participan en todo como ciudadanos, y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria es tierra extraña. Se casan como todos, y como todos engendran hijos, pero no abandonan a los que les nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos. Se les desconoce y se les condena. Se les mata, y con ello se les da la vida. Son pobres y enriquecen a muchos. Carecen de todo y abundan en todas las cosas. Son deshonrados, y en las mismas deshonras son glorificados. Se les maldice y se les declara justos. Los vituperan, y ellos devuelven bendiciones. Se les injuria, y ellos dan honra. Hacen el bien, y se les castiga como si fuesen malhechores; condenados a muerte, se alegran como si se les

* Rector de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

concediera la vida. Los judíos los combaten como a extranjeros, y los griegos los persiguen; y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben explicar el motivo de su odio. Para decirlo brevemente, lo que el alma es en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo»[1].

1. Están en el mundo pero no son del mundo (Jn 17,11.16)

Cuando se me encargó la redacción de este artículo, me vino a la memoria el pasaje que he copiado, a pesar de ser una larga cita, porque creo que puede activar nuestra sensibilidad para el tema que nos ocupa. La ciudad secular que hoy habitamos, nacida de la Ilustración, tiene su propia dinámica y ha configurado unas formas de comportamiento, sus propias reglas de juego. Por su parte, la dinámica de la fe cristiana –como es propio de toda religión– tiende a englobar toda la existencia del hombre, que incluye, obviamente, la conducta y la participación del cristiano en la gestión de la ciudad secular. Estas dos dinámicas, aunque quizá no necesariamente hubiera de ser así, llevan mucho tiempo en tensión y, a veces, en colisión.

Estamos asistiendo, por un lado, al interés no disimulado de la ciudad secular por relegar lo cristiano y, en último término, todo lo religioso al ámbito del sentimiento, intentando sacarlo del campo de la razón y de confinarlo en el mundo de lo privado, sin dejarlo asomar en lo público y en lo social. La ciudad secular siente un cierto malestar cada vez que lo religioso en cuanto tal hace acto de presencia explícita en el ámbito público. No es infrecuente que trate de expulsarlo de ese ámbito recurriendo al desprestigio. Evidentemente, la ciudad secular no ofrece resistencia a la existencia de lo religioso, a cambio de que se retraiga al mundo de los sentimientos –por definición, privado– y que, en consecuencia, se conforme con quedar pudorosamente recluido en la esfera de la intimidad.

Pero al creyente le parece que sus convicciones están dotadas de una racionalidad tan coherente al menos como la que pueden ofrecer

1. *Discurso a Diogneto.* El texto completo, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos y Apologistas Griegos,* BAC, Madrid 2002, 656-657. El pasaje que cito puede verse en el Oficio de Lectura del miércoles de la 5ª Semana del Tiempo Pascual.

las convicciones de la sociedad secular, y no se siente a gusto si percibe que el ámbito de lo público no es receptivo a sus razones. No es infrecuente que el creyente no se sienta suficientemente formado y se considere sin la capacidad de formular un discurso razonable que pueda hacer valer en el ágora pública. Se refugia entonces en una presentación tímida y vergonzante de su fe y de sus convicciones o, en algunos casos, en una formulación impositiva, poco razonada y que, por tanto, aparece como no razonable. Lo que, a su vez, provoca el rechazo de la racionalidad secular.

Por otra parte, el creyente vive inmerso en la sociedad secular y es influido día a día por el discurso y los valores dominantes. De ahí que reiteradamente le asalte la duda de si la razón no se encontrará de la otra parte. ¿No será verdad, como todo parece indicar, que sus convicciones son ya antiguas y han quedado obsoletas? Algunos o muchos acaban por prescindir de ellas por completo o, al menos, prescindir para la vida práctica. La secularización ha triunfado. Otros no quieren o no pueden, o ni quieren ni pueden, prescindir de ellas, y no tienen más remedio que remitirlas al mundo de sus sentimientos interiores. La secularización ha vuelto a triunfar. Sólo algunos –más conscientes y mejor formados y que para vivir su fe se apoyan en grupos de referencia que les ayudan a mantener la plausibilidad de sus convicciones religiosas– van siendo capaces de dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es Dios; es decir, son capaces de vivir coherentemente consigo mismos y satisfaciendo las exigencias legítimas de ambas racionalidades: la de la sociedad secular y la de la propia fe.

El objeto de este artículo es reflexionar sobre este conflicto. A mi modo de ver, el núcleo impulsor del Vaticano II fue la búsqueda de un *aggiornamento* de la comunidad eclesial para adaptarse en lo adaptable al mundo moderno, liberándose al mismo tiempo de toda la pátina que, a lo largo de los siglos, se le había adherido y le impedía mostrar al mundo la belleza y la tersura de su rostro. Pero no parece que todo lo que llegó con ese intento de *aggiornamento* haya sido positivo. En algunos casos el diálogo con el mundo moderno nos conducía casi irremediablemente a la disolución en él y, por tanto, a la pérdida de la identidad. Otras veces, el mantenimiento a toda costa de la identidad, identificada con demasiada frecuencia con unos valores muy circunstanciales y, por ello, caducos, conducía a la pérdida de relevancia y significado ante ese mismo mundo. Probablemente no se puede negar la razón a Moltmann, para quien es imposible ser relevante sin mantener la identidad, pues es precisamente en la identidad donde se asienta la

relevancia. Pero, en lo concreto, ¿dónde está la identidad a mantener?; ¿no hay muchos aspectos que han formado parte de la identidad y hoy son sólo formas obsoletas? Cuando la sociedad secular rechaza a la Iglesia y su mensaje, ¿lo hace siempre sin razón?; ¿no podría ocurrir que en algunos casos estemos proclamando un mensaje caduco o, al menos, envuelto en un envase caducado?

2. «No vine a poner paz, sino espada» (Mt 10,34)

Hay un aspecto en el que el mensaje del evangelio y la dinámica del mundo nunca podrán reconciliarse: la cruz. Como Pablo, los cristianos no conocemos más que a Cristo, y a éste crucificado[2], mientras que el mundo nunca podrá reconocer que la cruz es salvadora. Éste es, sin duda, el punto central de desencuentro entre la Iglesia y el mundo.

Obviamente, la ciudad secular y el mundo, en el sentido que el término tiene en el cuarto evangelio y que yo le doy en estas páginas, no se identifican sin más. Pero no se puede dudar de que, en muchos aspectos, la ciudad secular vive de los valores del mundo. Valores del poder y del tener, sin demasiadas consideraciones ulteriores que se oponen al Reino de Dios, al que la Iglesia sirve. En la ciudad secular se dan también valores que contribuyen al Reino de Dios, valores que crecen en ella, porque Dios atrae hacia Sí a todo hombre, al que ha llamado a realizarse como hijo suyo, y ha sembrado por doquier las semillas del Verbo; y también porque el Espíritu de Dios, derramado sobre el mundo en la resurrección de Jesús, va llevando a cabo su obra, que es la transformación del universo en el cuerpo cósmico de Cristo. A ello contribuye también la influencia ejercida en la sociedad occidental durante dos milenios por el cristianismo. Es claro que muchos valores del evangelio mantienen su vigencia de un modo secularizado en la secularizada ciudad secular.

Pero tampoco podemos olvidar que los cristianos que vivimos en esa sociedad secular nos vemos influidos, más de lo que habitualmente somos capaces de percibir, por sus valores. Y los valores del mundo, contravalores del Reino, a veces forman parte también de nuestro sistema de valores. De ahí que los cristianos y la Iglesia debamos saludar

2. 1 Co 2,2.

y alentar los valores que surgen en la sociedad secular en cuanto sean valores evangélicos o preámbulo de valores evangélicos, pero debamos a la vez distanciarnos u oponernos a algunos valores de la sociedad secular en la medida en que sean fruto de haber sucumbido ante el mundo. Y tengamos también que convertirnos cuando algunos de los valores, que quizá vivamos acríticamente como valores cristianos, sólo son interiorización de valores del mundo que no resisten un honesto cotejo con el mensaje evangélico.

Aquello en lo que la Iglesia y los cristianos fieles al evangelio chocarán siempre con el mundo es, ante todo, en el lugar que el sufrimiento ocupa en sus vidas y en el modo de asumirlo o soportarlo. Es obvio que, en principio, el sufrimiento ha de ser evitado; pero el cristiano sabe que el sufrimiento no ha de ser evitado a cualquier precio, que a veces el sufrimiento ha de ser asumido en aras de la fidelidad y el amor, y que, en último término, el sufrimiento puede no carecer de sentido. El cristiano se confiesa seguidor de Jesucristo y, por tanto, sigue a Jesús al lugar al que él fue, es decir, al Calvario. No a otra parte. Jesús no trató de evitar su muerte en la cruz, sino que la afrontó, cargó con la cruz, y la cruz no fue un final de fracaso y sinsentido, sino la puerta que dio paso a la resurrección.

Por eso el cristiano sabe que hay algunos precios que nunca podrá pagar, aunque fuera para evitar el sufrimiento propio o de los suyos. Sabe que a veces es necesario abrazar el sufrimiento, no por el sufrimiento en sí, sino porque en él va engastada la joya de la fidelidad a Dios y a los hombres y del amor gratuito que se da sin pretender nada. Y, finalmente, el cristiano sabe que el sufrimiento y la muerte no son la última palabra. Así pues, la Iglesia no puede, a ningún precio –ni siquiera para conquistar el mundo–, contemporizar con los enemigos de la cruz de Cristo. Hacerlo sería caer en la tercera tentación.

Que nadie piense que lo que acabo de decir se refiere sólo a situaciones especiales y que se darán sólo esporádicamente en la vida de algunos. Todo lo contrario. La opción entre seguir Jesús en su marcha hacia el Calvario o abrazar los valores del mundo se presenta habitualmente en la vida de cada hombre y en la normalidad de cada día. Todos los días estamos abocados a elegir entre el amor y el egoísmo, entre la gratuidad y el provecho, entre hacer el bien o sacar partido. Y cada día estamos abocados a reservarnos la vida para nosotros o perderla entregándola. Personalmente cada uno de los cristianos, y también colectivamente las instituciones o los grupos. Cada paso que damos es un paso que nos acerca o nos aleja del camino que recorre Cristo.

3. «El que no está contra nosotros está a favor nuestro» (Mc 9,40)

Hay, sin embargo, otros aspectos en los que parece que los cristianos no estamos a la altura de lo que pide la sociedad secular nacida de la Ilustración y posterior a la Revolución francesa. Me refiero al modo de participación –y de no participación– en la vida social y política. A veces tiene uno la impresión de que muchos cristianos parecen pertenecer al Antiguo Régimen, a lo cual quizá no sea ajeno el poso dejado entre nosotros por la experiencia del nacional-catolicismo de los años del régimen franquista. Es decir, que no nos hemos hecho conscientes de verdad de que vivimos en una sociedad pluralista y de las exigencias que ello conlleva.

Hemos de ser conscientes de que ser relevantes en una sociedad pluralista hace imprescindible la participación, el compromiso con lo real y la búsqueda del consenso con otras cosmovisiones. La marcha y la organización de la sociedad no depende sólo, ni quizá principalmente, del poder, como podía ocurrir en el Antiguo Régimen y en las sociedades no democráticas. Tengo la impresión de que los cristianos vivimos una vida bastante anodina por lo que toca a la participación en la comunidad política y en la sociedad secular. Deseamos que sea el poder quien imponga nuestros valores. Por otra parte, nuestra forma de participación no se libra, a veces, de dar la impresión de participar desde la seguridad de poseer la verdad. Además de que los cristianos no nos sentimos en posesión de la verdad, sino a la escucha de la verdad, hemos de ser conscientes de que la sociedad secular ha de construirse entre todos: los que participan de unas convicciones y los que participan de otras distintas.

Para que los cristianos nos vayamos educando en ser más participativos en la vida social y política, me parece importante que algunos de los valores que se han desarrollado en la ciudad secular vayan impregnando también los modos de relación internos a la propia comunidad eclesial. Ésta practica aún, en muchos casos, formas internas de organización que corresponden más a los modos de organización política y social propios del Antiguo Régimen y que se fueron adoptando por las estructuras eclesiásticas en Europa a partir de Carlomagno. Son formas de organización distintas de las de las iglesias de los primeros siglos. Sin embargo, nada se opone en muchos casos a que la comuni-

dad eclesial se organice utilizando sistemas más coherentes con la sensibilidad moderna democrática[3].

Todo lo que fuera crecer en participación de los cristianos en la toma de decisiones y en los modos de manifestarlos a la sociedad, crecer en la transparencia de los procedimientos de gobierno y en la construcción participada de consensos dentro de la comunidad eclesial, legitimaría a la Iglesia en la sociedad secular. Frecuentemente pensamos que la verdad se impone por la propia fuerza de la verdad; pero en las sociedades democráticas la verdad se impone, sobre todo, por el proceso que se ha seguido para describirla y formularla. A veces la verdad sólo logra triunfar gracias al proceso de consenso por el que ha pasado para formularse.

Y al triunfo de las propuestas contribuye en gran medida la legitimidad que produce la coherencia entre lo formulado y lo actuado. Por ejemplo, la Iglesia está legitimada como ninguna otra institución para rechazar la eutanasia, porque a lo largo de su historia y también actualmente es la organización que más se preocupa de atender con eficacia y caridad a enfermos terminales en tantas partes del mundo. Lo mismo podríamos decir con respecto a los inmigrantes. La palabra de la Iglesia acerca de la inmigración es una palabra reconocida por la sociedad secular precisamente porque está legitimada por su actuación y su compromiso en este punto.

Sin embargo, otras veces, a la Iglesia no se le reconoce tanta legitimidad para intervenir en la presentación de propuestas y participar en tomas de decisión en los ámbitos social y político, precisamente porque su forma de organización interna no ha integrado algunos de los valores hoy universalmente reconocidos en la sociedad democrática. Por poner un ejemplo: con dificultad los cristianos contribuimos a formar la opinión pública en la sociedad secular. Pero es que tampoco estamos muy habituados a formar opinión pública dentro de la Iglesia, cuando el derecho –que a veces es también deber– de todos los cristianos de manifestar la propia opinión acerca de cómo deben hacerse las

3. «La imagen de nuestra Iglesia es directiva y poco participativa. La realidad va cambiando paso a paso. (...) Es cierto que quedan todavía reflejos autoritarios y decisiones tomadas en soledad. Queda un trecho para que arraigue entre nosotros una cultura participativa y corresponsable». Esto dicen los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria en su magnífica Carta Pastoral de Cuaresma-Pascua-2005, *Renovar nuestras Comunidades Cristianas* (n. 12).

cosas en la comunidad eclesial está reconocido en documentos del Magisterio. A este respecto, el Sínodo de Obispos de 1971 afirma: «La Iglesia reconoce a todos el derecho a una conveniente libertad de expresión y de pensamiento, lo cual supone también el derecho a que cada uno sea escuchado en espíritu de diálogo que mantenga una legítima variedad dentro de la Iglesia»[4].

Que nadie me malinterprete. No estoy diciendo que la Iglesia deba calcar las formas de organización político-social vigentes en la sociedad en un momento dado, ni que deba renunciar ni un ápice a su propia esencia. Digo que la Iglesia, que a lo largo de los siglos ha adoptado con frecuencia formas de organización propias de la sociedad donde se hallaba enraizada, lleva bastante tiempo sin la agilidad suficiente para implantar en su organización interna formas más coherentes con algunos valores evangélicos que reconocen la igualdad de derechos, aunque no desempeñen la misma función eclesial, y la dignidad de todos los hombres y, por ende, de todos los cristianos, valores que tienen hoy una vigencia antes desconocida en la sociedad.

4. «Dad razón de vuestra esperanza a todo el que os la pida» (1 Pe 3,15)

La sociedad actual es una sociedad pluralista, y lo va a ser más en el futuro. Y no sólo política y socialmente pluralista, sino también religiosamente pluralista. En nuestra sociedad, la actividad de la religión no puede reducirse a la palabra que se pronuncie en el interior de la iglesia o de la mezquita o sinagoga. Aunque la modernidad trate de confinar la presencia de la religión en el ámbito de lo privado y del sentimiento, la fe cristiana no se encuentra a gusto confinada en ese ámbito, sino que reclama para sí presencia social con relevancia pública, y se presenta a sí misma como portadora no sólo del sentimiento de lo religioso, sino de un verdadero conocimiento acerca del sentido y el destino de la existencia humana y de su compromiso ético. Lo cual conlleva la pretensión de que sus propuestas alcancen una valoración y un reconocimiento universales. Por otra parte, el reconocimiento de la libertad religiosa implica el reconocimiento del ejercicio público de la religión, individual y socialmente[5].

4. *Documentos del Sínodo de Obispos 1971,* Salamanca 1972, 70.
5. La llamada «Constitución Europea», en su artículo II-70.1, establece: «Toda

Como consecuencia de la reconocida libertad religiosa, es preciso afirmar que la pretensión de la religión de decir una palabra en el campo de lo público –lo social y lo político– le ha de ser reconocido por la comunidad política. No basta con que le sea reconocida por la legislación. Es necesario que le sea reconocido también de hecho. Pero, al mismo tiempo, es preciso que las religiones sean conscientes de que las palabras que pueden y deben pronunciar han de ser dichas en el ámbito de la pluralidad cultural, religiosa y secular. Es decir, que las religiones han de pronunciar su palabra, no desde la imposición a la sociedad de una cosmovisión dada, sino desde la propuesta de una opción entre otras, que ha de mostrarse socialmente válida por el consentimiento y la aceptación. En una palabra, que las religiones han de formular su propuesta a la sociedad desde la razón y el testimonio. De ahí que se encuentren ante el reto de hacer valer sus razones comprometiéndose en los mecanismos establecidos para la toma de decisiones en las sociedades democráticas y pluralistas. Que las propuestas de las religiones pasen por la mediación del diálogo y la razón es exigencia interna del reconocimiento de la propia libertad religiosa, que implica, como es obvio, la libertad de pertenecer a otra religión y la de no pertenecer a ninguna.

Y esto no significa mutilación alguna de la religión. Al contrario, elaborar una propuesta de sentido o ética que pueda presentarse en una sociedad pluralista es beneficioso, en primer lugar, para la propia religión, porque supone la condición de posibilidad para que la religión no derive hacia algún tipo de fundamentalismo, que, cuando se da, supone una corrupción de la misma experiencia religiosa. El creyente es un ser racional que ha de darse a sí mismo y a los demás razón de su propio ser y existir. El hombre religioso no puede serlo a costa de renunciar a su razón, porque ello significaría renunciar a su ser hombre. La experiencia religiosa supone una apertura al misterio y, en último término, la entrada en un diálogo de reconocimiento y adoración que implica una ruptura de nivel y sobrepasa los límites de la razón. Pero ni anula ni mutila la dimensión racional del ser humano. Así lo sugiere

---

persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos».

san Pablo en la Carta a los Romanos[6] cuando, siguiendo una idea estoica, exhorta a dar a Dios un culto propio de seres dotados de razón (Rm 12,1). De manera que el creyente ha de darse primero a sí mismo razón de su fe. La misma comunicación de su propia experiencia religiosa a los otros creyentes como él y que comparten su propio modo de experiencia religiosa no puede hacerse prescindiendo de la razón.

Ahora bien, cuando esa experiencia religiosa de cada creyente y de cada religión quiera pronunciarse en el ágora pública, no tiene otro medio de hacerse presente más que a través de una estructura racional. Es verdad que puede hacerse presente utilizando otros vehículos como la celebración o el testimonio. Pero necesariamente llega el momento en que la celebración o el testimonio se han de explicar ante aquellos que no comparten esa experiencia religiosa, sino que participan de otras experiencias religiosas o, sencillamente, ante aquellos que no interpretan sus experiencias de modo religioso. Y todo esto es ineludible cuando se busca un consenso sobre modos éticos de actuar o, más todavía, si se pretende que la sociedad secular acepte propuestas éticas que, por muy enraizadas que puedan estar en la naturaleza humana, se presentan nacidas en una tradición religiosa surgida de la revelación. El testimonio, por su parte, resultará imprescindible para legitimar y mostrar la plausibilidad de las propuestas racionalmente formuladas.

En consecuencia, dar razón de la esperanza implica recurrir al diálogo. Diálogo que sólo será posible si no sólo los creyentes, sino también la sociedad secular, están por la labor y se abstienen de recurrir a la marginación o al desprestigio de las opiniones o convicciones del otro. De ese modo mostrarán la profundidad y la sinceridad de sus convicciones democráticas.

6. Rm 12,1.

ST 93 (2005) 309-319

Las rutas que no se navegaron. Memoria de los silencios

Joaquín García Roca*

El encuentro de la Iglesia con la sociedad está lleno de rutas que no se navegaron, de oportunidades que no se secundaron, de caminos que no se activaron, de sendas que fueron silenciadas. La historia colectiva puede ser celebrada, a la vez, como un cementerio de opciones y un campo de oportunidades, al modo de brotes de invierno. Cuando históricamente se ilumina una zona de la realidad, otras se eclipsan. Esta cualidad selectiva y parcial de la mirada es el domicilio mismo de lo humano. La mirada abre y cierra, desvela y oculta. ¿Pueden accionarse otras rutas?

Como en la trayectoria individual, la elección supone siempre una renuncia a otras opciones: el camino que uno no transitó se convierte siempre en una oportunidad para desandar y caminar por otras sendas. Hay rutas que llevan al desencuentro de la Iglesia con la sociedad; otras, por el contrario, producen relaciones de colaboración, de servicio, de trascendencia, de crítica.

Recuperar las rutas alternativas brinda la posibilidad de ampliar las opciones de vida, ganar en esperanza, ya que el futuro puede ensayar otras oportunidades, y mantener viva la memoria de los perdedores en una comunidad que se funda sobre relatos históricos. El éxito, en un momento determinado, no es la medida de la verdad, sino que siempre existen otros potenciales de humanización y gérmenes de evangelización. Recrear estas rutas, que traen voces y memorias del silencio, y des-construir viejos paradigmas es la tarea mayor para recrear la relación entre la Iglesia y la sociedad. De este modo, no viviremos *frente* a una esperanza, sino fecundados *por* ella.

---

* Profesor de la Universidad de Valencia. Director del Centro de Estudios para la Formación e Integración de Inmigrantes (CEIM) Valencia.

¿Cuáles son las rutas que no se activaron suficientemente? ¿Dónde están los eclipses y los potenciales de humanización? Señalaré las bifurcaciones que considero más importantes para recrear la relación de la Iglesia con la sociedad en el contexto actual.

El uso privado de la razón

En los últimos años se ha impuesto la privatización de la razón en el encuentro de la Iglesia con la sociedad. Cada vez que se proclama una verdad ética o se anuncia un juicio moral, se manifiesta un parecer de la comunidad de creyentes. Se ha hecho costumbre invocar: *«Así piensan los cristianos...»; «Hablamos para los creyentes...»*. Ya se exprese la opinión sobre las células-madre, sobre las parejas de hecho o sobre el origen del universo..., se dirá que es el parecer de la comunidad de creyentes. De este modo se debilita la voluntad de verdad y se consagra la razón mutilada, que sirve sólo para los miembros del propio grupo. Lo católico se acerca innecesariamente a lo sectario.

El clima cultural, que consagra la privatización de la razón, se apodera también de las iglesias. Hay opiniones, que sustituyen a la voluntad de verdad al abdicar de la función principal de la inteligencia, que es argumentar y juzgar. La actualidad de las tertulias es el ejemplo más evidente de la dimisión pública de la razón: basta tener músculos para opinar, belleza para pontificar y éxito social para crear opinión. Los grandes creadores de opinión son los «Grandes Hermanos», los deportistas de élite o las modelos de pasarela. La tertulia deja moral y políticamente desarmados ante lo arbitrario. Lo que importa ya no es el valor de lo dicho, sino el mero hecho de decirlo: ya no hay que contraponer unas opiniones a otras, sino yuxtaponerlas una tras otra, mientras sale la publicidad y se produce un clima de máxima tolerancia. La consecuencia es que no podemos atribuir responsabilidades ni propias ni ajenas. «Cada cual tiene su opinión», se repite insistentemente.

Basta entrar en una librería especializada en pastoral, en teología o en pensamiento cristiano, para observar que el género que ha triunfado en estos últimos años es el comentario a una Encíclica, la explicación del Derecho Canónico, la «explanatio» de un decreto litúrgico o la interpretación de un texto canónico. Los libros que interpretan otros libros pueden ofrecer seguridad, pero distancian de la realidad y de sus corrientes subterráneas.

No siempre fue así. Necesitamos todo un Concilio (Vaticano I) para saber que Dios había hablado a los hombres no sólo a través del li-

bro de la Palabra –la Biblia o la Iglesia–, sino asimismo a través del Libro de la Naturaleza –la Creación o la Ciencia–. Ambas obras de Dios no pueden contradecirse. Perdieron los que creen y razonan, los que argumentan y convencen. Hay razones para desandar el camino en nombre de Aquel que quiere ser «todo en todos». Más que proclamar, evangelizar es dar a luz, parir desde las entrañas históricas el Reino de Dios. Sólo así nos libraremos de fundamentalismos y fanatismos.

Algo se pierde en esta bifurcación histórica: la creación, por parte de la pastoral y la teología, de palabras y signos, de símbolos y motivaciones que hablan de lo real, buscan la belleza de Dios en los pliegues de la realidad y celebran la verdad en diálogo permanente con los que dudan, niegan o buscan. Se debilita la conversación en la pastoral, el diálogo en la Iglesia, y la confrontación en la misión. Se gana en seguridad y se pierde en fidelidad creadora. Habrá razones para desandar el camino en nombre de Aquel que plantó su tienda en lo más real, en el sufrimiento humano. Hablar cristianamente a la sociedad, en tiempos de tertulia, será recuperar la argumentación, transitar por la razón compartida, apostar por la búsqueda, «aunque sea de noche». Más cerca de la indagación que de la declaración, del silencio cualificado que de la palabrería, de la «exploratio» que de la «explanatio».

Esta ruta lleva a recuperar la humildad de la propuesta, la modestia de la búsqueda, la convicción del hallazgo, para explorar de este modo una Realidad que permanentemente trasciende. A través de la pregunta, la incertidumbre y la búsqueda, se abre un nuevo espacio para la relación de la Iglesia con la sociedad. En ese nuevo tiempo, los «laicos de oficio», que hoy se sorprenden porque hombres de Iglesia dudan e incluso manifiestan discrepancias entre sí en cuestiones de moral privada, sabrán apreciar el aporte a la construcción del espacio público de la razón.

La razón sentimental

Francisco de Asís supo de pronto que su opción no tendría éxito; la historia caería de parte de Bacon, Descartes, Kant... y se silenciaría a della Mirandola, de Fiore, Pascal... En el camino de esta derrota, la tierra pierde su fuerza interna, la razón abandona los afectos, el pensamiento se distancia de lo simbólico... La tierra deja de ser un organismo vivo, para convertirse en yacimiento de recursos productivos. Los seres humanos dejan de ser la tierra que piensa, ama, espera y ora, para convertirse en conquistadores y dominadores de recursos.

La razón se convierte en un espacio frío y objetivo a costa de matar los afectos, el conocimiento se acredita en contra de los sentimientos, y la comprensión sólo es tal si no sabe de las entrañas. La mujer deja de ser compañera, para convertirse en víctima del macho. Se adentra por los caminos de la abstracción y de las generalidades. Podemos bombardear a los talibanes e ignorar que allí estaba Omar con sus seis hijos; en lugar de nombrar a las víctimas de la guerra por sus nombres, los llamamos «insurgentes» y silenciamos a Butaina, que lucha por salir adelante. La abstracción no sólo desvirtúa el pensamiento, sino que produce serias patologías. El camino hacia el horror del Holocausto empezó cuando la población dejó de ser el vecino del tercero, que era identificado como Helmut o como Günther, para convertirse en judío. Al perder el nombre y la individualidad, se convertían en objeto. El camino hacia el exterminio empezó ese día.

Algunas iglesias dejan de ser territorios cruzados por sentimientos, para convertirse en invernaderos de afectos: cuanto más frío e impasible, tanto más sacerdotal; cuanto más distante, tanto más fiel; cuanto más solitario, tanto más virtuoso. En lugar de comprender que Juan y María decidieron no seguir viviendo juntos porque hubo trayectorias vitales que lo hacían imposible, hablamos de la plaga del divorcio. En lugar de comprender que Eugenio decidió dejarse morir porque el sufrimiento le impedía reconocerse como humano, condenamos la eutanasia. En lugar de entender que algunos comportamientos eclesiásticos son insostenibles, hablamos de cruzada contra la Iglesia. En lugar de comprender que los jóvenes deciden creer o no hacerlo, hablamos de la secularización de la juventud. En lugar de comprender que Bachir se embarcó en una patera para buscar un horizonte y mejores condiciones de vida, se habla de la invasión de los musulmanes...

La abstracción se sostiene sobre algunos mecanismos psicológicos que desvirtúan la comprensión y deforman la percepción de la realidad. El mecanismo de la generalización confunde la parte con el todo: si un cristiano suspende unas oposiciones, es que los cristianos son perseguidos; si una ley convierte en opcional la asignatura de la religión, toda la Iglesia es despreciada. La generalización se agranda con la mentalidad de túnel por el cual sólo se ve una línea y se colorea todo de un único color, que acaba deformando la realidad. Si se permiten las parejas de hecho, no importan ni las políticas sociales ni la profundización de las libertades.

Habrá razones para desandar el camino en nombre de Aquel que consagró la razón compasiva y elevó la misericordia al rango de Dios,

convirtió la mesa compartida en sacramento de vida y deseó a su Iglesia como espacio imantado de memorias y deseos.

Enfermos de abstracción y analfabetos afectivos, se nos escapa el cambio fundamental que caracteriza a nuestro tiempo: el surgimiento del individuo y, con él, de su conciencia, que se interesa más por la experiencia vital de la persona que por la verdad disponible. Tras decaer las explicaciones abstractas y estructurales, retorna el sujeto, que no se siente sofocado por las doctrinas ni por los condicionamientos sociales. El abandono del estructuralismo y del marxismo, que resultaron dominantes en décadas anteriores, abrió espacios inéditos para el individuo. Nuestro tiempo lleva inscrito el surgimiento del individuo.

Al rehabilitar al sujeto, éste se convierte en productor más que en consumidor, en actor más que en reproductor de consignas. Anclados en la escolástica de las explicaciones ideológicas, no acabamos de comprender el surgimiento de la conciencia personal y de los derechos del individuo.

Lo cual tiene un alto precio para la evangelización, que ha sido subrayado recientemente por Marco POLETI, reconocido analista religioso del diario italiano *La Repubblica,* el cual, en su último libro, *El catolicismo italiano,* afirma que la profunda diferencia entre Juan XXIII y Juan Pablo II ha sido la capacidad que tenía el primero de entender y hablar al individuo, frente a la capacidad de combatir ideologías abstractas por parte del segundo. «¿Cómo están vuestros hijos...?, no dejéis de darles un beso al llegar a casa... Sabéis que el Papa no se encuentra bien..., no me olvidéis en vuestras oraciones...», decía frecuentemente Juan XXIII. «Europa no encuentra el camino del Evangelio... Los cristianos tienen que enfrentarse a la secularización... El orden moral es inviolable... La verdad es única...», dice repetidamente Juan Pablo II. Y concluye Marco Poleti: «cuando escuchaba a Juan XXIII, que hablaba al alma, siempre sentía una corriente de conversión personal; nunca, por el contrario, he sentido nada en el corazón al escuchar a Juan Pablo II».

La Encarnación desactiva los mecanismos de abstracción y, en su lugar, activa el *«hacerse carne»,* que se despliega en compasión personal, en reconocimiento, en cercanía y amistad. Todo ello se pronuncia en singular. «¿Quién me ha tocado?», preguntaba Jesús de Nazaret, para indicar que sin el nombre no hay curación.

La puerta de entrada de la Iglesia en la sociedad es el corazón humano y, a través de él, la transformación de la sociedad. Comprenderemos que no hay dos divorcios iguales, que no hay «una juventud co-

mo es debido», que no hay defensas genéricas de la vida, sino que ésta anda por todos los pliegues de la realidad. Comprenderemos que el surgimiento de la conciencia individual debe acompañarse con más silencio que ruido, con más paciencia que algarabía. Más que lo decidido, importa que el ser humano sea capaz de decidir. Como dice el introito de la misa de los santos: «Pudo pecar y no lo hizo, por eso es santo». La gran tarea pastoral será cobrar carne en el interior de un mundo de libertades personales

La bifurcación entre identidad y misión

La Iglesia tiene que relacionarse con una sociedad plural y abierta. El pluralismo cultural constituye la trama misma de la vida social, a la que convierte en un espacio de intersección entre distintas tradiciones culturales, una especie de conglomerado de civilizaciones y de tradiciones. Somos identidades múltiples, y sólo una identidad muerta es una identidad fija. Vivimos el constante encuentro con lo que no somos: las otras fes, las otras historias, los otros sueños... Si auscultamos en nosotros mismos, nos percibimos habitados por distintas voces culturales y transformados de sedentarios en nómadas. El 80% de los ciudadanos no viven donde nacieron. Traspasar las fronteras es el nuevo estatuto de la ciudadanía. Si miras hacia España, la ves como celtíbera, fenicia, griega, romana, musulmana, judía, cristiana, goda... «La diversidad y el mestizaje es el código genético de la sociedad abierta» (G. SARTORI). No existe la pureza lingüística, sexual, culinaria o religiosa. Todo lo que producen los seres humanos está felizmente contaminado: la ciencia, las lenguas y las religiones han sido transgredidas y mezcladas de manera constante.

En la hermosa metáfora de Juan GOYTISOLO, la sociedad se encuentra en la gran bifurcación entre las raíces y los caminos. «El hombre no es un árbol: carece de raíces, tiene pies, camina. Desde los tiempos del *homo erectus* circula en busca de pastos, de climas más benignos, de lugares en los que resguardarse de las inclemencias del tiempo y de la brutalidad de sus semejantes». Por eso ha podido concluir Carlos FUENTES que la grandeza de la cultura es ser polifónica, y la cacofonía es su negación. «Las culturas se influencian unas a otras. Perecen en el aislamiento y prosperan en la comunicación».

La Iglesia, con respecto a la sociedad, tiene en su interior dos almas que se disputan históricamente la ruta a seguir. Una ruta marca la

dirección hacia la identidad, que se despliega en el simbolismo bíblico del árbol con raíces; otra, hacia la misión, que se despliega en el simbolismo evangélico de la semilla con presencia ligera.

Venció el arbusto. A él se le concede la visibilidad, la permanencia, la fidelidad. Proclamar la visibilidad es inclinarse en favor de la imagen del árbol sobre cuyas ramas pueden anidar los pájaros. Afirmar la permanencia es mostrar el campanario en la ciudad. Celebrar la fidelidad es llevar el hábito que separa y diferencia. Se produce, de este modo, una iglesia como fortaleza sin puentes levadizos. El repliegue eclesiástico es reivindicado como refugio. De los muros eclesiásticos se espera que garanticen la identidad y defiendan de los ataques del exterior y de las convulsiones del interior. El Concilio Vaticano II desautorizó esta posición al afirmar que la presencia y la acción del Espíritu son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo. Fuera de la Iglesia hay otros espacios de salvación.

Perdió la semilla, que se disuelve en la masa, que tiene la visibilidad de lo humano: no sólo se ve la pared, sino también el amor. La permanencia de los brotes de invierno que están encapsulados pero germinan a tiempo; celebrar la fidelidad es también disolverse para que algo nazca. A la semilla le sobra *status,* signos de ostentación, honores y prebendas. Importan menos los campanarios que las comunidades que se domicilian en los sótanos de la ciudad.

La preocupación por la identidad tiene voluntad de unificación. La unidad se interpreta como uniformidad, tanto en el pensamiento como en la organización comunitaria. Este dinamismo se despliega en el uso del control doctrinal y en la organización centralista. El ejercicio de la disciplina ha tenido frecuentes e intensos episodios que, inevitablemente, han distanciado a las iglesias de la cultura de los derechos. El ejercicio del centralismo ha distanciado a las iglesias de las preocupaciones por la vida cotidiana.

La preocupación por la misión tiene voluntad capilar. La unidad se interpreta como descentralización y desarrollo local de las iglesias. Este dinamismo se despliega en el uso de la participación y la organización descentralizada. Cuando esto sucede, hay que escuchar los mensajes que vienen de lejos y de otra parte. «Las Iglesias del Tercer Mundo nos envían impulsos renovadores que nosotros no recibimos y acogemos del todo, porque los subordinamos demasiado rápidamente a nuestras concepciones conocidas y frecuentemente gastadas» (J.B. METZ).

Hay razones para desandar el camino en nombre de Aquel que construyó su proyecto en torno a cuatro simples pescadores. La identi-

dad es inseparable de la misión. Y entonces se desplaza la preocupación por la *identidad* a la preocupación por la *identificación.* Si la cuestión de la identidad enfatiza las raíces que permanecen y pregunta *de dónde vienes,* la cuestión por la identificación enfatiza los pies que caminan y pregunta *hacia dónde vamos.* La pregunta *¿contra quién luchas?,* promovida por el darwinismo social, se reemplaza desde la perspectiva ecológica por la pregunta *¿con quién vives?* o, mejor aún, *¿de quién dependes?* Los miembros de una especie están mejor preparados para la supervivencia cuando muestran una disposición a cooperar con otros en la solución de mutuas necesidades y lograr lo que cada uno necesita para su crecimiento personal. Sólo la participación en los significados convierte el mundo en un hogar y permite librarse del naufragio personal y colectivo.

La ruta a accionar tiene una doble orientación. Por una parte, habrá que profundizar en la dignidad y autoridad que el Concilio atribuyó a todos y cada uno de los creyentes. Se trata de reconocer la mayoría de edad de los creyentes y su capacidad de testigos: pasar de la situación de comunidades asistidas al protagonismo de los creyentes; del proteccionismo paternalista a la responsabilidad compartida. Ya no será posible restaurar la Iglesia asistida: la jerarquía enseña y los creyentes aprenden; los sacerdotes pontifican y los laicos obedecen; los teólogos explican y los laicos se comprometen. El futuro se encargará de superar esta «división del trabajo».

La otra orientación propone la transición, de una iglesia eurocéntrica, a una iglesia universal, culturalmente policéntrica: «debería suponer, sobre todo, el cambio de una Iglesia centralista y europea a un cristianismo universal culturalmente policéntrico», en palabras de J.B. METZ. No sólo se trata de una cuestión de organización intraeclesial, sino también del reconocimiento de las diferencias culturales, del diálogo con las religiones y, en definitiva, de la actitud de búsqueda compartida de modo universal. Esta ruta se distancia del disciplinamiento centralista e invalida el miedo que el Centro eclesiástico tiene a las iglesias no europeas.

La construcción de la laicidad

La laicidad es un medio esencial para mejorar las condiciones de vida de las personas, promover la paz social y aumentar las capacidades personales y sociales. La laicidad es una condición de la libertad hu-

mana, una fuente de enriquecimiento social y una ampliación de experiencias humanas como consecuencia de la diversidad.

La arquitectura de la laicidad se sostiene sobre tres pilares, con sus respectivos dispositivos. Un eje se enraíza en el ámbito antropológico y se despliega como libertad de decisión en la esfera de las convicciones, creencias y motivaciones; postula la autoridad última de la conciencia y la *emancipación del individuo,* por encima de las tradiciones coactivas y dogmáticas. Un segundo pilar se enraíza en el ámbito político y alude al *surgimiento del espacio público,* que se encomienda al Estado Moderno, y a las relaciones entre el poder político y las comunidades religiosas, que se articulan mediante la libertad religiosa; postula un modo de gestión y una forma de ser Estado que reconoce su incompetencia para imponer valores a la población, así como una relación basada en el reconocimiento mutuo, el respeto recíproco y unas estructuras de diálogo, colaboración o confrontación. El tercer pilar se enraíza en el ámbito social y alude a la *configuración plural de la sociedad civil,* con existencia de minorías culturales que conviven en una sociedad multicultural y multiétnica; postula la capacidad real de elegir el modo de vida propio en el interior de opciones plurales.

En consecuencia, la laicidad es, a la vez, un proceso cultural, un proceso político y un proceso social. Nace *culturalmente* como reconocimiento de la autonomía de la persona, que se apropia de su destino y decide desde sí misma; nace *políticamente* como reacción a todo monopolio de poder, mediante la diferenciación de esferas que se limitan mutuamente; y nace *socialmente* como un proceso de pluralización que ha convertido la geografía de lo social en un mosaico en el cual interactúan sus piezas.

La laicidad promueve y protege la autoridad de la conciencia, la libertad religiosa y la diversidad cultural. Y, por lo mismo, se opone a la imposición de una única religión, ideología o pensamiento que alguien no elige. En segundo lugar, se opone a la intromisión, colonización o dependencia entre los Estados y las Iglesias. Se opone, en tercer lugar, a la exclusión basada en el modo de vida, en elementos étnicos, raciales, sexuales o religiosos.

El problema de la laicidad no es primariamente el *laicismo,* como se pretende en muchos círculos políticos y eclesiásticos, sino las versiones que hoy lo sitúan en tres grandes encrucijadas: la versión post-burguesa, frente a la versión burguesa de la laicidad, construida con materiales de la primera Ilustración; la laicidad post-liberal, frente a la laicidad liberal, que actualmente se construye con materiales de la ideo-

logía neoconservadora; y la laicidad intercultural, frente a la laicidad multicultural, que se construye con materiales del pluralismo cultural.

La laicidad tiene hoy tres contaminaciones graves. Unas le vienen de su complicidad con la primera modernidad; otras, de su complicidad con la ideología liberal; y las más recientes, de su complicidad con el multiculturalismo.

Si atendemos a la laicidad construida con los materiales de la primera modernidad, se ha hermanado con la centralidad de la conciencia personal; gracias a ella se ha creado una cultura propicia a la autoridad de la conciencia. Pero se ha contaminado de la *neutralidad* que postula un espacio público desocupado de valores, confesiones y sabidurías.

La laicidad construida con los materiales de la cultura de los derechos postula la libertad religiosa; gracias a ella se reconoce la centralidad de los derechos de la personas frente a los derechos de la verdad. Pero se ha contaminado con aquella *privatización* que resulta funcional al neoliberalismo.

En el contexto multicultural, la laicidad postula la *libertad cultural,* que permite a la gente vivir de acuerdo con sus preferencias, escoger entre opciones disponibles y ampliar las alternativas para ser y hacer aquello que valoran en la vida. Pero se ha contaminado de *indiferencia* ante las opciones culturales: todo vale, siempre que no moleste o agreda a los propios derechos.

La Iglesia ante una sociedad laica ha de fomentar sin ambigüedades la fisonomía de la laicidad, a saber, la autoridad de la conciencia, la libertad religiosa y la libertad cultural. Pero es hora de afrontar con la misma decisión la lucha contra sus patologías, lo cual requiere de otras rutas no navegadas.

Frente a la laicidad al modo burgués, que se identifica con la tolerancia, la Iglesia debe recorrer la ruta del compromiso tolerante, capaz de aunar el compromiso con el respeto, la convicción con la tolerancia. Cuando la laicidad se convierte en pasividad frente a los hechos que exigen una respuesta decidida y activa, deja de ser un potencial de humanización. No se debe soportar pasivamente el reguero de muertes que causa la inmigración, ni los 20 millones de refugiados que va dejando la intolerancia. Estos hechos no exigen de nosotros el uso de la neutralidad, sino el ejercicio del coraje y del compromiso.

Frente a la laicidad al modo liberal, que se identifica con la privatización, la Iglesia ha de defender la necesidad de sabidurías históricas, como diques y cortafuegos ante la destrucción de las estructuras colectivas que resulta funcional a la globalización neoliberal y al pensa-

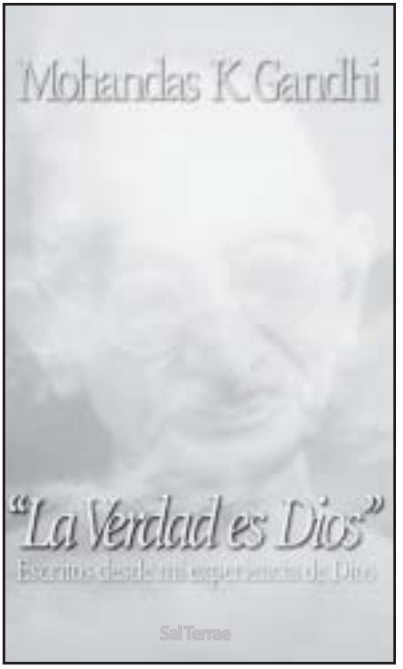
miento único. La disolución de las sabidurías vacía a la laicidad de sentido crítico y emancipador. La recuperación de las sabidurías sobrepasa el debate sobre la clase de la religión en las escuelas, para situarlo en la construcción de una inteligencia colectiva que precede y excede a cada persona, en la construcción de la vinculación y el arraigo, sin el cual no existe ecosistema humano.

Frente a la laicidad al modo multicultural, que se identifica con la libertad cultural, la Iglesia ha de sustraer del mercado el valor de las culturas para que no sean simples productos en el interior de un mundo-supermercado, que compromete a *la comunidad* en favor del individualismo. Otra ruta de la laicidad considera que no todas las culturas son iguales, ni siquiera igualmente respetables. Si existen consensos básicos sobre derechos humanos, no hay por qué valorar lo mismo las culturas que los desprecian y las que los conculcan sistemáticamente. Reconocimiento e identidad son los dos polos de una nueva laicidad que afirma que las culturas pueden inter-afectarse, aportándose cosas valiosas y criticando o eliminado cosas nocivas.

Pero, sobre todo, la acreditación de la laicidad le vendrá dada por su capacidad de ampliar el «nosotros» humano. La laicidad es la condición de la inclusión; lo cual sólo es posible si, como advirtió Theodor ADORNO, «deja hablar al dolor como condición de toda verdad». La *centralidad del sufrimiento* es lo que puede superar la versión burguesa, liberal y multicultural de la laicidad. La memoria del sufrimiento del otro es la base moral, política y religiosa de la nueva laicidad. La autoridad de la silla vacía y del que no está sentado en la mesa tiene la clave y la autoridad de la laicidad. Como afirma Agnes HELLER, «la silla vacía espera al Mesías, y mientras la silla esté ahí, emite bramidos y admoniciones, incluso patéticos, para que se le tenga en cuenta. Todo el resto es pragmatismo». La cuestión hoy no es saber si la laicidad es buena o mala, sino saber si la política democrática moderna se realizará bajo la constelación de la silla vacía o si, en nombre de la modernidad, se deberá renunciar a escuchar el hambre y la sed de justicia.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

MOHANDAS K. GANDHI

«La Verdad es Dios».

Escritos desde mi experiencia de Dios

232 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 12,00 €

«Afirmo que creo en la verdad desde mi infancia. La verdad era lo más natural para mí. En mi oración busqué y encontré la reveladora máxima de que "La Verdad es Dios", en lugar de la habitual "Dios es Verdad". Dicha máxima me permite ver a Dios cara a cara, por decirlo así. Siento que Él llena todas las fibras de mi ser». Quien desee conocer a fondo al excepcional ser humano que fue Gandhi tiene que ir a la raíz más honda de su vida, y ésta se encuentra en su experiencia de Dios, fruto de su búsqueda incansable de la verdad.

ST 93 (2005) 321-324

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Solidaridad, ¿por qué?

Frente a la injusticia, comunión eclesial

Delegación de Acción Social
(Provincia de Castilla SJ)

Decía el teólogo Karl Barth que los cristianos debemos rezar con el periódico en una mano y la Biblia en la otra. Por ejemplo, dice la prensa que durante el año 2004 ha habido más de 15.000 personas detenidas en las costas españolas, además de los ochenta cadáveres recuperados del mar y sesenta desaparecidos en el intento de entrar en nuestro país. Y al leer esa noticia se escucha el eco del profeta Habacuc: «¿Hasta cuándo, Señor, pediré auxilio sin que me escuches, te gritaré ¡Violencia! sin que me salves?» (Hab 1,2). Este grito de desgarro explica el «porqué» de la solidaridad en un mundo marcado por la violencia y la injusticia.

De todos modos, no hace falta leer la prensa para saber que la mayoría de los trabajadores inmigrantes en nuestro país no llegan en pateras, sino a través de los aeropuertos. Para saber eso sólo hay que tener un poco de contacto con la realidad cotidiana. Igualmente, para reconocer que estos trabajadores cumplen una función necesaria en nuestro actual sistema económico, sentando las bases de nuestro crecimiento y bienestar, sólo hay que abrir un poco los ojos. Para entrever la situación de injusticia en que con frecuencia viven, basta con entablar algunas relaciones personales. El grito de «¿por qué?» tiene respuestas y rostros.

Sergei, por ejemplo, es un joven búlgaro que trabaja haciendo zanjas con una cuadrilla mixta en la que también hay marroquíes, como su amigo Abdul. Ya se sabe, entre el gas, el cable, el agua o los garajes,

siempre hay alguna zanja abierta, tanto que casi se podría considerar como índice de progreso económico. Altagracia es una mujer dominicana que limpia oficinas a través de una subcontrata, generalmente en horarios en los que la actividad «productiva» se detiene. También a horas intempestivas trabaja Edwin, un ecuatoriano que descarga camiones en un centro de distribución mayorista. Todos ellos entraron en su día sin papeles, todos ellos cumplen una función necesaria en la sociedad y la economía local, todos ellos comparten la misma dignidad humana, anhelos similares y no pocas dificultades. Confiemos en que todos ellos lleguen al verano con su documentación en regla, aprovechando el nuevo proceso de regularización puesto en marcha por el Gobierno.

Sin duda, la cuestión de los papeles es básica. No es una condición suficiente, pero es ciertamente necesaria. Sin ellos, es irreal hablar de integración en la sociedad, y la persona está abocada a vivir en la «clandestinidad» y siempre amenazada de caer por la pendiente de una marginalidad no deseada.

En el reciente Mensaje para la Jornada de Oración por la Paz (1 de enero 2005), Juan Pablo II se ha referido a la «ciudadanía mundial» en un texto de gran trascendencia y que, sin embargo, ha pasado más inadvertido de lo que debería. Dice así el Santo Padre en el número 6 de dicho Mensaje:

> «La pertenencia a la familia humana otorga a cada persona una especie de *ciudadanía mundial,* haciéndola titular de derechos y deberes, dado que los hombres están unidos por un *origen y supremo destino comunes.* Basta que un niño sea concebido para que sea titular de derechos, merezca atención y cuidados, y que alguien deba proveer a ello. La condena del racismo, la tutela de las minorías, la asistencia a los prófugos y refugiados, la movilización de la solidaridad internacional para todos los necesitados, no son sino aplicaciones coherentes del *principio de la ciudadanía mundial*».

Las consecuencias que se derivan de esta noción de ciudadanía mundial son claras y contundentes en diversos ámbitos de la vida política, económica, social y cultural. Por ejemplo, si todo ser humano comparte esta ciudadanía mundial, parece que la artificialidad de las fronteras y las políticas que intentan abortar la libre circulación de personas cobran un nuevo sentido, hasta quizá desaparecer.

Además del importante aspecto legal y las cuestiones políticas derivadas del mismo, hay también un enfoque específicamente eclesial que se sigue del principio de ciudadanía mundial, del hecho de ser hijos del mismo Padre, o miembros del Cuerpo de Cristo. En realidad, con esto no nos referimos a cuestiones meramente intra-eclesiales, sino a una visión política complementaria (o alternativa), que abre un camino aún más radical e integrador. El marco jurídico es importante, pero por sí solo no logra la integración social de nuestros hermanos y hermanas inmigrantes. La vivencia real y cotidiana de la comunión eclesial sí puede lograrlo.

Ahora bien, el contexto de la inmigración presenta retos y oportunidades a la comunión eclesial que, sobre todo para la relativamente uniforme Iglesia española, son bastante novedosos. Veamos algunos ejemplos que plasman tres ámbitos fundamentales.

- La presencia de hermanos musulmanes y de otras religiones nos sitúa en la imperiosa necesidad de abrirnos con honestidad al *diálogo interreligioso.* No sirven ni la indiferencia ni el desprecio ni la mera historia (ya sea «gloriosa», como la mítica Escuela de Traductores de Toledo, o «negra», como la expulsión de judíos y musulmanes en el proceso de unificación española).
- Dada nuestra condición de «nación católica», el *diálogo ecuménico* ha sido algo realmente alejado de las preocupaciones cotidianas de la Iglesia española. La presencia entre nosotros de cristianos de otras confesiones (sobre todo búlgaros, rumanos, y de otros países de Europa oriental) nos ofrece la posibilidad de responder al reto de la unión de los cristianos.
- Dentro de la misma Iglesia católica, estamos descubriendo el reto y la oportunidad de vivir una *verdadera comunidad «católica»* (universal). Nuestros hermanos ecuatorianos, colombianos o dominicanos reclaman ser miembros plenos de la única Iglesia de Cristo. En verdadera igualdad. Y con verdadero respeto por la pluralidad, por su identidad cultural. *En este punto nos jugamos el ser o no ser de la Iglesia como espacio de comunión;* quizá sea éste el mayor reto, el mayor regalo y la mayor oportunidad que nuestra época ofrece a la Iglesia. La duda es si estaremos a la altura de las circunstancias o si, simplemente, responderemos con vacías exhortaciones piadosas.

Para concretar estas consideraciones, fijémonos por un momento en la provincia de Burgos (que elegimos precisamente porque no es

una de las más llamativas, según las estadísticas). Hay, según datos oficiales, 8.022 trabajadores extranjeros con tarjeta de residencia, de los cuales 1.600 son europeos comunitarios, otros 1.600 del resto de Europa, unos 1.400 africanos, y 3.000 de América Latina, sobre todo Colombia y Ecuador. ¿Cómo respondemos, como Iglesia, a esta realidad cotidiana y creciente que va reconfigurando el panorama social, político, económico y eclesial? En el mismo Mensaje ya citado, el Papa recuerda la «urgencia de una nueva *imaginación de la caridad* para difundir en el mundo el Evangelio de la esperanza» (n. 10). ¿Cómo podemos encarnar nuestro amor político con imaginación y creatividad? Veamos un único y sencillo ejemplo.

El *proyecto Atalaya* de Burgos es una iniciativa intercongregacional de las Religiosas de María Inmaculada, las Esclavas del Sagrado Corazón, las Hijas de la Caridad y la Compañía de Jesús, apoyada por la CONFER diocesana, que, trabajando en red con instituciones públicas, diocesanas, de la sociedad civil y con las propias personas inmigrantes, pretende ofrecer un servicio integral a este colectivo desde sus demandas para facilitar su integración social y prevenir que entren en dinámicas de marginalidad.

Con más de 140 voluntarios, entre religiosos y religiosas, colaboradores de las diferentes congregaciones, junto a laicos y laicas de distinta procedencia, el proyecto cuenta con un centro de acogida, un punto de encuentro y un comedor, además de apoyo escolar y formación de la mujer. Asimismo, organiza campos de trabajo durante los meses estivales y desarrolla tareas de intermediación laboral, junto a talleres ocupacionales de integración sociolaboral. También está estudiando la posibilidad de alojamientos para grupos familiares, con la aportación de locales de bajo uso de algunas comunidades religiosas, y está comenzando a trabajar el tema de la interculturalidad y el diálogo interreligioso.

Mucho es el dolor, grande la injusticia y el desorden mundial que descubrimos detrás de las historias cotidianas de nuestros hermanos inmigrantes, tanto en sus países de origen como en el mismo proceso migratorio, así como en las condiciones de vida, una vez asentados en nuestro país. Pero, como recuerda el Papa, «con la certeza de que el mal no prevalecerá, el cristiano *cultiva una esperanza indómita* que le ayuda a promover la justicia y la paz» (n. 11). Es una actitud similar a la del profeta Habacuc, que se sitúa como centinela en su atalaya para descubrir la promesa del Señor en medio de la injusticia que sufre el pueblo: «la visión tiene un plazo, jadea hasta la meta, no fallará; aunque tarde, espérala, que ha de llegar sin retraso» (Hab 2,1-3).

ST 93 (2005) 325-336

LOS NOMBRES DE DIOS

4.
El Nombre sobre todo nombre y el silencio

Miguel García-Baró*

1

En la historia de la teología cristiana, el capítulo II del tratado sobre la *Jerarquía Celeste,* del Pseudodionisio Areopagita, ha marcado un hito decisivo, del que dependen no ya sólo fórmulas especulativas apropiadas para el explorador de los misterios, sino –y esto es todavía más importante– también figuras de la relación espiritual, cauces y expresiones originales que muchos hombres han hecho propios de su modo personal de existir religiosamente.

Dionisio parte de la base, sólo aparentemente fideísta, de que conviene hablar de Dios exclusivamente utilizando los medios que la Revelación pone en nuestras manos, y no cualesquiera otros que podamos nosotros fabricar por nosotros mismos. Sólo sobre el fundamento de la autorrevelación de Dios es posible nombrarlo, invocarlo y –por enigmáticamente que esto también nos ocurra– conocerlo. Digo que este modo de acercarse a la naturaleza del discurso teológico no es más que en apariencia fideísta, porque debe entenderse desde, por ejemplo, la bellísima explicación de él que, en general, ofreció a mediados del siglo IX el traductor de Dionisio, Juan el Irlandés, quien sabía que *Natura* y *Scriptura* son sólo los *duo vestimenta Christi,* los dos vestidos de Cristo, o también los dos vestigios de su presencia en el mundo. Los dos vestidos, puesto que con ellos se envuelve y, al mismo

* Profesor de Filosofía. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

tiempo, se manifiesta la Sabiduría de Dios entre los hombres; y, en realidad, tan equivalentes, tan correspondientes, como lo son las dos huellas de los pies del Señor en el mundo. La Naturaleza es la Escritura en otra lengua; la Escritura, la Naturaleza en otra forma de vitalidad. Cuanto se lee en la Escritura, según la plena multiplicidad inagotable de sus sentidos, puede verse y pensarse también en la Naturaleza. No hay más variedad ni más sentido ni más profundidad en una que en otra, y las dos sólo son participaciones creadas del Logos Eterno.

Tomada así la riqueza de la Revelación, ya se ve que nada ajeno a ella podría ser arbitraria pero adecuadamente construido por el hombre para alcanzar a Dios. Usar sólo los nombres de Éste que trae la Escritura es ya también usar Sus nombres según podemos vislumbrarlos en la inteligibilidad de la Naturaleza.

2

Pues bien, al leer con extremada atención la Escritura, Dionisio descubre cómo la revelación de lo conocible de Dios se presenta de dos maneras, que tienen en común el no ser sino signos de la realidad en y por ellos significada. Una serie de tales signos está constituida por imágenes *semejantes* a su ejemplar; pero la otra serie lo está por *figuras desemejantes,* que llegan hasta lo *totalmente diferente* e incluso lo *absurdo.*

Hay dos variedades de tales figuras desemejantes. La primera son los nombres negativos de Dios; la segunda, los nombres inverosímiles. Es claro que la más paradójica revelación de Dios es la que se hace y se recibe a través de estos segundos: el leopardo, el oso, la pantera y, en el extremo, el gusano que se menciona en Sal 21,7.

Las denominaciones negativas suelen detenerse en recordarnos que Dios no es como las criaturas; pero también admiten una forma hiperbólicamente extraña: la de la negación de lo mejor que se puede llegar a decir positiva o afirmativamente de Dios precisamente cuando se toma como guía lo que la misma Escritura permite que se use como sus nombres. Sucede, sin embargo, que los autores sagrados no emplean aún este método, por el que se han introducido los teólogos posteriores. Éstos han seguido la potente indicación que hace en este sentido la rica variedad de nombres absurdos, inverosímiles, que sí se hallan en la misma Escritura.

Y es que ha sido mucho, demasiado, conceder que los títulos y las imágenes «semejantes» verdaderamente se parecen más a Dios mismo

que los y las que tomamos al pronto por signos inapropiadísimos de Dios. A fin de cuentas, la misma perfección de las criaturas está a distancia infinita de la perfección divina; y el infinito (ya en sí noción negativa) requiere más la negación, la ruptura de toda presunta continuidad, que la posición y el ilusionarse con que una gradación paulatina pueda llevar de veras de la criatura a Dios, y de Dios a la criatura.

La advertencia esencial a este respecto se encuentra ya en la literatura intertestamentaria y en los textos griegos más tardíos del canon de *Septuaginta;* fundamental y respectivamente, en Filón de Alejandría y en la Sabiduría de Salomón.

Conviene repasar el impresionante texto con el que comienza el capítulo 13 de este último libro (respecto del cual Rm 1,19-21 es tan sólo un comentario en la misma línea farisea abierta).

En ese capítulo 13 se sientan las siguientes afirmaciones capitales, orientadoras de la teología posterior (sobre todo la cristiana, pero también, aunque de manera más implícita, la talmúdica):

1. La religión auténtica incorpora necesariamente el buen uso de la razón. No hay religión depurada, si no es a condición de ejercitar dentro mismo de ella la razón, porque tal depuración consiste principalmente en perfilar la noción de Dios de forma adecuada a Él.
2. Para esa tarea imprescindible disponemos, como de nuestro punto de partida, de los *bienes visibles.* Hay que tener el vigor de lograr conocer por ellos, desde ellos, a través de ellos, a Dios.
3. Muchos hombres han buscado a Dios y lo han querido conocer, pero no han utilizado su razón con ese necesario vigor: se han detenido antes de llegar a saber cómo es Dios; o sea, se han parado en alguna criatura y no han logrado subir hasta el Creador de todas ellas.
4. El fundamento de este tremendo error (no cabe otro mayor que el de confundir a Dios con lo que no es Dios) es la maravillosa cantidad de bien que se contiene en la Creación y, sobre todo, en algunos de sus factores o de sus elementos. De aquí que el error sea, pese a su gravedad y a su descomunal tamaño, sólo merecedor de una «pequeña reprensión» en algunos casos en los que se fue muy lejos.
5. La más elevada criatura que los hombres han divinizado no es, por cierto, ni el fuego, ni el agua, ni el aire espeso, ni el círculo de los astros, ni el viento, sino la belleza, o sea, lo bello mismo, como la denomina Platón: la idea de lo bello.

6. Al usar así de su discurso, el hombre ha permanecido en un nivel de esencial horizontalidad: ha pasado de alguna criatura a alguna otra. No ha subido, no ha empleado la *analogía.* Y justamente debe hacerlo sin remedio, o su noción de Dios, aunque crea estar tomándola de la Biblia, permanecerá necesitada de depuración (y su religión será, pues, idolatría, pese a todo).
7. El uso analógico de la razón es el de una magna proporción: así como subimos desde la visión de un cacharro de loza al conocimiento de su alfarero (subida esta todavía no plenamente tal), de lo que se trata ahora es de tomar el mundo entero como obra y remontarse a su *technites,* o sea, a su Hacedor Sabio, a su artista o ingeniero.
8. Por ejemplo, la analogía, en este sentido capital, obliga a un nuevo concepto metafísico de Dios que transciende de manera radical la más alta determinación del pensamiento griego: Dios no es lo bello mismo, sino El que Es y creó lo bello mismo.

En el paralelo o comentario paulino que cité arriba, se afirma que lo conocible de Dios, siendo de suyo invisible, se volvió *phanerón,* o sea, revelado, visible, desde la Creación; pero, eso sí, en la forma de objeto de pensamiento (*noúmena*) y no de objeto de simple directa sensación. Naturalmente que se piensa en una analogía, también aquí, con la que subir al Diferente, a *lo Muy Otro,* (*valde aliud*), como dirá, precisamente en un neutro paradójico, san Agustín. Los que no logran este vigoroso ascenso de su inteligencia, son *por naturaleza* vanos, estúpidos, y no tienen defensa en última instancia. Por naturaleza, no por fe.

Trascender lo más logrado de la ontología griega procediendo según la misma naturaleza, según la misma razón: según la única razón que hay en la naturaleza de las cosas desde la creación del mundo. Nada más y nada menos que éste es el programa, en la perspectiva estrictamente filosófica, que incorporan estos textos helenísticos esenciales. Su límite está en YHWH, El que Es, *Ho On.* Su noción central es la absoluta independencia de este Existente respecto de todo cuanto no es Él.

Dios no tenía necesidad alguna esencial de crear; la creación no es su obligada expresión *ad extra.* Dios no es la *natura naturans* del mundo como *natura naturata.* El Existente sólo ha podido actuar por gracia, en beneficio infinito de su criatura, deseoso de compartir su vida misma, su misma dicha. Es por la creación, no por Él mismo, por lo que Dios ha actuado y actúa.

3

Pero trascender la cumbre misma de la especulación griega es plantear la diferencia absoluta entre el Existente y la Idea: es llegar hasta lo Inefable e Impensable, aunque pensándolo analógicamente (a sabiendas, pues, de que sólo, como dice Pablo, hallamos de Dios así su misma divinidad eterna y su potencia omnímoda –Él puede, precisamente, todo el mundo, todo esto que no es Él, y solamente no puede ni aniquilarse a Sí mismo ni crear un segundo Dios).

La especulación neoplatónica pagana debe entenderse como el ensayo de sobrepasar incluso este concepto de Dios. Lo que el metafísico neoplatónico no cree poder hacer es detenerse en el Existente o Ente como mejor nombre del Innominable. Y piensa que su hazaña, más allá de la ontología judía y cristiana, lo devuelve de pronto a la auténtica cima del platonismo original, donde, *más allá del ser,* habita el Bien, lo Uno.

Por otra parte, el cristianismo presenta el problema especulativo de tener también él que pasar más allá de la relativa sencillez del texto de Sabiduría, porque el Logos de Dios, el mismo Mundo Inteligible que es el Unigénito del Padre (en las expresiones de Filón), en vez de hallarse subordinado a Dios como Idea, es Dios mismo, y además, según la fe, se ha hecho carne de hombre en un momento de la historia perfectamente localizado. Sólo *pistis* –no ya *logos* ni *noûs*– puede ver que en una carne crucificada cierto día de la preparación de la Pascua en Jerusalén se hallaba realmente y moría realmente quien a la vez era la Vida divina, que estaba eternamente en el Logos de Dios y desde el principio de los tiempos ha iluminado a todo hombre –aunque ha solido ser rechazada por la tiniebla que generalmente es el hombre.

En resumen: al mismo tiempo que la Escritura exige la *analogía* que halla a Dios tal como sí es ya en Sí mismo (El que Es y creó incluso la Belleza), al mismo tiempo, pues, que la Escritura asume la *teología física o natural* de los griegos, exigiendo su autosuperación, e incluso plantea con bastante detalle en qué tiene que consistir ésta en el interior de la existencia pensante de cada hombre, sostiene también la *diferencia infinita* entre Dios y todo lo real que no es Él mismo; pero, en su lectura cristiana, subraya esta diferencia hasta el límite de su anulación, de su vaciamiento (paradoja de paradojas, pero precisamente manifestación de la infinita trascendencia de Dios, que no ve en esta operación una imposibilidad o una indignidad, sino la única plenitud de su Amor esencial infinito y eterno). Una anulación que es la encarnación del Logos y la Vida divinos, pero que sigue siendo todo lo con-

trario de una anulación cualquiera, como se ve por el hecho de que no es la sangre ni el deseo del hombre quien puede penetrar esta locura, sino sólo la misma gracia de Dios en la forma concreta de la *pistis.* Y esta fe habrá después de volver a la tarea de buscar inteligencia. Si en el principio ha podido estar la confianza en la predicación evangélica o en la tradición sinagogal, en seguida ha tenido que intervenir el pensamiento purificador; pero ahora de nuevo la barrera que sólo un salto extraordinario puede superar, se levanta para la fe; y, en la cuarta fase del proceso, será luego ésta buscadora de inteligencia (como el lactante debe pasar al alimento sólido llegado el momento: de *pistis* a *gnosis,* sin que este peligroso camino lleve a apartarse de la fe de la Gran Iglesia y a creerla superada metafísicamente en las formas propuestas por los extraordinarios pensadores paganos que hoy agrupamos bajo el título general de «neoplatónicos»).

4

De hecho, es frecuente interpretar a Dionisio, para complicar aún más esta difícil situación de los primeros siglos cristianos, como un intento heroico de conciliación del neoplatonismo pagano con la especulación teológica cristiana, quizá inducido históricamente por el comienzo de la persecución de los filósofos paganos en la Bizancio de finales del siglo V.

Pues bien, si se trata de lograr, como proponía la Sabiduría de Salomón, no dejarse atrapar por la esplendente belleza del mundo, sino seguir buscando hasta la belleza infinitamente superior (superior incluso a la Belleza misma) que es el Creador de toda ella, nada mejor que los nombres negativos o, sobre todo, que las figuras que entendemos inmediatamente como inapropiadísimas o inverosímiles en el mayor grado para representarnos a Dios.

Escribe Dionisio: «Tal vez yo no habría llegado a investigar las cosas sagradas (...) si no me hubiera conmovido lo deforme de las imágenes reveladas de los ángeles. Mi mente no ha sido capaz de aguantar esas imágenes inadecuadas. Ellas me han incitado a ir más allá de las inclinaciones materiales y me han acostumbrado a elevarme santamente, a través de las apariencias, a las realidades que no son de este mundo» (*De coel. hier.* 2, 5 *in fin.*).

En efecto, el gozo de la vía afirmativa hacia Dios se complace demasiado en la posesión de lo que ya tomamos por iconos muy perfec-

tos, puros, transparentes casi, de la Divinidad y la Eternidad; pero se trata en este placer de la delicia más exquisita que pueden proporcionar, en realidad, las criaturas. Así es dificilísimo no terminar confundiendo a Dios con alguna de ellas. Como propone el viejo cuento jasídico atribuido normalmente al mismo Baal Shem Tov: el que entra en el palacio de Dios encuentra tales riquezas hasta en el aposento más lejano y exterior, que sentirá que es descortesía no detenerse en el contenido de ese cuarto, a la entrada misma, con el que ya se le invita; pero corre el riesgo de dejar de lado, por los presentes que hay en ese salón, al Dueño y Donador de todos ellos, que sólo desea ser encontrado directamente por el hombre vagabundo, y que habrá de sufrir casi siempre que se le tome por todo eso, infinitamente inferior a Él, que ha dispuesto como gradas y apoyos para que su criatura libre consiga más fácilmente abrirse paso hasta la estancia central, hasta Su Presencia misma, fuente del Bien.

La teología apofática o negativa empieza, pues, por la misma Escritura: *gusano, oso, pantera...* Y también *siervo doliente, varón de dolores, obediente que ya carece de toda belleza* porque carga con todos los pecados y todos los castigos. El esfuerzo del teólogo interpretando este divino procedimiento de revelación desarrolla después la teología de las negaciones atreviéndose a negar de Dios los nombres más logrados que ofrece la teología catafática o afirmativa. Ésta predomina, al menos numéricamente, en los nombres divinos que hallamos de hecho en la Escritura; y la Naturaleza presenta sus bienes, sus bellezas, sus seres y sus verdades, y no precisamente todo lo contrario, para que nuestro vigor intelectual y cordial pueda conducirnos del mundo al Creador y prepararnos fuertemente para el paso extraordinario de la confianza en el Crucificado, que es capaz de reconocerlo en la mañana de Pascua.

Pero no hay que menospreciar el hecho de que la Escritura y la Naturaleza hayan de tener también la misión de vallas que protegen los misterios divinos de hecho revelados de la mirada indiscreta, o sea, de los indignos. La afirmación aparentemente conforme, semejante, apropiada y hasta adecuada es así, con frecuencia, la trampa que oculta a Dios y lo preserva sólo para aquellos que se lanzan con auténtica fortaleza a su búsqueda. Éstos deberán negar poderosamente, e incluso deberán negar lo mejor de lo afirmado por los teólogos que los han precedido y hasta por la superficie de la letra de la Escritura y la Naturaleza.

Claro que cualquier resultado que se obtenga en el camino del ascenso hacia Dios tendrá, por principio, que ser tratado de la misma ma-

nera que un signo que nos pone en peligro de detenernos en él y no volvernos a la realidad que señala (o de buscarla en la dirección equivocada, porque nos hayamos fijado demasiado en las características propias del signo). El Maestro Eckhart plasma esta regla importantísima en la célebre fórmula oracional: *¡Dios mío, líbrame de mi Dios!* Y hoy, sobre todo después de la diatriba de Levinas contra el grupo más nutrido de los fenomenólogos y los filósofos de la religión, diríamos que la reiteración del procedimiento negativo, la repetición de la misma elemental cautela a cada paso, no es sino el combate contra el ídolo sagrado y a favor del Santo.

5

Pero sucede que la negación no se deja duplicar sin más, porque conduce así, sólo duplicada, a la primera afirmación, y todo entonces se restaura, sólo que con un riesgo todavía mayor de equívoco.

Los grandes teólogos neoplatónicos de la Edad Media y la Antigüedad no descubrieron enteramente la lógica dialéctica, pero comprendieron muy bien que la mera negación es un momento que debe superarse cuanto antes, no menos que la afirmación sobre la que se levanta. Su fórmula predilecta señala que Dios no es ni esto ni aquello; y si se apoya además en lo que es más significativo de los nombres inadecuados y estrafalarios de Dios contenidos en la Revelación, entonces se echa de ver que Dios, que no es ni esto ni aquello, naturalmente que ha de sorprender y ha de escaparse a la captación siempre en el sentido de ser lo radicalmente diferente. De ahí que la propuesta final de esta teología, que se mueve hacia la Diferencia en pasos sucesivos de negación, sea reunir, casi en el mismo aliento orante, la *hipérbole* con el *silencio;* los cuales, lejos de hallarse en una relación parecida a la que tienen entre sí el fuego y el agua, más bien ilustran la coordinación y hasta la coincidencia de los opuestos en lo infinito.

La exageración se expresa, desde luego, anteponiendo constantemente *hyper, super.* Pero ¿a qué? El papel de los nombres desemejantes ya se ha cumplido del todo a estas alturas del complejo proceso de la teología. El *super* se debe unir a los nombres semejantes; pero también a la serie de significados que, sobre todo, es la naturaleza quien nos los sugiere a la hora de hablar de su Creador. Me refiero a las unidades ideales de sentido y ser, a las que Platón llamó *ideas, formas,* y que ya Filón de Alejandría había pensado reunidas en el Logos Unigé-

nito de Dios constituyendo el *mundo inteligible.* Estas ideas son otras tantas partes del, por así decirlo (la metáfora es del propio Filón), plano divino para la construcción del mundo sensible. De lo que ahora se trata es de trascender de las ideas mismas a su Creador: del ser a la fuente del ser; de la belleza a la fuente de la belleza; de la bondad a la fuente eterna de la bondad.

Reconocemos tanta más altura a una idea cuanto más universalmente es imitada por las realidades sensibles. Y precisamente todo lo que existe, *es;* es *bello,* es *bueno,* es *uno.* Trascender del mismo ser a su causa es pugnar por encontrar el *super-ser,* la *hyperousía;* la cual, por cierto, tendrá una *unidad* absoluta, perfecta, no trascendible, pero a la que también llamaremos, para evitar toda tentación de mundanizar a Dios, *super-unidad.*

Y, al mismo tiempo, la hipérbole no es más que la preparación simbólica inmediata para el único signo que, supuesto este camino (sin él su sentido es absolutamente diferente, como también ya su experiencia directa), propiamente es más que un signo: es el ámbito mismo donde habita la divinidad.

El hombre que no sólo habla hiperbólicamente de este ámbito y de Dios, sino que los ha vivido, ha traspasado las fronteras de su condición, porque Dios lo ha imantado y lo ha arrebatado hasta el tercer cielo (¿no es Dionisio el discípulo de Pablo como místico?). Allí ya no subsiste, pues, nada de lo mundano, ni tampoco, por tanto, nada de lo humano, como no sea la misma contemplación absorta y sobreelevada. Sólo hay silencio e identificación: un fuego en la oscuridad; la herida, a la vez repentina y con sabor de eternidad, que causa el *rayo de tiniebla* de la *deidad supraesencial.*

Contra lo que suele decirse, ¡qué natural es que el místico hable y hable...! Celebra el regreso desde el éxtasis y el rapto con todas las fuerzas de su expresividad. Esas palabras que brotan de él cumplen la función de animar y confundir: animan a los que aman, y confunden a los curiosos y entrometidos. Significan, por negación e hipérbole, el silencio, el desierto de la Divinidad, como escribía Eckhart.

6

No es frecuente que un místico del Silencio construya toda una ontología de poderosa originalidad como soporte de su experiencia de Dios. Por fortuna, disponemos de una extraordinaria excepción en el

caso de este maestro dominico alemán de las primeras décadas del siglo XIV. Leamos sobre todo, además de la colección de sus sermones alemanes, las escolásticas *Cuestiones de París,* en las que se concentra mucho de lo más notable de esta filosofía.

Uno de sus principales apoyos lo obtiene Eckhart simultáneamente de Juan (*Yo soy la Verdad*) y del *Libro sobre las Causas,* que pasaba por texto del Filósofo, o sea, de Aristóteles, cuando era en realidad puro neoplatonismo. Esta base de sustentación consiste en que *el entender de Dios es el fundamento de su ser,* y no al revés, como parece obligado decir en buena filosofía y en buena teología bíblica.

De hecho, Aristóteles había descrito la divinidad de Dios en términos de *inteligencia de la inteligencia,* o sea, de autorreflexión pura, de la que ninguna otra sustancia es capaz. Y es así debido, principalmente, a que el vehículo del conocimiento siempre es la inmaterialidad (al conocer, no nos asimilamos físicamente a la cosa conocida: nuestra materia no toma su misma forma); de modo que el autoconocimiento absoluto es inmaterialidad absoluta, o sea, acto puro sin mezcla de potencia: energía infinita, *entelequia,* y no una realidad a la que le falte alguna posibilidad por poner en acto.

El hábil componedor del *Libro sobre las Causas,* que tenía la mira de mostrar la profunda armonía de todo lo mejor en los viejos sistemas griegos de filosofía, además de lograr la prueba de que la culminación plena o lo óptimo en la misma línea era la ontología derivada de Plotino, escribía (convenientemente traducido a un latín compatible con la Biblia) que *la primera de las cosas creadas es el ser.*

Eckhart, combinando estos factores y su experiencia mística, se sostiene firmemente en la simplicidad y la primordialidad absolutas de Dios para deducir que, mientras que el ser (y, *a fortiori,* el ente) puede perfectamente comprenderse como creado y segundo (una cosa puede ser sin parecerse apenas a Dios, pero no así una inteligencia que se entiende de alguna manera a sí misma), la sabiduría misma no es, ya por su mero concepto, realidad creable, sino creadora y primera: *el entender es más alto que el ser y de otra condición.*

No hay en este pensamiento extraordinario tan sólo un prejuicio respecto de la inercia del ser y su carga de potencia por realizar o materia por formar. Más bien se trata de añadir, a las anteriores convicciones que he repasado, la potente y plausible de que, en verdad, la causa nunca es ya ella misma lo causado, más que de modo eminente. El ser no es causa del ser, como el fuego no es causa del fuego. Lo que causa más bien *no es* que *es lo mismo* que su efecto. Es como su efec-

to, pero sólo en el sentido eminente de que la causa, evidentemente, ha de aportar su realidad propia al proceso de hacer surgir el efecto. Pero no es como éste, porque la condición o principio nunca se iguala a lo condicionado o principiado (sería absolutamente superfluo que una causa auténticamente tal sólo se repitiera a sí misma o se causara a sí misma).

Por eso es por lo que Dios, que es verdad e inteligencia (mejor dicho: que es puro acto de entenderse a sí mismo), sólo hiperbólicamente puede llamarse ser. Y Eckhart prefiere, en vez de *superessentia,* hablar de *puritas essendi,* pureza del ser, y también de Dios como pureza de las restantes criaturas. En las magníficas fórmulas de la Primera Cuestión de París, en el entender mismo perfecto, absoluto, de Dios se contienen todas las cosas *in virtute sicut in causa suprema omnium* (virtualmente, como en la causa suprema de todas ellas); o, lo que es lo mismo: Dios pre-tiene todas las cosas en sí, sólo que *en su pureza, en su plenitud, en su perfección, más amplia y más anchamente, como raíz existente y causa de todas.* ¡Más amplia y anchamente, más puramente que en ellas mismas, las cosas están en Dios antes del ser, antes de ser, cuando nada más son factores, por decirlo de alguna manera, del entender absoluto en que Dios consiste!

7

La clave de estas afirmaciones se encuentra en cómo el conocimiento es identificación formal, inmaterial, con la realidad conocida. Cuando queremos algo, también nos asimilamos al objeto, pero no precisamente sólo según su forma, sino según toda su entidad. El entendimiento, en cambio, va, como recuerda Eckhart, depurando siempre cada vez más: simplificando y abstrayendo, hasta hacerse lo mismo que *la desnuda entidad de la cosa.*

Ahora bien, esta entidad, en nuestro caso, por ejemplo, es plenamente tan sólo el factor del divino conocimiento por el que, en última instancia, hemos sido creados también en la región de la sensibilidad y la *desemejanza.* El retorno por la inteligencia a la esfera de la pura semejanza es, pues, la parte central y más vigorosa del ascenso espiritual hacia Dios; aunque tiene que estar precedida y acompañada, desde luego, por todos los hábitos virtuosos que hacen realmente posible la radical humildad, sólo gracias a la cual puede un hombre lanzarse a la aventura del conocimiento.

Es entonces el centro de la inteligencia una verdadera *chispa* de Dios, puesto que la realidad de la inteligencia (como la de cualquier otra cosa creada) siempre es aquella que alcanzamos al dar cumbre a la larga obra del conocimiento: la idea divina misma en la que somos en perfecta autoidentidad desde antes de la creación del mundo sensible y hasta la eternidad (y en donde cada cosa también subsiste de modo análogo, según su verdad radical y creante).

Es preciso desapegarse o desasirse de todo lo múltiple, lo diferente, lo cambiante: incluso de nuestra propia variedad interior, que solemos confundir con nuestra riqueza. La única auténtica riqueza que poseo es la realidad pura y divina de mí mismo, que jamás ha salido de Dios; que es un momento de Dios mismo; y en donde, consecuentemente, las operaciones inmanentes de la misma divinidad están también ocurriendo eternamente. El hombre interior, la divina chispa, el castillo secreto dentro de toda nuestra diversidad, es ya también aquel lugar donde el Padre engendra eternamente al Hijo, o sea, al Logos de todas las realidades (y, por lo tanto, a éstas mismas en su idea pura, en su desnuda realidad sin desemejanza).

Nadie ha mostrado con la fuerza con que lo hizo Eckhart en qué forma extraordinaria el vaciamiento de sí mismo, el desnacer, el renunciar a todo lo que no es nuestra realidad en Dios, lejos de abandonarnos en un desierto inhabitable, nos conduce a la sobreplenitud, a la sobreesencia, al mismo centro de la divinidad misma. Sólo el amor y la lucidez, sólo la humildad y la generosidad (una generosidad por la que debemos en todos los momentos imitar a Marta mejor que a María, sin preocuparnos de si así nos quedará o no tiempo para escuchar también nosotros las palabras del Señor que resuenan en lo externo); sólo el esfuerzo que no sabe ya dónde se apoya, pero que se despersonaliza por entero y deja de ser un acontecimiento de nosotros mismos y hasta deja de ser una búsqueda, conducen, como reabsorbiéndonos, a la realidad de donde nunca hemos partido de veras, pero que somos lamentablemente capaces de no reconocer y de rechazar hasta el final de la propia aniquilación.

A base de anhelo puro, el varón de deseos se convierte por fin en alguien, casi en algo, que ya nada quiere. *La esencia de Dios es mi vida,* afirma Eckhart en el sermón sexto.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

THOMAS MERTON

Diálogos con el Silencio

224 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 10,00 €

Thomas Merton amó la vida con la pasión de un poeta romántico. Desde su austera abadía trapense de Nuestra Señora de Getsemaní, en Kentucky (Estados Unidos), Merton se esforzó en transformar el mundo y vivir más cerca de su Dios. Las oraciones y dibujos que contiene este libro son la expresión más palpable, íntima y bella de ese empeño, del diálogo de Merton con Dios. Las oraciones han sido entresacadas de todos los escritos de Merton –libros, diarios y cartas– y han sido reunidas aquí por primera vez, junto con sus numerosos dibujos, hasta ahora inéditos.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ANSELM GRÜN

Dirigir con valores.

Breve curso de adiestramiento

192 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 11,00 €

Por el mero hecho de relacionarnos, todos los seres humanos «dirigimos» y, a la vez, somos «dirigidos». Pero ¿nos hemos tomado el tiempo suficiente para reflexionar acerca de esta importante dimensión de nuestra personalidad? El presente libro nos invita a pensar y meditar sobre algunas cuestiones básicas y a descubrir que el dirigir con valores le llena a uno de alegría y paz íntima, y que se siente más auténtico que cuando sólo pretende obtener un rendimiento cada vez mayor. A la larga, sólo se dirige con gusto si se valora debidamente al ser humano.

ST 93 (2005) 339-348

LOS LIBROS

Recensiones

PIKAZA, Xavier, *Violencia y diálogo de religiones,* Sal Terrae, Santander 2004, 200 págs.

El autor, con más de treinta años de experiencia docente de Historia de las religiones en la Universidad Pontificia de Salamanca y varios libros en torno al tema de la violencia y las religiones, aborda valientemente con esta nueva obra «una propuesta práctica de paz, una alternativa fuerte de evangelio que sacuda la conciencia adormecida de muchos hombres y mujeres que se dicen religiosos, pero que sólo quieren que se cumpla su violencia» (p. 11).

El primer capítulo realiza una apretada historia del problema, desde los orígenes de nuestra ya cansada especie hasta las ambivalencias de la globalización, desde el matriarcado originario y el patriarcado imperial hasta el predominio del sistema de mercado único y gobierno único que puede terminar «englobando y destruyendo a todos los hombres» (p. 29). La síntesis es rigurosa y hace hincapié, sobre todo, en la dimensión antropológica e histórica de la violencia.

Los capítulos siguientes nos presentan las diferentes tradiciones religiosas desde la perspectiva de la violencia. El *judaísmo* (cap. 2) se analiza desde sus comienzos en el jardín del Génesis, pasando por las guerras santas, los exterminios de los enemigos y los heterodoxos. El clímax de esta historia es el pacifismo profético como interiorización orante de la violencia, que culmina en la renuncia creadora a la violencia del Siervo de Yahvé de Isaías. La descripción del judaísmo rabínico que nace en los siglos I-II como federación de sinagogas sin templo, sin estado y sin tierra, le hace al autor presentar a los judíos «distintos y separados, por opción personal o por vocación, cultivando sus leyes propias, sin mezclarse con otros pueblos, como promotores y testigos de una reconciliación universal cuyo tiempo no ha llegado, pues no ha llegado aún el Mesías que pueda hacerla posible» (pp. 62-63). Así, los judíos se han convertido en un pueblo de testigos y mártires que

sobreviven sin poder externo, sin tierra, sin estado y sin ejército, basándose tan sólo en su alianza con Dios, su elección, sus ritos y su ley.

El *cristianismo* (cap. 3) es presentado desde el universalismo pacífico, el amor a los enemigos y la mediación de los pobres del Sermón de la Montaña. La muerte del no-violento que toma la ciudad «sin espada y sin denarios» genera una comunidad de vida, perdón y reconciliación que testimonia, frente al judaísmo, que el tiempo de la paz mesiánica ha llegado. Desde aquí se comprende, sin justificarla, la tentación cristiana de institucionalizar la Iglesia con poder político (cruzadas, evangelización, alianza con la espada y el Trono, colonialismo).

El *islam* (cap. 4) es presentado a través de la figura de Mahoma, diferenciando dos etapas. Hasta la Hégira (622), es un profeta enviado de Dios que no quiere crear una religión distinta, sino superar la idolatría y la opresión social para preparar a las personas al juicio de Dios. Pero a partir del 622, ante la persecución y las amenazas, Mahoma comienza una etapa de lucha que culminará con la conquista de La Meca en el año 630. Allí crea una nueva comunidad vinculada por la nueva fe, un estado islámico que utiliza medios violentos y que se independiza del judaísmo y del cristianismo, y una comunidad que se va creando y expandiendo mediante una especie de guerra santa. Muy sugerente es su contraposición entre las figuras de Mahoma y Jesús (pp. 91-92; 88-89). El autor analiza la expansión del Islam, los clásicos textos del Corán que parecen favorecer un Islam guerrero y los rasgos sociales de esta religión sacralizadora de la vida social. Termina ofreciendo unos caminos de solución que pasan por el despliegue de sus tradiciones de paz desde el Corán y su historia y la búsqueda de una Ilustración no occidental de su religión.

Las tradiciones orientales (cap. 4) ofrecen un contrapunto a esta historia. El *taoísmo,* como religión del orden cósmico sagrado, destaca el equilibrio y la unidad del cosmos y el hombre, en una línea de contemplación y no acción. Su presentación, limitada a los textos del «Tao te King» y realizada con maestría y belleza, termina con una confrontación del Tao con la modernidad para descubrir su falta de comunicación personal, de amor positivo y de realismo creador y transformador de la naturaleza. El *hinduismo* es presentado sobre el espejo del «Bhagavad Gita», que acepta el orden de las castas y la fatalidad de la guerra, pues cada grupo ha de cumplir su «dharma» a la vez que acude al yoga de la acción para reivindicar una lucha sin deseo de ganar ni perder, vivir o morir. Este doble nivel –el exterior, que prepara la batalla, y el interior, sereno– es el que hace esta mística de la violencia muy adecuada al sistema actual y al cristianismo más tradicional. El *budismo* ayuda a superar este dualismo de la Gita sin abandonarnos en la sacralidad cósmica del del Tao (p. 128). El budis-

mo nos ofrece un camino, como el cristianismo, que une interioridad y exterioridad. El capítulo termina con una clarificadora confrontación entre Buda y Jesús que muestra las limitaciones del budismo más radical (monaquismo, alejamiento del mundo y elitismo).

En el último capítulo, Xabier Pikaza describe su proyecto de paz. Desde diferentes metáforas (el elefante, el arco iris, la luz, la sinfonía, la conspiración, los carismas, el cuerpo...) nos hace reconocer la pluralidad y unidad de la realidad y la consecuente necesidad de parlamento y diálogo entre las religiones para acercarse al misterio. Frente a las unidades jerárquicas del imperio y del mercado, existen unas religiones que no compran ni venden nada, sino que se encuentran sobre la base de una experiencia de Vida gratuita. El convencimiento de que el amor supera la naturaleza y la ley, de que la gracia supera el deseo y la razón, y de que la comunicación supera las regresiones y los progresos, es lo que hace al autor confrontar de manera original las religiones orientales con el cristianismo. Después de rescatar los elementos de gratuidad del judaísmo y del islam, se adentra en el *cristianismo como religión de gracia creadora* (p. 163) y en la Iglesia como comunidad de gracia, formada por personas que quieren regalarse mutuamente superando todo juicio, violencia y racionalidad retributiva o legal. Desde aquí el autor desgrana veinte tesis para un diálogo entre religiones específicamente religiosas que señalan un camino, a mi juicio, más realista y más profundo que los proyectos que hacen más hincapié en los elementos éticos y políticos. Sin duda, son las mejores páginas del libro, pero requieren para su completa comprensión haber recorrido con el autor sus reflexiones anteriores. Su propuesta es desafiante, clara, sistemática, crítica con «la espada y el denario», dura de oír algunas veces, pero profundamente evangélica y cristiana. Por eso, quizá, su lectura sea imprescindible para no caer en diálogos teóricos y complacientes de café, en componendas postmodernas y en encuentros que diluyen el rostro del Cristo que sufrió la violencia del poder del Imperio Romano y del mercado de los sacerdotes del templo.

Javier de la Torre Díaz

DERROITTE, Henri, *Por una nueva catequesis. Jalones para un nuevo proyecto catequético,* Sal Terrae, Santander 2004, 142 pp.

Un libro que, personalmente, recomendaría a catequetas, a coordinadores y responsables de esta tarea pastoral e incluso a catequistas de base con una mínima «inquietud»... Me atrevería a afirmar que todos ellos encontrarían «confirmación» a tantas preguntas como se han hecho y continúan haciéndose en su trabajo de educación cristiana; se senti-

rían como reconfortados al constatar que sus muy posibles, quizá reales, desencantos e insatisfacciones ante sus proyectos, ilusiones y deseos y el «desfase» ante los resultados, les harían encontrarse un poco más «aligerados», y creo que hasta esperanzados. Aligerados al descubrir que tantas personas, en ambientes, tal vez más «adelantados o descristianizados», o parecidos, han pasado por esa situación personal y grupal, se han hecho las mismas preguntas; y esperanzados, porque continúan en la brecha, reflexionando, profundizando y proyectando nuevas iniciativas, nuevos caminos, nuevos proyectos...

Se me ocurre traer aquí a colación la frase del Evangelio: «Siervos inútiles somos; hicimos lo que teníamos que hacer»... No perderíamos la paz, ya que trabajamos y luchamos por el Reino, en el que el actor principal es el Espíritu, el cual tiene sus caminos, y pusimos lo que creíamos que era lo bueno, lo mejor en nuestros grupos, en nuestras parroquias... Para quienes han leído, conocido y reflexionado sobre el ingente esfuerzo, por no señalar más que lo no tan antiguo: el movimiento catequético: métodos, contenidos, dinámicas de grupos, empeño de implicar a padres, a toda la comunidad, etc. etc. Pero, a la vista de los resultados, sin perder nada de esa confianza en el Señor y «dejándole» su iniciativa..., ¿no podemos preguntarnos si hoy quizá tenemos que buscar, crear, comprometernos, hacer entre todos: toda la comunidad parroquial, y mejor aún toda la Iglesia local, proyectos que –¿por qué no?– puedan responder mejor al contexto social, religioso... que viven los destinatarios de esa tarea inmensa y tan fundamental que es la catequesis?

Los aspectos, temas y acciones que recoge y resalta este pequeño libro nos hacen encontrarnos con nuestra realidad y nos invitan y animan a poner manos a la obra. Voy a transcribir tan sólo cuatro apartados que recoge en una conclusión, en la p. 20, y que me parecen destacar y sernos de actualidad:

1. «Empezar por el anuncio de Cristo y del Evangelio, en lugar de suponer que la tradición cristiana es conocida».
2. «Favorecer el aprendizaje particular de cada persona, en lugar de suponer un camino estándar para todos».
3. «Familiarizarse con la vida eclesial por la integración progresiva en una comunidad local».
4. «Implicar en la catequesis a la comunidad como tal, que muchas veces está ausente de los momentos y los lugares de formación».

Al final, y concretando ya el proyecto, señala unos jalones para un nuevo proyecto catequético: prioridades, explicación, consecuencias metodológicas de dicha prioridad (planificación, abandono y creación, medios, etc.). Una de las cosas que más me llama la atención es cómo se implica a toda la

Iglesia local, en sus distintos lugares, agentes, etc.

Todo un reto para nosotros... No se puede ni se debe imitar tal cual; es tan sólo un ejemplo de cómo toda una Diócesis se pone a trabajar, y cómo nuestra situación está exigiendo un esfuerzo inmenso para que –y termino– podamos aplicarnos con propiedad la frase del Evangelio que proponía como ejemplo de humildad y esperanza, a la vez que de contribución eficaz al Reino: «Siervos inútiles somos; hicimos lo que teníamos que hacer».

Celestino Mendieta

GANDHI, Mohandas K., *Escritos Esenciales,* Edición de Nirmal Kumar Bose, Sal Terrae, Santander 2004, 392 pp.

Nos hallamos ante una rica colección de extractos de los escritos del conocido líder y profeta indio Gandhi. Su versión original fue publicada en 1948 en la India. *Sal Terrae* nos ofrece esta edición traducida al castellano. La antología ha sido preparada por iniciativa de Nirmal Kumar Bose, quien fuera durante un tiempo secretario privado de Gandhi. Se trata de un trabajo, según lo expresa el propio Gandhi en la presentación de la obra, realizado con exhaustividad. La misma recoge gran parte del pensamiento de Gandhi hasta el momento de su asesinato.

Gandhi nació un dos de octubre de1869 y murió un 30 de enero de 1948, asesinado en Delhi. El tema de la NO VIOLENCIA, o sea, la ley del amor, bordea el contenido general de sus escritos aquí presentados.

Gandhi nos deja conocer sus ideales, las dificultades a las que se enfrentó, sus miedos, sus creencias y, sobre todo, su terca certeza en la capacidad innata del ser humano para el bien, para el amor (o para la no violencia, como mejor le hemos conocido). Sus palabras, su testimonio, nos recrean la confianza en la utopía, en un proyecto de humanidad nueva, en eso que creemos imposible... ¿Es otro mundo posible? Gandhi responde con la sabiduría de quien mantiene su fe firme en lo Trascendente, y nos dice: «...y lo imposible no deja de hacerse posible» (p. 65/119)*. «No hemos de tener miedo a los ideales ni a que se reduzcan por el hecho de ponerlos en práctica lo más posible» (p. 64/116). Y afirma: «Me niego a sospechar de la naturaleza humana...» (p. 61/100). Todo ser humano, afirma Gandhi, tiene el potencial para hacerse diferente, para el cambio, para la transformación, para conocer la ley del amor.

Esta antología consta de 20 capítulos (siguiendo un orden temáti-

* En la referencia a los textos, el primer número se refiere a la página, y el segundo al párrafo numerado según el libro.

co), un glosario y un índice analítico. Los extractos de los escritos de Gandhi están organizados, a decir del editor, intentando seguir las orientaciones prioritarias del sentido de la vida de Gandhi.

Así inicia en el primer capítulo presentando lo que Gandhi nos dice sobre su fe en Dios, lo que lleva muy unido a la unidad de toda la humanidad –como una familia–. Una experiencia de Dios que, consecuentemente, le lleva a una apertura al «otro», al pequeño, al pobre, al desposeído..., a la humanidad. «Mi credo es el servicio a Dios y, por consiguiente, a la humanidad» (p. 59/88).

En el segundo capítulo se nos presenta el modo de alcanzar ese ideal que tenemos, ya le llamemos Dios, Verdad, Bien, Amor o Humanidad. Se trata de una disciplina que se aprende a través de un lento proceso de aprendizaje que involucra a todo el ser: alma, corazón, cuerpo, mente, palabras, etc. En este proceso se alcanza la capacidad para llegar a la no violencia y al dominio de si mismo. Todo este proceso, que parte del esfuerzo del ser humano, procede de la gracia de Dios (p. 51/65). Esta búsqueda no tiene fin, al menos temporal; la satisfacción reside en el esfuerzo, no en la consecución de la meta. El esfuerzo total es la victoria completa (p. 51/66).

El tercer capítulo ofrece una amplia síntesis de las creencias e ideas fundamentales de Gandhi, que constituyen como el eje transversal de este documento. Están relacionadas con su concepción sobre la vida, la verdad, el ser humano, la resistencia, la ley del amor, la política, la economía, la democracia, el significado de la libertad (interior y exterior), el verdadero liderazgo... y, por supuesto, el tema que lanzó a Gandhi al plano universal: la *no violencia.* La verdad y la no violencia no son un asunto sólo de la práctica individual, sino de la práctica de grupos, comunidades y naciones. Y no se trata de una práctica para grandes acontecimientos, sino que «...tiene que ser practicada por todas las personas en todos los ámbitos de la vida» (p. 67/132).

Los capítulos cuarto al octavo, titulados respectivamente: «Evangelio del trabajo», «Organización industrial antigua y nueva», «La distribución de la riqueza», «La lucha de clases» y «El Congreso en relación con las clases altas y las masas», son un análisis crítico de la sociedad, con algunas focalizaciones en su contexto y las propuestas para su transformación. Comienza presentando su visión sobre la pobreza, la cual no nace de una teoría abstracta, sino del contacto con ella. Es el rostro de la pobreza, de la miseria, el que le interpela y le llama a movilizarse, denunciar y anunciar.

«La mayor tragedia que conozco es la de estos hombres y mujeres, nuestros hermanos y hermanas, que mueren lenta y angustiosamente. Su ayuno es permanente y obligado. Y cuando lo interrumpen ocasionalmente con un poco de arroz, parece como si se mofaran de noso-

tros por la vida que llevamos» (p. 85/196).

Se pregunta cuál es el mejor medio para aliviar la pobreza y la miseria, y él mismo se responde reafirmándose en el derecho al trabajo, a un trabajo digno y en equidad. No se trata ni de paternalismos ni de limosnas. Afirma que la naturaleza ofrece lo suficiente para nuestras necesidades de cada día; si cada cual se conformara con lo que necesita, y nada más..., no habría pobreza y nadie moriría de hambre en este mundo; por eso el hecho de que se mantenga la desigualdad pone de manifiesto que, en cierto sentido, todos somos ladrones (p. 115/269). «No quiero poseer nada que no necesite» (p. 115/269). Debemos ser conscientes de nuestras necesidades, reducirlas, no tener más de lo que podamos usar, incluso pasar hambre para poder compartir con otros, para que otros no mueran de hambre.

En los capítulos siguientes continúa la exposición de su ideal político-económico y su propuesta de programa para alcanzarlo.

Aunque el capítulo once recoge extractos de escritos sobre el tema de la no violencia, esta temática es abordada en todo el libro, y en todos los capítulos se hace alusión a ella, por lo que entendemos que el tema permea todos los ámbitos de la vida de Gandhi, del ser humano, de lo personal a lo social, de lo privado a lo público, de lo individual a lo institucional. Los capítulos doce al catorce recogen escritos relacionados con su actitud durante las guerras mundiales, su petición al poder británico de de retirarse la India y su liderazgo nacional ante el tema de una India libre.

Los capítulos quince y dieciséis desarrollan el tema del *satyagraha* y la vida del *satyagrahi.* El *satyagraha* es «fuerza de la verdad», «fuerza del alma» o «fuerza del amor»; se trata de algo más que de una «resistencia pasiva»: se trata, dice Gandhi, de la energía que le mueve, la convicción que nos mueve, la fuerza espiritual. Esta fuerza se adquiere mediante un proceso, y precede a la educación escolar (p. 267/551). Es un movimiento que forma para la no violencia. Su lema es la conversión por medio de la persuasión amable y el llamamiento constante a la cabeza y al corazón (p. 270/564). En estos capítulos se describe de forma más detallada su contenido, postulados y normas principales.

En el capítulo diecisiete recoge sus ideas sobre la religión y la moral, vista tanto en el plano institucional como personal. ¿Cómo se plantea Gandhi el tema de las religiones? Entiende la religión como inherente a la naturaleza humana (p. 308/712) y considera que «todas las religiones son verdaderas; todas las religiones contienen algún error; amo todas las religiones casi como al hinduismo, del mismo modo que tiene uno que amar a todos los seres humanos como ama a sus parientes más cercanos. Mi respeto hacia otras religiones es el mismo que tengo hacia la mía» (p. 313/734). «En la casa de Dios hay mu-

chas moradas, y todas ellas son igualmente santas» (p. 315/737). La religión ofrece los valores y actitudes con que se debe vivir la vida. La religión lleva a la práctica; por eso también es inseparable de lo político y de la política.

Sobre el diálogo interreligioso nos plantea la siguiente cuestión: ¿deben buscar las religiones que las personas se *conviertan* a su creencia y se integren en su religión? ¿Cuál debe ser el objetivo de las religiones? "«El objetivo de la Comunidad debería ser ayudar a un hindú a ser mejor hindú, a un musulmán a ser mejor musulmán, y a un cristiano a ser mejor cristiano» (p. 314/734).

En el capítulo dieciocho se aborda el tema de los problemas de la mujer, afirmando que la salvación de la India depende del sacrificio y la educación de sus mujeres (p. 328/790).

El capítulo diecinueve recoge extractos relacionados con el tema de la educación. La esencia de la educación, afirma, consiste en sacar lo mejor del ser humano. Tres razones importantes le hacen plantear que el sistema educativo de su país es defectuoso e injusto: primero, esta basado en una cultura extranjera y excluye casi por completo la cultura autóctona; segundo, ignora la cultura del corazón y de la mano, limitándose exclusivamente a la cabeza; y, tercero, la verdadera educación es imposible a través de una lengua extranjera (p. 341/817). Los libros de texto no abordan realidades de las que los chicos y chicas tienen que ocuparse en su vida cotidiana, sino otras que les resultan desconocidas. Son alejados de su entorno y no se les enseña a valorar lo propio, incluida su vida familiar. La educación del corazón no puede impartirse por medio de libros, sino únicamente a través del contacto vivo con el maestro. Y aquí se plantea otro problema: ¿quiénes son los maestros en las escuelas primarias y secundarias?; ¿son hombres y mujeres de fe y carácter?; ¿han recibido ellos mismos la formación del corazón?; ¿reciben el salario mínimo?... Y, finalmente, retoma el tema de la lengua empleada en la enseñanza, reafirmándose en la necesidad de retomar las lenguas vernáculas en el sistema educativo, ya que sólo éstas pueden estimular la originalidad en el pensamiento en el mayor número de personas (pp. 341-344/817-818).

El capítulo veinte reúne temas variados sobre arte, música, salud, periodismo, relación con la cultura europea, etc.

Y concluimos esta reseña con unas palabras que introducen esta Antología, donde Gandhi advierte: «En realidad, mis escritos deberían ser quemados con mi cuerpo. Perdurará lo que yo haya hecho, pero no lo que haya dicho o escrito [...] Lo que yo he dicho y he escrito sólo es útil en la medida en que os haya ayudado a asimilar los grandes principios de la verdad y la *ahimsa* (no dañar, no violencia; amor a todos los seres vivos)» (p. 29/vi).

Al tratarse de una colección de extractos de escritos, podríamos correr el riesgo de interpretarlos fuera de contexto. Para un lector que ha tenido poco contacto con el contexto histórico que vivió Gandhi y con el tema socio-político de la India, resulta difícil comprender la novedad e importancia del proyecto de Gandhi, esta dificultad podría ser superada si la obra contara con comentarios, orientaciones o explicaciones sobre el contexto y no fuese sólo el vaciado de los extractos.

Esta Antología, en síntesis, nos ofrece el pensamiento de un hombre que vivió su vida dando razón de la esperanza. «Dios da su ayuda cuando uno se siente más humilde que el polvo que tiene bajo sus pies» (p. 290/632).

Rita María Ceballos

ARENÓS, E. («Quique»), *Tico, el Agnóstico,* San Pablo, Madrid 2004, 148 pp.

Hay alguien a quien te puedes encontrar todos los días en el parque, en el bar, en la playa... y hasta en un convento. A Tico te lo puedes encontrar en cualquier parte de la ciudad, en el campo o en el mar. Sentado entre jubilados, leyendo el periódico apoyado en la barra de un bar, charlando en una terraza con una amiga o hablando solo por la calle. En bañador, vestido de nazareno, portando una pancarta o con la estrella de la navidad en sus manos. Como la vida misma.

A Tico lo conocí hace un tiempo, cuando en mi vida me cuestionaba muchas cosas, y he de decir que me sorprendió gratamente encontrarme con alguien como él. Es un espíritu libre. Escondido detrás de sus gafas y de su barba, y siempre, siempre, detrás de un cigarrillo que nunca enciende. Piensa que el cigarro apagado en los labios es el punto de encuentro entre fumadores y no fumadores. Y es esta tira la que define mejor quién es Tico. Alguien en quien el encuentro se hace posible. Pero no un encuentro desde posturas antagónicas, porque Tico no se define dentro de ningún parámetro fixista. Es hombre de diálogo y de cordialidad, pero es algo más. Tico es... pues eso, Tico. Afirma que es agnóstico, infiel. Es un poco la personificación de la humildad y nobleza que todos llevamos dentro y que es tan real que se permite, con todo el cariño del mundo, poner en jaque a obispos, sacerdotes y religiosos, todos ellos amigos suyos. A Tico lo quiere todo el mundo, aunque él tiene ciertos problemas con los intransigentes. Es también una *rara avis* que va a misa e interviene en las homilías levantando la mano. Y sus intervenciones, lejos de ser dañinas o corrosivas, hacen sonreír, porque suelen ser de ese tipo de intervenciones que construyen al otro y que cuestionan a la vez los criterios de uno mismo.

Enric Arenós (Quique) nos presenta con sus tiras retazos de la vida de un hombre bueno que siem-

pre va a pie. No son para leerlas de corrido ni para estudiarlas por su fondo social. No son grandes tratados teológico-pastorales. Son, eso sí, miradas honestas a la vida desde un fondo de fe limpio. Tico sabe dónde está su corazón, pero parece que entre todos lo hemos confundido un poco, y en su despiste, del que también somos todos un poco culpables, se afana en buscar la respuesta contra viento y marea. Entretiene pensar que en cada pequeño corte de su vida no cesa en la búsqueda de una justicia y una verdad que él ve como posible, aunque comprenda que está lejos. Alegra pensar que algo de verdad encuentra en sus propuestas.

La última viñeta de cada tira es como un pequeño regalo que nos dice algo importante para la vida. Son cosas que todos sabemos, que todos conocemos, pero que no nos atrevemos a formular, o simplemente no lo hacemos desde el humor y la cercanía. En estos tiempos de *Gran Hermano* y *telebasura,* acercarnos un poco a este agnóstico cuarentón puede ser un ejercicio sano y enriquecedor. En estos tiempos de ataques y falta de diálogo, podemos encontrar en este personaje un ejemplo de concordia y la justificación perfecta de algo tan sano como puede ser el reírnos un poco de nosotros mismos. Gracias, Quique. Gracias, Tico.

Antonio J. Ordóñez Márquez, SJ

Nunca manos
tan vacías
dieron
y darán
tanto
a tantos.
Dispuestas para
ayudar y servir.
Siempre abiertas
a quien las necesita.
Su pobreza es su riqueza,
su verdad es Jesús.
Si has pensado ser jesuita, llámanos al:
609.075.447
o escríbenos a: daryservir@jesuitas.es
Te entendemos y te atendemos.
JESUITAS
www.jesuitas.es

['m a g i s]

JORNADA MUNDIAL DE LA JUVENTUD
– COLONIA 2005 –

PROYECTO [' m a g i s]
DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

[' m a g i s] es el proyecto ignaciano previo a la XX Jornada Mundial de la Juventud de Colonia. Es una mezcla entre peregrinación y Ejercicios Espirituales en grupo. 3000 jóvenes de más de 20 países se pondrán en camino durante una semana, divididos en 100 grupos internacionales.

[' m a g i s] comenzará el 8 de agosto en 12 ciudades alemanas, donde se organizarán los grupos internacionales de peregrinos. Cada grupo vivirá su experiencia hasta el 13 de agosto, día en que se encontrarán todos los grupos en Loreley, a orillas del Rhin. El domingo 14, el P. General de la Compañía de Jesús, P. Peter-Hans Kolvenbach, se unirá a los jóvenes con la celebración de una Eucaristía. Al día siguiente, los participantes viajarán en barco a Colonia para participar en el Programa de la Jornada Mundial.

[' m a g i s] está dirigido a jóvenes de 18 a 30 años. Si deseas más información. ponte en contacto con el coordinador español, Javier Ruiz-Seiquer, SJ: <magis2005@jesuitas.es>
Para más información, puedes consultar:

http://www.magis2005.de
http://www.wyd2005.org