# SUMARIO

## ESTUDIOS


- **El sujeto espiritual en la cultura de la globalización.**
  Julio L. MARTÍNEZ, SJ . . . . . 5
- **La solidaridad internacional: territorio de discernimiento y de encuentro con el Dios de la vida.**
  Luis ARANCIBIA TAPIA . . . . . 33
- **La identidad cristiana de la cooperación internacional.**
  Juan Antonio GUERRERO ALVES, SJ . . . . . 47


## RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD


- **Sin educación de calidad no hay transformación.**
  Fundación «Entreculturas – Fe y Alegría» . . . . . 63


## EL VATICANO II


- **1. El Concilio Vaticano II, cuarenta años después.**
  Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA . . . . . 67


## LOS LIBROS


- **Recensiones** . . . . . 83

# PRESENTACIÓN

## *ESPIRITUALIDAD Y COOPERACIÓN INTERNACIONAL*

La práctica de la justicia en un mundo globalizado como el nuestro pasa por la solidaridad entre los países del Norte y los del Sur. Son muchas, y su número va en aumento, las personas que desde su fe cristiana participan en la cooperación internacional, colaborando con las ONGDs que promueven el desarrollo de los pueblos, los Derechos Humanos, la educación, etc.

*Sal Terrae* considera necesaria la reflexión sobre la cooperación internacional. Por ello, la revista ofrece desde hace más de dos años la sección *Rincón de la solidaridad;* por ello también, hace pocos meses (noviembre 2003) dedicó un número al tema *Aprender del Sur.*

En este momento, y en contacto con la Fundación *Entreculturas – Fe y Alegría,* se detecta la necesidad de dedicar un número a la reflexión espiritual sobre la cooperación internacional. Varias razones lo aconsejan; ahí van algunas:

1) La globalización ha introducido nuevas variables culturales y técnicas que han hecho mucho más complejo el mundo y han afectado a la experiencia espiritual de los sujetos que lo configuran. Como señala *Julio Martínez,* «estamos ante un proceso que suscita muchas y muy inquietantes preguntas, tanto en el ámbito económico y político como en el moral y en el de la interioridad». En su largo artículo, el profesor de la Universidad de Comillas piensa sobre las relaciones que tiene la cooperación internacional con la espiritualidad y la ética cristianas, y pone especialmente de relieve la importancia de que la realidad concreta toque el corazón de cada persona (conversión del corazón) y afecte también a las estructuras de pecado de la sociedad en que vivimos (conversión de la sociedad mundial globalizada). La importancia de ambos aspectos y la relación que poseen con el tema de este monográfico han hecho que introduzcamos una variedad en la disposición habitual de los números de *Sal Terrae* y ofrezcamos un primer artículo más largo que los dos que le siguen;

2) Todo trabajo solidario puede ser un terreno sagrado en el que se puede encontrar a Dios. Todo trabajo solidario requiere también lucidez y mucho examinarse. Por una parte, la cooperación internacional consecuente exige medios y estructuras institucionales, grandes, sofisticados, fuertes y eficaces. Por otra, el trabajo de cooperación no se sustenta sólo en capacidades técnicas, sino que contiene elementos vitales, de motivación, de espíritu, que piden una reflexión espiritual. *Luis Arancibia* desarrolla ambos aspectos, poniendo de relieve, por un lado, las particularidades de la cooperación internacional y los «demonios» que pueden llevar dentro y, por otro, los elementos necesarios para que la cooperación internacional pueda llamarse cristiana.

3) Las ONGDs de inspiración cristiana dedicadas a la cooperación internacional se preguntan por su identidad, por su quehacer, por su misión, por la pertinencia de la incorporación del anuncio explícito de Jesucristo en su cooperación... Por una parte, saben, como el buen samaritano, que Dios es mejor que las vendas que ponen al herido; por otra, han visto algunos usos bastardos de la identidad cristiana en la cooperación internacional y no quieren caer en ellos; saben que la caridad cristiana es eclesial, pero no sectaria. Tras un desarrollo de aspectos tan interesantes como la identidad cristiana de la cooperación internacional y la cuestión del sentido de la misma, *Juan Antonio Guerrero* ofrece una triple articulación de la importante cuestión «la cooperación cristiana al desarrollo». Su propuesta invita a cooperar al servicio de un sentido, a hacerlo de manera compasiva, solidaria y discreta, para que ello fortalezca comunidades y embalses de sentido.

* * *

Forma ya parte de la tradición de *Sal Terrae* el incluir a lo largo de todo un año una serie de 10 artículos sobre un tema que puede resultar de interés para los/as lectores/as.

Durante este año de 2004, dicha serie se dedicará al Concilio Vaticano II.

Van quedando pocos representantes de la generación del Concilio Vaticano II que siguen en activo, e incluso vivos. Además, para los cristianos jóvenes ese Concilio pertenece quizás al pasado casi tanto como el de Trento.

Teniendo en cuenta lo anterior, la revista quiere, en primer lugar, unirse a las celebraciones del 40 aniversario de la celebración del Concilio, que se desarrolló entre 1962 y 1965. Quiere igualmente recordar el valor que probablemente poseen en nuestro tiempo actual estos dos sustantivos: «recepción» y «recuperación» del Vaticano II.

Importante fue la observación hecha por Monseñor Hakin, arzobispo de Nazaret: «Guste o no guste, un Concilio de finales del siglo XX debe ser el Concilio del siglo XXI»; también la realizada por Hans Küng, compartida por otros expertos de dicho Concilio: «Necesitaremos decenas de años para darnos cuenta de la obra cumplida». Importante es quizá también subrayar –éste sería el doble eje que puede recorrer los diez artículos de la Serie, el primero de los cuales, el de este número, es de carácter introductorio– el modo como ha sido recibido el Vaticano II y el modo, los medios y los caminos que pueden contribuir en el futuro próximo a recuperar alguna de las «joyas» que nacieron de dicho Concilio.

* * *

En enero de 2004 se incorpora al Consejo de Redacción de Sal Terrae José María Rodríguez Olaizola, SJ. Todos los que formamos parte de la revista, lectores, colaboradores, Consejo de Redacción... nos alegramos de su incorporación y esperamos que sea muy fructífera para la marcha de la revista.

ST 92 (2004) 5-31

# ESTUDIOS

# El sujeto espiritual en la cultura de la globalización

Julio L. MARTÍNEZ, SJ*

> «No os amoldéis a los criterios de este mundo. Dejaos transformar; renovad vuestro interior de tal manera que sepáis apreciar lo que Dios quiere, es decir, lo bueno, lo que le es agradable, lo perfecto» (*Rom 12,2*).

## 1. La novedad de una tensión recurrente: cambio personal y cambio social

Para pensar sobre las relaciones que la cooperación internacional tiene con la espiritualidad y la ética cristianas, me propongo suscitar algunas preguntas y, a lo mejor, aportar algunas vías de respuesta. Arrancaré con un texto del P. Kolvenbach, Superior General de la Compañía de Jesús, que me impresionó en el mismo instante en que lo leí:

> «La injusticia hunde sus raíces en un problema que es espiritual. Por eso su solución requiere una *conversión espiritual del corazón de cada uno* y una *conversión cultural de toda la sociedad mundial,* de tal manera que la humanidad, con todos los poderosos medios que tiene a su disposición, pueda ejercitar su voluntad de cambiar las *estructuras de pecado* que afligen a nuestro mundo»[1].

* Profesor de Teología Moral en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. P.-H. KOLVENBACH, *El servicio de la fe y la promoción de la justicia en la educación superior de la Compañía de Jesús,* Santa Clara (CA), Octubre de 2000, 7.

Que «la injusticia hunde sus raíces en un problema que es espiritual» quiere decir, por lo menos, que no alcanzamos a conocer sus causas si nos quedamos en las estructuras económicas o políticas, sin ir al núcleo de la vida personal, que llamamos «corazón», y a las entrañas de lo social (lo social, hoy, con dimensiones globales) en tanto que cultural, es decir, en tanto que sistemas de significados a partir de los cuales individuos y grupos elaboran sus identidades, valoran, desean, se relacionan y, entre otras cosas, viven.

Cuando aquí me refiera a la espiritualidad cristiana entiendo por ella la experiencia vivida de la fe en Jesucristo, esto es, «la forma concreta que cobra la identidad cristiana encarnada en las circunstancias propias de la vida de un cristiano o un grupo de cristianos» (Martín Velasco) o «la existencia del cristiano en cuanto dada por el Espíritu de Dios y desarrollada, a partir de su acogida, en la multiplicidad de su vida» (A. Rotzetter). Y, en particular, tendré presente el camino ignaciano de la espiritualidad cristiana, que tiene su perla en los *Ejercicios Espirituales* (en adelante: EE).

En las Anotaciones 1ª y 2ª de los EE aparecen dos palabras ignacianas clave para ver por dónde va lo de la *conversión espiritual del corazón de cada uno:* «Affectarse» (afecciones) e «interno» (interior). De lo que se trata en los EE es de irnos «des-affectando» de lo desordenado (despegando el corazón de ello) para afectarnos a Cristo (para que se nos pegue el corazón a Él). Los EE pretenden evangelizar a la «persona entera» (el «sujeto» libre para elegir desde Dios), tocar el corazón, esto es, ir al centro de la persona; no sólo a su capacidad intelectiva, ni sólo a su dimensión psicoafectiva o la de los sentidos corporales. Por eso los EE son tiempo de experiencias más que de ideas, aunque éstas sirven para conservar, interpretar y conservar las experiencias. Las palabras y los hechos del Señor nos han de calar en lo más hondo –nuestro hondón–, en lo que la Biblia llama el corazón, el fondo, el adentro, las junturas entre los huesos y el espíritu[2]. El corazón es la metáfora para nombrar el centro y núcleo íntimo de la persona,

2. Cf. Sal 50; 18; 103; 129; Ef 1,15-18; Hb 4,12-13; etc.

donde nos encontramos con lo más nuestro de nosotros mismos y se da el vínculo con Dios. Se trata de interiorizar una interioridad: que me impregne a mí, en lo más hondo de mí mismo, aquello de lo estaba impregnado Jesús: su interioridad, lo que le movía a actuar, sus valores, sus sentimientos, su sensibilidad...

Ahora bien, se nos pide, junto a la conversión espiritual del corazón, la *conversión cultural de la sociedad mundial.* No se disocian, sino que se solicitan mutuamente. Por un lado, se viene a decir que para convertir las cosas equivocadas en cosas justas la primera y más importante revolución que hay que realizar es dentro de uno mismo, porque luchar por una idea sin tener una idea de uno mismo es una de las cosas más peligrosas que se pueden hacer. Pero, por otro lado, parece iluso pretender el cambio en uno mismo («conversión espiritual del corazón») sin reparar en que los corazones están sometidos a la «alta tensión» de las increíbles transformaciones de las estructuras de la cultura, del trabajo, de los valores y modos de vida: con una información que, a la vez, estimula y aturde, con una comunicación que se da por canales hasta ahora inéditos, con todo un mundo de realidad virtual que repercute en el núcleo de las personas y afecta a su formación, también al carácter moral y al sujeto espiritual. Todos estamos afectados por las estructuras sociales, donde hay estructuras de salvación, pero también «estructuras de pecado»[3]. Son estructuras que militan contra el bien común y estorban o incluso impiden que los sujetos elijan libremente, y están detrás del hambre, el odio, la violencia, el ofuscamiento para discernir y la anestesia para reaccionar.

Una de las cosas que aparecen en la conjunción de las dimensiones personal espiritual y socio-global cultural es que la ética y la espiritualidad no son ajenas o extrañas entre sí, lo cual tiene no poca importancia para cometer la osadía de pensar el sujeto espiritual.

3. Las «estructuras de pecado» se definen como «suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo»: JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), 36.

## 2. Vivimos en «tiempos muy interesantes»

Hay una maldición china que dice: «¡Ojalá te toque vivir en tiempos interesantes!»; y todo apunta a que hoy se está cumpliendo. Es un lugar bastante común ponerle a nuestro mundo el rótulo de «crisis». La situación de crisis crea grandes turbulencias –incertidumbres, vacíos, amenazas, ausencia de criterios axiológicos, falta de proyectos colectivos, etc. Es una crisis cuya complejidad y dinamismo permiten acercamientos desde diversos enfoques, así como diagnósticos diferentes que no tienen que ser excluyentes entre sí: «enfermedad del apagamiento del deseo interno y de la muerte del deseo de desear» (P. Valadier)[4]; «carencia de hogar» (W. Berry)[5]; «disolución de las responsabilidades en la civilización tecnológica» (H. Jonas)[6], por citar algunos de los interesantes diagnósticos que hay.

Me atrevo a decir que la crisis es crisis de inteligibilidad, porque no entendemos qué está pasando al carecer de las herramientas interpretativas idóneas; no lo entendemos e incluso desistimos del intento: la sociedad emergente viene sin manual de instrucciones. Y, por supuesto, la Iglesia no queda al margen de la crisis. Por citar un ejemplo significativo: la apuesta por una moral orientada por y hacia el orden objetivo –una moral de la verdad objetiva– en perjuicio de una «moral de la conciencia» tiene, en mi opinión, mucho que ver con esta crisis cultural en la que estamos inmersos y ante la cual una de las salidas es buscar compulsivamente seguridad, en un escenario donde arrecian todo tipo de inseguridades: *inseguridad económica* y volatilidad financiera; *inseguridad social,* tanto de los países pobres como de los ricos, que proviene de la crisis de las instituciones de protección social y de las terribles amenazas del terrorismo y la guerra; *inseguridad sanitaria,* pues se transmiten enfermedades por el aumento de los viajes y la migración; *inseguridad cultural,* que a través de las

4. P. Valadier, *Elogio de la conciencia,* Ppc, Madrid 1995, 167-168.
5. W. Berry, *The Hidden Wound,* North Point, New York 1989.
6. H. Jonas, *El principio de responsabilidad,* Círculo de Lectores, Barcelona 1994.

redes mediáticas mundiales y las tecnologías de comunicación hace que Hollywood llegue hasta las aldeas más remotas, poniendo en riesgo la diversidad e identidad cultural; *inseguridad personal,* porque todos los adelantos tecnológicos y los intercambios no son sólo para los libros y las semillas, sino además para el dinero sucio y las armas; *inseguridad ambiental,* que amenaza la supervivencia del planeta y menoscaba los medios de vida para cientos de millones de personas...

Desde luego, tampoco faltan signos positivos de inquietud en la búsqueda de sentido y de renovadas miradas y sensibilidades para percibir dónde pugnan por abrirse camino el respeto de la dignidad humana, la paz, la justicia, la ecología, el desarrollo sostenible... Hay un gran desafío a la responsabilidad de vivir nuestra fe en justicia y solidaridad. Pero no me refiero a un reto intelectual, sino a todo un modo de vida que exige la conversión de las personas y las relaciones sociales en las que viven. Constituir al sujeto espiritual que responda hoy no es nada fácil. Gracias a Dios, es un poco más sencillo darse cuenta de que, como mínimo y de entrada, necesitamos comprender el momento que vivimos, sin dar por sentado que lo conocemos, porque, a poco que nos detengamos a examinar la propia experiencia y la realidad que nos rodea, nos haremos cargo de lo ignorantes que somos respecto de nosotros mismos y de lo pobre de nuestra percepción del mundo y la sociedad.

## 3. La interdependencia como «signo del tiempo» presente

Algunos buenos análisis sobre los rasgos culturales realizados en España a finales de los ochenta[7] señalaban los siguientes indicadores con una directa repercusión sobre la fe cristiana: a) la fuer-

7. Vid., por ejemplo, J. GÓMEZ CAFFARENA, *Raíces culturales de la increencia,* Fe y Secularidad / Sal Terrae, Santander 1988; J.M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento,* Sal Terrae, Santander 1988; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Fe y cultura en la actual sociedad española»: *Educadores* 30 (1988) 7-27; J.A. GARCÍA, «Evangelización y cultura en la España actual. Una aproximación al problema»: *Sal Terrae* 77/1 (enero 1989) 71-87.

te *secularización cultural;* b) el *pluralismo cultural:* las interpretaciones de la realidad y los valores vinculados a ellas habrían dejado de ser uniformes, y la fe aparecería como una posibilidad más al lado de otras, como oferta para el consumo. El pluralismo sería, para algunos, caldo de cultivo para el relativismo, la indiferencia o el sincretismo; el terreno en que crecerían las «solidaridades parciales», la «religión a la carta» o las «creencias de bricolage»; c) el *empirismo rampante,* que afirmaría la exclusiva y excluyente vigencia del conocimiento científico, junto a una mentalidad tecnológica para la cual la maximización del resultado, de lo útil, lo rentable... y según la cual debe hacerse todo lo factible; d) el *narcisismo* de una cultura «encantada de estar desencantada» (Mardones), en la que el individuo está centrado en la realización emocional de sí mismo: el individualismo expresivo o hedonista como «segunda revolución del individualismo» (Lipovetsky). Un narcisismo que va de lo individual a lo colectivo («comunidades emocionales»), aniquila las utopías de transformación social y rehuye los compromisos permanentes (el síndrome del «billete de vuelta»); e) el ideal de *libertad* como mínimo de coacciones y máximo de elecciones privadas posibles.

Con indicadores así, se entiende que cualquier espiritualidad cristiana que se atreva a vincular fe con justicia social o a poner la «ética social bajo el signo de la Cruz» lo va a tener francamente difícil. Y que, por contra, las cosas pinten bien para cualquier espiritualidad (todo lo que cae bajo el amplio capítulo de la *New Age,* por ejemplo) que acepte plegarse a lo que podríamos llamar «espiritualismo desencarnado».

Estos factores culturales están vigentes también hoy; lo que ocurre es que hay otros procesos que afectan a las personas y con los que también hay que contar para comprender (o, al menos, intentarlo) la época que nos está tocando vivir y las raíces de la injusticia, así como nuestra respuesta o falta de respuesta ante ellas.

Los procesos de un mundo en cambio vertiginoso se nombran como *globalización* o *mundialización* (palabra más del gusto francófono). Ambos vocablos (en castellano, generalmente se uti-

lizan como sinónimos) han pasado a ser de uso común no sólo en los ambientes académicos, sino en los medios de comunicación y en el vocabulario de cualquier persona bien informada. En cierto sentido, la globalización ha adquirido carácter de talismán con propiedades para explicarlo casi todo, probablemente más de lo debido.

Globalización es interdependencia. Supone una *extensión* de las actividades sociales, culturales, políticas y económicas más allá de las fronteras, de modo que lo que ocurre, lo que se decide y lo que se hace en una región del mundo puede llegar a tener significado, consecuencias y riesgos para los individuos y comunidades en cualquier región del globo, por distante que esté respecto del lugar de los hechos. La capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real y a escala planetaria –con ubicuidad, instantaneidad e inmediatez– forma parte constitutiva de *lo global* y lo diferencia de otros vocablos como «internacional» o «transnacional»[8].

Aunque la globalización ha tenido un especial éxito en el terreno económico y financiero, sólo comenzamos a entender su dinámica cuando nos hacemos conscientes de estar ante un proceso plural, tanto en sus factores y dimensiones como en los ritmos y rumbos diferentes que tiene en cada país y zona del único y solo mundo. Pero reconocer la pluridimensionalidad de la globalización no debe ser óbice para afirmar que la revolución en las comunicaciones es su presupuesto y condición posibilitante, y de ahí su carácter irreversible. De hecho, las nuevas tecnologías de la comunicación y la información (TIC) constituyen el soporte sobre el cual pueden desarrollarse los procesos globalizadores. Y, dentro de las TIC, es obvio que *Internet* juega un papel estelar y representa, como pocas cosas, la ambivalencia de las transformaciones:

8. *Internacionalización* describe aquellas relaciones que aumentan la permeabilidad de las fronteras nacionales, sin poner en duda al mismo Estado nacional, y *transnacionalización* se refiere a procesos por los cuales surgen instituciones como las Naciones Unidas o la Unión Europea, o actores como empresas transnacionales, las cuales trascienden los ordenamientos estatales nacionales.

> «Es instantáneo, inmediato, mundial, descentralizado, interactivo, capaz de extender ilimitadamente sus contenidos y su alcance, flexible y adaptable en grado notable. Es igualitario, en el sentido de que cualquiera, con el equipo necesario y unos modestos conocimientos técnicos, puede ser una presencia activa en el ciberespacio, anunciar su mensaje al mundo y pedir ser oído. Permite a las personas permanecer en el anonimato, desempeñar un papel, fantasear y también entrar en contacto con otros y compartir. Según los gustos del usuario, se presta igualmente a una participación activa o a una absorción pasiva en un mundo narcisista y aislado, con efectos casi narcóticos. Puede emplearse para romper el aislamiento de personas y grupos o, por el contrario, para profundizarlo»[9].

## 4. Algunas turbulencias del cambio cultural

Más allá de la obvia y creciente interconexión mundial de fuerzas económicas o tecnológicas, la globalización también repercute decisivamente en las gentes y en las comunidades; por eso la globalización no puede ser vista y analizada exclusivamente en términos económicos y políticos, sino que ha de ser considerada en su dimensión cultural. En realidad, ésta es la dimensión más decisiva y determinante de las transformaciones que se están dando en nuestro tiempo y que, queramos o no, para bien o para mal, nos afectan a todos.

La experiencia de los últimos decenios ha demostrado que el cambio social no consiste sólo en la transformación de las estructuras políticas y económicas, puesto que éstas tienen sus raíces en valores y actitudes socioculturales. Por ejemplo, la Doctrina social de la Iglesia, que enfocaba el análisis hacia los aspectos económicos y políticos, ha pasado a poner el énfasis en la dimensión cultural (antropológica) de los fenómenos sociales. En esta línea,

9. PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, *Ética e Internet* (22 de febrero de 2002) n. 7., en <www.vatican.va/roman_curia.doc_2002>.

Juan Pablo II insiste en que la globalización «se ha convertido rápidamente en un fenómeno cultural»[10]. La preocupación estará, pues, en detectar los valores que subyacen y sostienen los sistemas económicos y políticos de la emergente sociedad. Nos interesa conocer cuál es la antropología que está en el trasfondo de los nuevos procesos de mundialización.

En las páginas que siguen asumo el reto de hacer una humilde aportación sobre las posibilidades de la relación entre espiritualidad y moral cristianas, no tanto dentro de los parámetros habituales de la literatura teológico-espiritual y moral de corte académico, sino desde los indicadores culturales del cambio social que, queramos o no, están afectando a las condiciones en que el sujeto capta la realidad circundante, el orden de los valores morales y la verdad, hace sus juicios, toma sus decisiones y se relaciona con sus congéneres y con Dios.

### *4.1. El sujeto entre fuerzas uniformadoras y disgregadoras*

Un problema central de las actuales interacciones globales es la tensión entre homogeneización cultural y resistencia cultural. Las dos fuerzas contrapuestas han sido presentadas bajo la disyuntiva: *Jihad versus McWorld*[11].

La fuerza de *McWorld* denota uniformidad, homogeneización y negación de las culturas locales, que son subsumidas por formas occidentales americanizadas. Reduce al ciudadano a consumidor anónimo de productos estandarizados en el gran mercado, se presenta como transnacional y transideológica y puede ser aplicada por católicos y por hindúes, por capitalistas y por socialistas.

La fuerza de *Jihad,* que representa una profunda oposición a las fuerzas uniformadoras y la defensa de lo propio, defiende las culturas étnicas y puede acarrear una suerte de retribalización del mundo. Esta tendencia de resistencia tiene expresiones pacíficas,

10. Juan Pablo II, *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales,* 27-04-01.
11. Cf. S. Barber, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Re-shaping the World,* Ballantine Books, New York 1995.

pero también una trágica manifestación en algunos nacionalismos, en algunos fundamentalismos y, en general, en la violencia que genera la exclusión de los diferentes.

### *4.2. El sujeto simplificado por el «pensamiento único»*

A pesar de la enorme diversidad de información que transporta la red informática, el propio medio de transporte genera una uniformidad de conciencia, de marco conceptual y de categorías de conocimiento que lleva a hablar de tendencias hacia la *monocultura.* Una de las expresiones ideológicas de esta monocultura es el «pensamiento único», que incluye el discurso del «fin de las ideologías» y la aceptación del capitalismo neoliberal como «patrimonio común de la humanidad» y única alternativa viable.

La ideología del pensamiento único se puede instalar más pacíficamente si detrás tiene sujetos cultivados en prácticas de tipo eficacista, inmediatista, consumista de las relaciones, toda vez que fomenta una cultura que da la primacía a los hábitos del tener, a las tendencias de la acaparación, el poder y el control. Refuerza «el reino del *¿para qué sirve?*», que se corresponde con «el reino del *nihilismo*» (P. Valadier), ya que mata el deseo interno y el deseo de desear[12].

### *4.3. El sujeto en busca compulsiva de su identidad*

En un mundo globalizado como el nuestro, la gente se aferra a su identidad como fuente de sentido en sus vidas. Es del gusto posmoderno hablar de crisis de «identidad»[13]. Y en ese mismo sentido se pronuncian los datos de encuestas que revelan los conflictos sociales y políticos, pacíficos y violentos, que configuran el mapa dramático de una humanidad convulsionada y remiten casi siempre a la defensa de las identidades agredidas. Cuanto más abs-

12. San Ignacio pide a los ejercitantes que si no tienen deseos de conocer a Cristo, de entregarse a su causa, de vivir su vida..., pidan tener al menos «deseos de desear».
13. A. GIDDENS, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas,* Taurus, Madrid 2000, 252-256.

tracto se hace el poder de los flujos globales de capital, tecnología e información, tanto más concretamente se afirma la experiencia compartida en el territorio, en la historia, en la lengua, en la religión, y también en la etnia. El poder de la identidad no desaparece en la era de la información, sino que se refuerza (Castells). Pero esto, lejos de ser un reforzamiento pacífico, se convierte en una fuente más de tensión[14].

Al deteriorarse las tradiciones y prevalecer la elección de estilo de vida, el sujeto no queda inmune. La identidad personal tiene que ser creada y recreada más activamente que antes. Las personas existen en un estado de construcción y reconstrucción permanente, sin eje estable y sólido que las sostenga. Si no hay ningún eje que sostenga y dé estabilidad, el yo se encuentra fragmentado, descentrado, con una identidad plural y múltiple, que se define como un proceso continuo de relaciones, y afectado por diversos factores: secuencias televisivas, múltiples mensajes, comunicaciones constantes y puntuales, gran variedad y fluidez de estímulos de todo tipo que alcanzan a las personas a través de la TIC.

A juicio del profesor Castells, dada la disyunción sistémica entre lo local y lo global en la «sociedad red»[15], la planificación reflexiva y proyectada de la vida en una identidad personal se torna imposible para la mayoría de la población, excepto para las élites privilegiadas que habitan en el espacio intemporal de los flujos de redes mundiales. La mayor parte de la gente, que no participa de esta privilegiada posición, no puede cultivar *identidades de proyecto* y tiende a quedarse al margen del sistema o a buscarse *identidades de resistencia a la defensiva,* mediante comunida-

14. Por ejemplo, la experiencia continua y en acto de la diversidad cultural en el espacio interconectado de la aldea global y la experiencia cotidiana de compartir el espacio entre gentes de diferentes culturas en espacios locales tradicionalmente homogéneos (debate sobre el multiculturalismo) no da mucha tregua para vivir con tranquilidad los procesos de elaboración de identidades.
15. La red, tejida por nodos de información, supone «el establecimiento y uso sistemático de vínculos internos y externos (comunicación, coordinación e interacción) entre personas, equipos humanos y organizaciones para mejorar su actuación efectiva»: OCDE, *Networks of Innovations: Towards New Models for Managing Schools and Systems,* Paris 2003, 34.

des culturales de base religiosa, nacional, étnica o territorial que «parecen proporcionar la principal alternativa para la construcción de sentido en nuestra sociedad»[16].

### *4.4. El sujeto troquelado por la cultura de la «virtualidad real»*

A lo largo de la historia, las culturas han sido generadas por gentes que compartían espacio y tiempo, en las condiciones determinadas por las relaciones de producción, poder y experiencia, y modificadas por sus proyectos, luchando entre sí para imponer a la sociedad sus valores y objetivos. Así, las configuraciones espacio-temporales fueron decisivas para el significado de cada cultura y para su evolución diferencial. En el paradigma informacional ha surgido una nueva cultura de la sustitución de los lugares por el espacio de los flujos y la aniquilación del tiempo por el tiempo atemporal: *la cultura de la virtualidad real*[17].

«Virtualidad real» significa, pues, que la propia realidad (es decir, la existencia material simbólica de la gente) está plenamente inmersa en un escenario de imágenes virtuales, en un mundo de representación, en el que los símbolos no son sólo metáforas, sino que constituyen la experiencia real. Es *virtual* porque los materiales recibidos llegan por vía informática, vía juegos de ordenador, vía televisión o cine. Es *real* porque configura la cultura (ideas, valores, conductas) de aquellos que acceden a ella. Interesa tener presente que la virtualidad no es la consecuencia de los medios electrónicos, aunque éstos son los instrumentos indispensables para la expresión de la nueva cultura.

Esta virtualidad es parte de nuestra realidad, porque es dentro de la estructura de esos sistemas simbólicos, carentes de las coordenadas espacio-temporales, donde construimos las categorías y evocamos las imágenes que determinan la conducta, inducen la política, nutren los sueños y alimentan las pesadillas, al tiempo que amplían las formas de experiencia humana.

16. M. CASTELLS, *La era de la información,* Alianza, Madrid 2001, vol. II, 88.
17. *Ibid.,* vol. I, cap. 5.

### *4.5. El sujeto en una «sociedad red» con brechas crecientes de desigualdad y exclusión*

La sociedad de la información se caracteriza, pues, por su carácter informacional, su dimensión global y su construcción en forma de red. En última instancia, cabe decir que «quien no esté en la red no existirá (para la red)», y su suerte, por tanto, acabará siendo la ignorancia o la eliminación. Con la gráfica expresión «brecha digital» (y su correlativa «brecha generacional») se nombra y denuncia la desigualdad y polarización creciente que se está produciendo tanto entre personas como entre grupos y naciones con respecto al acceso y uso de las nuevas tecnologías, con importantes consecuencias a la hora de participar en los beneficios de la globalización y el desarrollo. Asistimos impertérritos al ahondamiento de la desigualdad y la discriminación en la «aldea global».

La lógica neoliberal dicta que la solución viene de un mercado libre que resuelva por sí solo los problemas de la desigualdad, incluido el acceso a las tecnologías. Pero esto es un engaño interesado, que ya es y será, cada vez más intensa y visiblemente, una importantísima causa de injusticia social global.

Además de esta enorme brecha entre países ricos y pobres, también se abren otras brechas dentro de los países actores y beneficiarios de la globalización. Una de ellas es la que se está produciendo entre los «trabajadores autoprogramables» (necesarios para el sistema) y los «trabajadores prescindibles»; o entre los «interactuantes» y los «interactuados», es decir, aquellos capaces de seleccionar circuitos de comunicación multidireccionales y aquellos a los que se proporciona un número limitado de opciones preempaquetadas[18].

### *4.6. El sujeto «anestesiado» por hiperinformación*

El papel estelar que en nuestro mundo desempeñan los medios de comunicación es muy ambiguo. La ambigüedad estriba no sólo en lo manifiestamente mejorable que es el tratamiento informativo de

18. *Ibid.,* vol. I, 448.

las noticias, en la discutible calidad de las programaciones que arrasan en términos de audiencia, o en la tendenciosidad de muchos valores que propagan, sino en los mecanismos con que los medios elaboran y nos hacen llegar a sus receptores tantas cosas, incluido el espanto y la inhumanidad. Aunque esta dimensión permanece oculta y subyacente a lo que recibimos a través de los sentidos, en última instancia es clave a la hora de analizar qué percibimos y cómo se forma nuestra percepción de la realidad, incluidas las realidades más sangrantes e ignominiosas.

Las altas dosis de dramas cotidianos que ingerimos anestesian nuestra capacidad de discernimiento y cualquier otra reacción. Paradójicamente, mostrarlo y exhibirlo todo desemboca en la inmunización contra las peores calamidades; la inundación de datos paraliza la comprensión y, sobre todo, aumenta «la tolerancia a lo intolerable» y nos arrastra, sin querer, a «banalizar el espanto» (P. Bruckner). Nos llegan las noticias, pero con ellas nos llegan también las correspondientes dosis de inmunización contra ellas mediante mecanismos defensivos que operan al estilo de «estructuras de pecado», es decir, factores negativos que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo.

Con todo esto no puede uno extrañarse mucho de que lo más socorrido para la mayor parte de la gente sea renunciar a mirar la propia vida y dejarse llevar por el espectáculo de las vidas ajenas que nos llegan, sobre todo, por la televisión[19].

### *4.7. El sujeto ético del fogonazo solidario*

El caso es que el cúmulo arrollador de imágenes y noticias –algunas espantosas– se quedan frecuentemente en fogonazos sin más incidencia en las personas que las reciben, y de hecho no llegan a afectar a la sensibilidad moral; ni siquiera interpelan. Al contrario, más bien nos hacen desconectar de la mayor parte de las cosas de las que se nos informa y desentendernos apáticamente de la reali-

19. Vid. el interesante número de la revista *Sal Terrae* de junio de 2003

dad: «Los patéticos llamamientos para que despertemos producen una especie de insensibilidad redoblada, acolchada, fruto de la saturación y no de la carencia, o más bien una sensibilidad intermitente que se entreabre a veces por efecto de unas rachas de emoción efímera para volverse a cerrar, más aún si cabe, a continuación»[20].

Metidos como estamos en el campo magnético de «la cultura de la virtualidad real» circulante a través de las TIC, se da una alteración de la conciencia personal que, en vez de actuar como «norma interiorizada de la moralidad»[21], se torna incapaz de percibir la realidad, discernir el bien del mal, elegir y actuar en consecuencia. A lo sumo queda reducida a «norma interiorizada de la moralidad del sentimiento», y éste virtual: la moral que administran e inculcan –con bastante eficacia, por cierto– los medios de comunicación e información a través, por ejemplo, de los «maratones de la solidaridad».

## 5. Mimbres para compenetrar ética y espiritualidad

Después de esbozar algunos indicadores de la ingente transformación cultural que comporta la globalización, sin pretender agotar ni su lista ni su análisis, se pretende apuntar desde ellos algunas vías para no ser absorbidos por la potencia sobrecogedora de estos procesos ambivalentes. Ni los negamos ni los demonizamos, pero tampoco los declaramos inexorables ni nos rendimos a sus pies. En realidad, aunque sea aspiración común de los seres humanos el habitar un mundo carente de ambigüedades y contradicciones, sólo las paradojas se acercan a la comprensión del humano vivir y permiten reconocer el milagro de la libertad de la persona. Así, las turbulencias del presente tendrían la potencialidad de convertirse en valiosas oportunidades para apostar por la libertad discernida.

20. P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia,* Anagrama, Barcelona 1999, 243.
21. Cf. J.L. MARTÍNEZ, «Conciencia moral y globalización», en (M. Rubio – V. García – V. Gómez Mier [eds.]) *La ética cristiana hoy: Horizontes de sentido,* Perpetuo Socorro, Madrid 2003, 481-500.

### *5.1. La esperanza, ancla para no perderse en la ambigüedad*

La esperanza cristiana –a la vez, encarnada y escatológica, porque Dios está, de algún real y misterioso modo, implicado en ella, y nada de lo nuestro ha querido que le sea ajeno– es compatible con la afirmación de que «todos los fenómenos culturales son evangélicamente ambiguos»[22]. Reconocemos la acción del Espíritu en la historia, sin dejar de percibir las contradicciones y los dinamismos de muerte que también imperan en el mundo. Plantearse preguntas sobre la posibilidad de que las personas puedan ser formadas para vivir y responder humanamente a los desafíos de la nueva sociedad equivale, de algún modo no retórico, a preguntarse si el ser humano tiene futuro sobre la faz de la tierra o si el Evangelio es buena noticia para este nuestro mundo. Es preguntarse, por ejemplo, si todavía va a tener sentido –«llenos de alegría por ser hijos de Dios»– rezar el *Padrenuestro.*

Karl Rahner se planteó la pregunta de si la fe podría cambiar su rostro, y respondía que sí: la fe, por su propia esencia, va presentando nuevas formas y expresiones históricas, nuevos rasgos. Es más, desfiguramos el rostro de la fe si ésta no responde a las exigencias de los tiempos, si la vivimos sin «conciencia histórica» y como una serie de experiencias y creencias fijas de una vez para siempre, independientemente de quiénes, dónde y cómo. Y es que la fe, que es gracia, también es una tarea que se nos da y aceptamos libremente cumplir, dentro de un mundo «en tanta diversidad» (EE 106), con grandes promesas globales e innumerables y trágicas traiciones; un mundo que «abarca a seis mil millones de personas, con sus rostros jóvenes o viejos, unos naciendo y otros muriendo, unos blancos y muchos otros morenos, amarillos y negros: todos ellos, cada uno desde su singularidad individual, aspirando a vivir la vida, a usar sus talentos, a sostener a sus familias y cuidar de sus niños y ancianos, a disfrutar de la paz y la seguridad, y a construirse un mañana mejor»[23].

---

22. F. GEORGE, «How Globalization Challenges the Church's Mission»: *Origins* 29 (1999) 433-439, en p. 437.
23. P.-H. KOLVENBACH, *op. cit.,* 7.

### *5.2. La responsabilidad escalonada y modesta*

La desmesura de los estímulos, que nos llegan de todas partes, nos conduce –conscientemente o no– a no ver; nos hace ciegos para juzgar, incapaces de responder y actuar. Lo que dijimos de las consecuencias del exceso de información que atrofian la reacción se puede aplicar a la responsabilidad. De ahí que me parezca muy acertada la propuesta de una pedagogía modesta y realista de la responsabilidad que reclama que «el sentido de la responsabilidad debe ser fortificado, no a través de la exageración verbal, creadora de ilusiones, sino a través de un análisis sobrio y limitado. No es verdad que seamos responsables de todos y de todo»[24].

La modestia se corresponde con un sentido escalonado de la responsabilidad, en la cual se distingue una dimensión ético-individual y una dimensión ético-social, distintas aunque inseparablemente relacionadas entre sí. Por un lado, la *responsabilidad individual* de las personas llama a compartir con aquellos que tienen considerablemente menos oportunidades de vida –de participar en la vida de la sociedad. Esto exige cambios en el propio estilo de vida, es decir, en el consumo de recursos no renovables, porque –por justicia– hay que ponderar las necesidades de las generaciones futuras. Por otro lado, el complemento de una *responsabilidad política* que, de una parte, se extienda a la eficacia de organizaciones de ayuda y, de otra, esté orientada a la configuración de las condiciones-marco políticas y legales. Ni que decir tiene que estas tareas, en la época de la globalización, no pueden ya ser acometidas sólo a nivel nacional. Para caminar hacia la justicia global se necesita una política de orden internacional, con regulaciones institucionales y órganos para cuyo poder político todavía se buscan formas de control democrático. No entrar en la dinámica de solventar estos problemas significa dejar en la estacada a los pobres del Sur, pero también los pobres –nacionales o inmigrantes– que viven en los países ricos.

24. P. VALADIER, *op. cit.,* 211.

### *5.3. La discreta sensibilidad y el experimento concreto*

Adolfo Chércoles nos ha ayudado a ver la gran importancia que los sentidos corporales tienen en la vida espiritual para San Ignacio de Loyola, porque ahí tenemos el contacto más directo con la realidad, hasta el punto de decir que «ése es el único camino que ve posible el cambio del corazón: acceder a la sensibilidad para desmontar las construcciones cerradas, allí donde los ojos se han cerrado y se ha embotado el corazón»[25]. Ignacio daba mucha importancia a la sensibilidad, porque a través de los sentidos entramos en contacto con la realidad; pero antes que él se la había dado Jesús. Cuando le preguntan sus discípulos por qué habla en parábolas, él responde con una cita de Isaías: «El corazón de este pueblo se ha embotado... para no ver con sus ojos ni oír con sus oídos» (Mc 13,10).

Hablamos de cosas elementales, pero que hoy ya nadie puede dar por supuestas o conseguidas. Se trata de generar nuevas estrategias educativas, pastorales o espirituales que van a requerir enormes dosis de creatividad y esfuerzo. Porque el ser libre no surge del vacío o aparte de la historia: la vida de la libertad sólo se encuentra en las situaciones concretas donde podemos elegir y elegimos; el «deber» sólo se halla en los múltiples «deberes» de la vida cotidiana, y solamente aprendemos a hacer algo haciéndolo, en línea con la mejor ética de las virtudes, que arranca de la *Ética a Nicómaco* y llega a nuestros días. La experiencia moral no está única ni primeramente en los grandes y controvertidos asuntos (guerra, aborto, manipulación genética...), sino en los actos humanos (Santo Tomás) que van conformando día a día nuestro carácter. Del mismo modo que la experiencia espiritual tiene momentos cumbre, pero pasa por lo más cotidiano y sencillo del vivir.

Por eso se acrecienta la urgencia de tener en cuenta que la conversión del corazón se va dando calladamente en el conocer sensible y, por experiencia directa, en situaciones concretas de vida y

25. A. CHÉRCOLES, *La afectividad y los deseos,* Cristianisme i Justícia, Barcelona 1995, 18.

personas con sus nombres, rostros e historias, dejándonos afectar por la realidad viva: un conocimiento no puntual, sino sostenido y sostenible. Sabemos que los mensajes –incluso los de los aspectos más espantosos–, cuando se reciben virtualmente, sin prolongación en la «realidad real», no sólo se vuelven perfectamente digeribles, sino que inmunizan frente a la realidad, incapacitándonos para comprender las cosas. Por eso necesitamos verificar en nuestra experiencia concreta las cosas de las que tenemos conocimiento virtual, para que la información no sea dañosamente inútil.

### *5.4. La crítica apoyada en el «conocimiento interno»*

Necesitamos traspasar la superficie de lo que hacemos y vemos gracias y a través de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, porque éstas no son, ni mucho menos, instrumentos puramente neutrales con respecto a la vida humana. Al contrario, implican una ordenación definida del espacio y del tiempo, de las relaciones sociales, y conforman nuevas formas de pensar, vivir y ser. Tocan a la política y a la economía, pero también a la antropología.

Aunque hoy carezcamos de *prácticas sociales concretas*[26] eficaces para manejarnos libremente en el escenario cultural de nuestro tiempo, tiene que ser posible imaginar e implementar prácticas adecuadas para «ejercitarnos», «movernos», ponernos a la acción para que en ella acontezca algo: el cambio y la mejora de la persona. Así entiende también San Ignacio la técnica de los EE, en los que la persona tiene que hacer cosas, poner los medios, para que, en definitiva, sea Dios quien «haga» en ella. Sugiero unas pistas para actuar:

a) El cultivo de espacios para pensar sobre el flujo imparable de la cultura de la virtualidad real; controlar y no ser controlados por los instrumentos, para lo cual es imprescindible cultivar

26. Por «práctica» entiendo –con A. MacIntyre, *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona 1987, 233– «forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma...».

prácticamente la libertad de valorar y elegir activamente lo que queremos hacer con las nuevas tecnologías, los medios de comunicación y sus posibilidades incalculables. Y esto es imprescindible, no sólo porque en la red hay muchos contenidos que pueden ir contra el proceso formativo de las personas y están casi al alcance de cualquier usuario, sino porque la continua no digestión ni asimilación de los materiales recogidos o recibidos, junto a la naturaleza inacabable y virtualmente instantánea de este proceso, provoca dispersión, extraversión de la conciencia y un concepto de experiencia como adquisición, que troquela «internamente» por dentro al usuario.

b) Ante el bombardeo a que estamos sometidos –todos, pero en especial los más pequeños–, puede que lleguemos a la *confusión entre ficción y realidad.* Por ejemplo, si las imágenes de un drama real que vemos en un documental o en un informativo van seguidas de las imágenes de una película, podría ocurrir que las primeras sean registradas como medio-irreales, y las segundas como medio-reales.

c) Una educación del espíritu crítico que, desde la experiencia directa y sensible, no deje de tomar distancia de las cosas en las que nos movemos para «ver, juzgar y actuar». Esta capacidad de sospecha también ayudará a desenmascarar las trampas de la ideología del «pensamiento único» y de la monocultura al amparo de la globalización.

Tengo la firme convicción de que no basta con criticar los mecanismos perversos de nuestro mundo (aunque para ello tengamos mucha ciencia y más razón) y querer combatirlos, mientras no podamos aclarar cómo todos y cada uno de nosotros, como individuos, estamos inmersos en las estructuras generales, esto es, cómo nos aprovechamos de ello y cómo cooperamos y transmitimos las normas consideradas por nosotros cómo obviamente rechazadas (por ejemplo, las del consumo, las de la producción, las del autointerés del «primer mundo»...). Una crítica social que

no incluya estos mecanismos de interiorización, que no se pregunte con qué ojos vemos lo que vemos para juzgar y actuar, que no discierna mociones y motivaciones, que no mire hacia adentro de un modo no ensimismado, sino en alteridad[27]... no creo que sea una buena interpretación política del Evangelio ni de la espiritualidad cristiana. Y tampoco creo que sea buen camino para «salir del propio amor, querer e interés».

No hace falta argumentar sobre el puesto central que tienen el autoexamen y el discernimiento (la actitud de sana sospecha, de no complacencia fácil, de no dar nada por supuesto), en el método ignaciano. Es ciertamente una herramienta imprescindible: examen de la oración, examen del día, examen de los pecados... En la primera semana tenemos la triple pregunta: «¿qué he hecho, qué hago y que debo hacer por Cristo?», que nos hace pensar en la famosa triple pregunta de MacIntyre en *Tras la virtud:* «¿Quién soy, qué debo llegar a ser y qué pasos estoy dispuesto a dar para ello?». Estas preguntas reclaman autoconocimiento, autoexamen, pero no del tipo ideológico o intelectual, sino del que ausculta el movimiento interno que se produce dentro de cada persona, toda vez que es en la interioridad profunda donde el deseo se hace operativo. El mapa para no perderse en el haz de deseos que somos nos lo ofrece Ignacio en las reglas de discernimiento, fruto de su trabajosa experiencia personal.

### *5.5. El acompañamiento llama a la comunidad*

La expansión y compresión simultáneas de la conciencia y la experiencia que producen las TIC, unidas a las condiciones de trabajo y de transporte, fomentan un sentido de comunidad no orgá-

27. «A la antropología ignaciana de la interioridad del "conocimiento interno", del "sentir y gustar de las cosas internamente" (EE 2), le es completamente ajena una espiritualidad introspectiva o sentimental. Es una espiritualidad realista que se confronta con la realidad, no la inventa. La interioridad que concibe Ignacio –quizá porque en algún momento de su vida manresana tuvo estas tentaciones– no es una interioridad de ver-se, sino una interioridad alterada, habitada y constituida por una relación con Alguien»: J.A. GUERRERO, «La espiritualidad ignaciana y el "hombre" que estrena milenio»: *Manresa* 72 (2000) 5-27, en p. 20.

nica, sino virtual, donde se dan relaciones, pero al margen de los cauces reales de la relación de «presencia real». Los vínculos que establecemos en el trabajo (de tipo instrumental) no pueden sustituir a los vínculos de las comunidades de pertenencia. Además, el individualismo y todo un elenco de características del estilo de vida urbano, en un marco donde se han expandido tanto los medios de «presencia virtual», abonan el terreno para que la forma de mantener las relaciones sean canales como el teléfono móvil o Internet, en detrimento y en sustitución de la relación presencial directa.

Hay una reforzada necesidad de participar en grupos en los que el contacto humano ayude a comprender e interiorizar las relaciones reales de reciprocidad[28], de amistad, de solidaridad, de autoridad, de proyectar juntos, de argumentar, de orar...; comunidades abiertas que apoyen y nutran a las personas para que no entren en las dinámicas que desvalorizan y excluyen. Desde luego, no necesitamos comunidades emocionales que se cierran sobre sí mismas, o que degeneren en la búsqueda patológica de seguridad, orden, sentido, espíritu de cuerpo propios del fundamentalismo, que anula la personalidad de cada uno y edifica un conjunto alternativo de valores y principios de existencia bajo los cuales no es posible coexistir con el sistema impío del conjunto de la sociedad.

La espiritualidad ignaciana reclama hoy, en su trabajo por la justicia social, que el cambio de estructuras no deje de lado la promoción de las comunidades humanas, como sujetos del desarrollo y espacios de solidaridad cuyos efectos redundan en bien del conjunto de la sociedad local y global. Aquí pugnan por abrirse cami-

28. En esta línea de apoyo a las comunidades no virtuales, continúa siendo decisivo el apoyo a la familia (que ya no será según el modelo patriarcal) como marco privilegiado donde acontece la experiencia real de la llamada de las personas a la relación, al don de sí en el amor y al don de la vida (GS, 12), donde tiene lugar privilegiado la posibilidad de que alguien nos corrija o nos lleve la contraria y, por que nos quiere, nos confronte, haciéndonos elegir y reaccionar. La familia como comunidad nuclear para la socialización y para aprender a humanizar los aspectos mecánicos de las instituciones sociales.

no las «comunidades de solidaridad»[29] como contracultura de la justicia y la solidaridad, tanto de tipo popular y no gubernamental como de nivel político, donde podamos colaborar en orden a conseguir un desarrollo plenamente humano, alimentando continuamente las motivaciones y la inspiración de corazones convertidos y luchadores.

Este acento actual en la comunidad quizá no parezca directamente relacionado con la metodología de los Ejercicios Espirituales, pero estimo que es una legítima actualización de una intuición ignaciana crucial: el proceso de crecimiento personal –moral y espiritual– necesita de la relación interpersonal. Para recorrer el camino, precisamos de *la ayuda y el acompañamiento* de otros, porque uno no es el mejor juez de sí mismo. La vida espiritual y la moral precisan de un acompañante prudente –tanto sujeto individual como sujeto comunitario– que conozca, quiera, se implique en la vida del acompañado, sin suplantarlo ni tomar por el otro sus decisiones. Acompañar no es decirle al otro lo que tiene que elegir, sino ponerse de testigo para que el otro entienda desde la vida concreta su camino de maduración personal en el seguimiento de Cristo.

Creo que el acompañamiento debe afrontar hoy un desafío más comunitario que en otros momentos históricos. Tendremos que prestar mucha más atención a esas comunidades que, frente al rostro actual de una globalización de brechas de desigualdad y exclusión, buscan paliar sus efectos y generar alternativas de servicio y acompañamiento directo de los pobres, de toma de conciencia de las demandas de la justicia, con responsabilidad político-social para realizarla, y de participación social dirigida a la creación de un orden social más justo.

29. Vid. P. ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, *Comunidades de solidaridad,* Mensajero, Bilbao 2002.

### *5.6. El sentido –«principio y fundamento»– ordena el paisaje y unifica el corazón*

En el n. 83 de *A Theory of Justice,* Rawls introduce en escena un personaje de origen español al que llama «Loyola». El mérito especial que el tal Loyola tiene para merecer una cita en una obra tan importante de la filosofía política es haber sostenido que el fin primero y fundamental de la vida es servir a Dios, a través de lo cual la persona salva su alma y ordena toda su existencia. Rawls considera coherente a Loyola al reconocer que «la mayor gloria de Dios» es el único criterio para sopesar y elegir cualquier cosa que a uno se le presente, según la «indiferencia» y la regla del «tanto cuanto».

El problema que Rawls encuentra en este tipo de espiritualidad y su correlativa ética estriba en la subordinación de todos los fines a uno solo, lo cual desemboca en una comprensión del bien humano como algo homogéneo. Tal modo de pensar no sería liberal, porque no respeta que «el bien humano es heterogéneo, como los fines del individuo»[30]. Siempre que alguien subordina todos sus propósitos a un fin que toma por *«Principio y fundamento»* de su vida, aunque estrictamente no viole los principios de la elección racional, impresionan la irracionalidad, la insensatez o la falta de cordura que tal comportamiento entraña.

Y ello les preocupa más aún a los «cuerdos» cuando, desde el *«Principio y fundamento»* del tal Loyola, se entiende que la fe en Dios es irrenunciablemente social en sus implicaciones, por cuanto afecta al modo en que las personas se relacionan entre sí y tiene que ver con el modo en que la sociedad se organiza. A unos les preocupa que del hecho de tener un fin que unifique el corazón de la persona se siga la confusión entre religión y política y una suerte de fundamentalismo religioso que hace imposible el diálogo cívico. De ahí que, en el polo opuesto, esté la respuesta de aquellos que consideran religión y política totalmente separados, siendo la religión un asunto individual *–privado–* y espiritualista,

30. J. RAWLS, *A Theory of Justice,* Oxford University Press, Oxford 1986, 554.

mientras que la política es *pública* y tiene que ver con el mundo «real», «material». Entre ambos extremos, tenemos una religión que atañe a la vida entera y que implica opciones morales de vida *pública* (y no sólo *privada*), es decir, que necesariamente tiene que ver con la política, aunque no se «confunda» con ella.

Desde ese *sentido* –saber y sabor existenciales– que proporciona el hecho de tener un *telos* que unifica la vida, creo que se abona menos el terreno en que crecen el relativismo («está bien lo que cada uno haga»), el emotivismo («esto es bueno, porque es lo que prefiero»), la pasividad («nada nuevo por lo que valga la pena luchar») y la huida de uno mismo («para vivir vidas ajenas»). Y, por el contrario, hay mayores posibilidades de éxito para las prácticas formativas que atiendan a la construcción de una identidad compleja que ordene la pertenencia a múltiples ámbitos: local, nacional, internacional, político, religioso, artístico, económico, familiar. Desde ahí, creo yo, también cabe establecer una más correcta relación con dos principios complementarios: respeto por el valor y la dignidad de toda persona y respeto por las diferencias culturales; respeto por las identidades culturales y respeto por los principios democráticos que garantizan las libertades y derechos de las personas en una sociedad pluralista. Frente a la creencia liberal, buscamos *sujetos con visión del fin y sentido de propósito,* convencidos de que, «cuando vivimos en contacto con un pensamiento último, revelador, tenemos ante todo un horizonte donde sentirnos encajados y un instrumento técnico para situar y colocar ordenadamente los problemas, los pensamientos; el camino ordena el paisaje y permite moverse en una dirección»[31].

### *5.7. Un método para la vida*

En fin, la escuela ignaciana cree que la vida es una tarea siempre en camino. Precisamente, los EE son, más que cualquier otra cosa, un *método* para la vida cotidiana: no son sólo ni principalmente una experiencia, mucho menos una doctrina con verdades sólidas,

31. M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma,* Alianza, Madrid 1987, 21.

sino un método para seguir utilizándolo en lo cotidiano, porque nada queda resuelto, todo está por hacer en la aventura humana de ser libre –quitar afecciones desordenadas– para «amar a Dios en todas las cosas y a todas en Él», *respondiendo* libre, sostenida y enteramente a *su iniciativa.* Los EE no solucionan nada por sí solos; tan sólo preparan y disponen para buscar y hallar a Dios en todo y aprender un modo personalizado de habérselas con todo lo que sucede (también con los cambios culturales que nos arrollan) y no perder el rumbo. Así pues, no debe extrañar que la formación del sujeto espiritual y moral sea también una tarea y un proceso de toda la vida.

## 6. Reflexión final

Estamos ante un proceso que suscita muchas y muy inquietantes preguntas, las cuales obligan a analizar las dinámicas culturales en las que estamos inmersos y a replantear las prácticas pastorales, educativas, espirituales, éticas... Quien se cierre a ver los interrogantes y prefiera la seguridad artificial que dan las recetas se priva a sí mismo de la capacidad de abrirse a la experiencia y de apreciar los desafíos, así como de responder a ellos evangélicamente. Pero también se incapacita, por más que recurra a los más sagrados argumentos de autoridad y a las verdades más seguras y objetivas, para guiar y educar a otros.

Si desde los criterios de una escuela del corazón, como la ignaciana, nos preguntamos dónde hay que poner el esfuerzo de la formación de personas para que puedan vivir evangélicamente en nuestro mundo, brotan varias respuestas que, aunque enfatizan aspectos distintos, son confluyentes. Descubrimos actitudes como abrir los ojos y los oídos a la vida real (*sensibilidad, modestia y concreción*); tener el coraje de entrar dentro de sí (*conocimiento interno y soledad*); hacerse preguntas, abrirse al asombro, soñar posibilidades y calibrar su consistencia (*crítica lúcida y esperanzada*); atreverse a elegir en lo cotidiano y en lo crucial, porque vivir es elegir (*decisión*), aceptar el reto de vivir comunitariamen-

te (*comunidades abiertas y solidarias*) y no tener miedo a buscar una perspectiva unificadora del corazón (*sentido de unidad y de camino*). Son actitudes posibles en nuestro tiempo, pero que reclaman serios esfuerzos para imaginar y diseñar nuevas prácticas sociales que favorezcan eficazmente su cultivo. Deseo fervientemente que no sea fruto de puro voluntarismo el afirmar que tiene que ser posible construir un sujeto espiritual para habitar en la interdependencia de la globalización –aún en sus comienzos y no inexorable, pero sí irreversible. Habrá cosas conquistadas que resultarán ya irrenunciables, pero ello no exonera del trabajo de ampliar y ahondar la reflexión en torno a la relación entre espiritualidad, ética y educación.

Frente a visiones catastrofistas u oportunistas, participo de una visión espiritual y moral abierta a la experiencia humana, con todas sus mediaciones, e iluminada por la luz del Evangelio. Como la globalización cultural afecta a la interioridad de las personas, frente al mundo virtual necesitamos que la realidad concreta nos toque el «corazón» mediante una doble estrategia no alternativa, sino, a la fuerza, complementaria, donde queda totalmente concernida la educación de las personas: conversión del corazón de cada uno y conversión cultural de la sociedad mundial («estructuras de pecado»).

Los problemas de la justicia y la solidaridad tienen ciertamente una dimensión estructural económica y política y habrán de abordarse hoy desde análisis y fórmulas técnicas que aporten soluciones; pero esas fórmulas nunca llegarán a ser articuladas, ni siquiera pensadas, si falta una sensibilidad básica, una sintonía cordial con determinados valores morales o un contacto con la propia interioridad. La dimensión cultural de la sociedad mundial y la personal del corazón nos sitúan ante las raíces espirituales de las injusticias que atraviesan nuestro mundo y hacen daño a tantos millones de personas, y por eso se convierten en polos imprescindibles para la buena cooperación internacional.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

**Christian Duquoc**

**Cristianismo: memoria para el futuro**

Sal Terrae

Presencia teológica

El rumor es insistente: el cristianismo se muere. No es la primera vez en la historia que unos u otros lo temen, lo piensan o lo desean. Nos hallamos ciertamente en una de las diversas encrucijadas en que la fe cristiana se ha visto obligada a modificar su manera de entenderse a sí misma y de relacionarse con el mundo y con la historia. Urge, pues, recorrer algunos hitos fundamentales de la andadura histórica del cristianismo para extraer la lógica de sus aciertos, el desvarío de algunas de sus opciones socio-políticas y culturales y nuevas luces para afrontar los nuevos tiempos.

Los obstáculos que el cristianismo ha tenido que superar no han sido tanto sus fracasos cuanto los éxitos, reales o imaginarios, que consideró como anticipos del Reino. La autonomía actual del mundo le invita a desprenderse de sus éxitos y de sus amarguras para reanudar la marcha que Jesús llevó adelante hacia la meta deseada. Siguiendo este camino, el insistente rumor actual acerca del inminente deceso del cristianismo seguramente no será más que eso: un falso rumor.

**136 págs.** **P.V.P. (IVA incl.): 8,50 €**

ST 92 (2004) 33-45

# La solidaridad internacional: territorio de discernimiento y de encuentro con el Dios de la vida

Luis ARANCIBIA TAPIA*

A lo largo de los últimos años se ha producido en nuestra sociedad un considerable desarrollo de la cooperación internacional. Han surgido y se han desarrollado numerosas ONG para el desarrollo; muchos organismos públicos, tanto locales como autonómicos, han dedicado, con mayor o menor esfuerzo, recursos para la cooperación internacional; muchas personas han ido a colaborar a países del Sur. bien como voluntarios, bien como cooperantes de algún organismo internacional u ONG; y son decenas de miles los que, de una u otra forma, colaboran con alguna institución o iniciativa mediante apoyo económico, voluntariado, participación en campañas, etc.

Una parte importante de este movimiento social tiene su origen y su fuerza en organizaciones, grupos y personas que se acercan a esta realidad desde una opción de fe. La participación de cristianas y cristianos en instituciones de todo tipo y naturaleza es muy considerable, aunque no existen datos que permitan una cuantificación precisa. En cualquier caso, sus modos de presencia en el ámbito de la cooperación internacional son muy variados y se realizan tanto desde plataformas explícitamente confesionales como a través de otras mediaciones.

Todo este movimiento se da en un terreno particular y con unas señas de identidad concretas. La promoción de la justicia en el ámbito concreto de la solidaridad internacional y la coopera-

* Director de la Fundación «Entreculturas-Fe y Alegría». Madrid.

ción para el desarrollo posee unas especificidades y características propias que la diferencian de otros territorios donde se ejerce un compromiso socio-político. Al igual que la solidaridad internacional, la presencia e inserción en barrios o zonas de marginalidad, la participación en plataformas o partidos políticos, la acción sindical, la investigación y reflexión sobre la justicia, los derechos humanos y la paz son otros tantos ámbitos donde se expresa y concreta el compromiso por la justicia. Aunque todos comparten unos mismos principios y fundamentos que inspiran la promoción de la justicia desde una opción evangélica, cada uno tiene sus características particulares. Del mismo modo, la solidaridad internacional posee elementos diferenciadores, practicas concretas propias, modos de actuar específicos.

Estas especificidades de la cooperación internacional son, como en otros ámbitos, ambiguas, de modo que en sí mismas encierran oportunidades y riesgos, gracias y tentaciones, tesoros y demonios, que están ligados entre sí de manera irreversible. Es imprescindible conocerlos para intentar mantener una alerta y tensión permanentes, capaces de ayudarnos a actuar con lucidez evangélica en este terreno.

## La universalidad

La solidaridad internacional se ejercita en el mundo y con el mundo en su totalidad. Tiene una irrenunciable vocación universal, aunque, evidentemente, no existe suficiente capacidad para abarcarlo todo y hacerse presente en todos los lugares. Es el ámbito de la promoción de la justicia en el que se expresa con mayor nitidez el amor universal, que no repara en fronteras o distancias ni exige el conocimiento personal para reconocer en el otro a un hermano. Aquí es donde se construye de manera más explícita una solidaridad incluyente, universal, que extiende el círculo de los que consideramos nuestros, de los que asumimos como prój(x)imos, de aquellos de quienes nos sentimos responsables.

Esta universalidad, que es una característica propia de la solidaridad internacional, lleva también, de algún modo, su demonio interno. El amor universal, el que incluye a todos, el que no exige nombres propios, puede fácilmente convertirse en el amor a nadie, el compromiso con un concepto más que con personas, la implicación con una idea más que con una realidad. Comprometerse con el mundo puede significar en la realidad no comprometerse con nadie en concreto. Puede traducirse en comprometerse con una idea, con un concepto, con una propuesta..., pero no con otra persona capaz de interpelarme y de afectarme, de cuestionarme y de conmoverme.

## Lo virtual

A diferencia de otros territorios del trabajo por la justicia social, el de la cooperación internacional suele realizarse con muchos kilómetros de distancia por medio. Si excluimos a las personas que deciden hacerse presentes, bien de manera permanente o bien por periodos de tiempo más concretos, en las realidades de dolor de los países del Sur, entre los diferentes sujetos de la cooperación internacional suele existir distancia. Distancia entre la persona que colabora económicamente y la organización a la que apoya, con la que muchas veces no se crean lazos afectivos, sino relaciones virtuales de carácter económico y de envío de información periódica sobre la marcha de la organización. Y distancia, en general, entre los que desde el Norte queremos apoyar y comprometernos con el Sur y la propia gente del Sur. Distancia no solo física, sino también cultural y, sobre todo, esa distancia más profunda y a veces más insalvable que existe entre quienes formamos parte de los núcleos autosatisfechos y quienes viven en las periferias desgarradas.

La distancia suele ser fuente de lucidez. Especialmente en los contextos más duros y absorbentes, necesitamos de quien está lejos para relativizar, para contextualizar o para ayudarnos a proyectar el futuro. Un poco de distancia nos ayuda a objetivar.

También en la solidaridad internacional la distancia que señalábamos es, en muchas ocasiones, fuente de crecimiento mutuo, de intercambio de experiencias, de compartir saberes. Es un tipo de colaboración y apoyo que sólo se puede dar si hay un compartir de realidades diferentes, un poner en común necesidades y recursos distintos, pero valiosos para todos.

Sin embargo, la distancia y la virtualidad tienen evidentes riesgos. Quizá el más importante es el que se deriva del hecho de que la virtualidad altera el buen funcionamiento de los sentidos. El compromiso por la justicia nace siempre y se alimenta del encuentro con el sufrimiento del otro. Como dice el Éxodo, «bien vista tengo la aflicción de mi pueblo y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces» (Ex 3,7). Necesitamos ver y oír, necesitamos el encuentro con el Señor que se hace presente en el otro, y especialmente en el otro que sufre. No basta con saber que ese sufrimiento existe, que hay «gente que lo pasa mal en el mundo». De una u otra forma, hemos de acercarnos a esa realidad para que el encuentro con ella nos transforme y se convierta en parte de nosotros. Sin alguna forma de cercanía al otro es difícil vivir la solidaridad de forma permanente, y éste es uno de los grandes retos a los que se enfrenta la cooperación internacional.

## La institucionalidad

El modo en que se lleva a la práctica la cooperación internacional requiere instituciones. A diferencia de otros ámbitos donde la presencia testimonial y la inserción son mediaciones en sí mismas valiosas, la cooperación internacional, tal como se realiza hoy en día, demanda mediaciones institucionales. De hecho, las ONG y otras organizaciones de cooperación suelen ser instituciones pesadas y con una estructura más o menos compleja, pero sometidas a una permanente tensión por institucionalizarse.

Disponer de instituciones es, al menos desde nuestro punto de vista, positivo en términos generales dentro del terreno social. En este campo suele existir un déficit de institucionalidad, de organi-

zaciones con suficiente capacidad para articular el enorme trabajo que se realiza, representar en el foro público los problemas y propuestas y resistir el paso del tiempo. Especialmente si nos fijamos en el ámbito de la acción social cristiana, la impresión es que la presencia, la vida y la actuación son mucho más ricas y plurales de lo que uno observa en el plano institucional. Es indudable que hay instituciones poderosas en el terreno social; pero son muchas más las iniciativas espontáneas, concretas, libres de estructura o que, por lo general, tienden a descuidar o incluso a sospechar de los procesos de institucionalización.

Sin embargo, necesitamos instituciones que perduren, que se mantengan, que resistan; necesitamos instituciones fuertes con capacidad de generar propuestas y defenderlas; necesitamos instituciones con capacidad técnica para que no todo se maneje desde los criterios voluntaristas y bien intencionados, pero en demasiadas ocasiones algo ingenuos; necesitamos instituciones capaces de reflejar y expresar la inmensa tarea social de base que se realiza.

Sin embargo, moverse en un terreno fuertemente institucionalizado tiene también su otra cara de la moneda. Las instituciones pesadas, un tanto burocratizadas y tecnificadas, suelen resultar más frías e inhumanas. Al menos son espacios en los que resulta más difícil que se dé el encuentro con el otro y con uno mismo que debe acompañar a todo proceso de conversión personal. Las instituciones de cooperación pueden acabar convirtiéndose en ámbitos de mucha efectividad, pero poca afectividad; de mucha calidad, pero escasa calidez. Las instituciones favorecen poco los procesos personales, las transformaciones personales que se dan en cada uno de nosotros al ponernos en contacto con el sufrimiento, con los márgenes, con las heridas de nuestro mundo. A pesar de que el trabajo de cooperación exige instituciones, y de que su presencia es en estos tiempos muy necesaria en el ámbito social, el riesgo es diluir, enfriar y no favorecer los procesos de transformación personal y comunitarios que acompañan a la conversión espiritual que produce el encuentro con los pobres.

## El uso intensivo de mediaciones económicas

La solidaridad internacional puede expresarse de diferentes formas y recurrir a variadas mediaciones. La más habitual es la transferencia de recursos económicos a los países del Sur. Generalmente, se trata del envío de dinero a organizaciones locales para que con esos recursos, más las propias aportaciones locales monetarias o en especie, puedan llevarse a cabo programas y proyectos de desarrollo.

Disponer de dinero ofrece grandes oportunidades en el trabajo de desarrollo. Sin recursos económicos no se pueden llevar a cabo muchas iniciativas ni se pueden satisfacer necesidades básicas de mucha gente. Por eso las organizaciones de cooperación reclaman el apoyo económico de particulares e instituciones, tanto privadas como públicas. No se trata ya de emplear los fondos en dar limosnas o en resolver paternalísticamente los problemas de los demás. Cuando el dinero es bien empleado, sirve para financiar procesos de desarrollo personal y comunitario: educación y formación integral de la persona; infraestructuras básicas; organización comunitaria; producción y generación de ingresos.

Incluso, en muchas ocasiones, el dinero es mucho más que dinero. Junto con el dinero que se entrega para apoyar una iniciativa, van otras muchas cosas: deseos de compromisos de muchas personas; renuncias concretas; muestras de apoyo y solidaridad fraterna. Los recursos económicos a veces son sólo eso: dinero; pero otras muchas veces son mucho más, pues simbolizan y expresan una solidaridad real de personas o grupos y son signo de un compromiso profundo.

El dinero es importante para la solidaridad internacional, y por eso el trabajo de muchas instituciones es intensivo en recursos. Pero el evangelio ya advierte de que no se puede servir a dos señores. Manejar recursos, gestionar fondos, es una tarea delicada, si lo que se quiere es servir al pobre y lo que se busca en última instancia es la construcción del Reino de Dios. Siempre necesitamos recordarnos cuál es el fin al que servimos y cuáles los medios que usamos, para no confundir uno con otros.

Al igual que antes recordábamos que es evidente que los recursos económicos bien empleados son imprescindibles para generar procesos de transformación y desarrollo a largo plazo, conviene también reconocer que pocas cosas son tan dañinas como el mal uso del dinero en contextos de pobreza. Los dineros mal utilizados suelen generar dependencia, acostumbran a la gente a poner la mano para recibir, provocan divisiones y rupturas en las organizaciones de base, estimulan corruptelas y prácticas poco éticas, etc. En fin nada muy diferente de lo que sucede también en nuestras sociedades desarrolladas. Quizá con el añadido de que en contextos de pobreza se trata de un recurso muy escaso y necesario. Resulta muy ilustrativo el episodio recogido en los Hechos de los Apóstoles, cuando Juan y Pedro subían al templo y, en la misma puerta, un mendigo tullido les pidió limosna. Cuenta de una manera muy bella el relato que «Pedro fijó en él la mirada juntamente con Juan y le dijo: "Míranos". Él les miró con fijeza, esperando recibir algo de ellos. Pedro le dijo: "No tengo oro ni plata; pero lo que tengo te lo doy. En nombre de Jesucristo Nazareno, ponte a andar"» (Hechos 3,1-8 ). Probablemente, si Pedro le hubiera dado la limosna, aquel tullido jamás habría dejado de mendigar. Sólo ese encuentro personal, esas miradas que se cruzan, permiten que la gente recupere su dignidad y se ponga en pie. El dinero puede ayudar a ese proceso cuando es bien y cuidadosamente utilizado, y puede resultar dañino y mantener a las personas siempre sentadas mendigando si se usa incorrectamente o acaba convirtiéndose en un fin en sí mismo.

## Lo estructural

La Doctrina Social de la Iglesia posee una enorme y rica capacidad de análisis sobre los problemas derivados de la pobreza y la injusticia. También sobre las causas. En este sentido, siempre se recogen la dimensión cultural (ligada a los comportamientos individuales) junto con el llamado «pecado estructural» (que recoge la dimensión política y social), a la hora de plantear los motivos

por los que existe la pobreza en nuestro mundo. Esta dimensión estructural está vinculada, en última instancia, al modo en que está organizado nuestro mundo: al tipo de relaciones políticas, sociales, económicas, culturales que se dan dentro de cada uno de los propios países y entre unos países y otros. Relaciones de poder, prácticas de las instituciones, comportamientos políticos, legislaciones y normas... son todos ellos ámbitos en donde se juega también el trabajo de promoción de la justicia.

En ocasiones, la praxis social de la Iglesia ha sido criticada por descuidar esta dimensión más estructural. Podemos considerar, por lo menos, que la enorme y variada tarea que se presta en la dimensión asistencial de promoción y acompañamiento de los grupos y personas excluidos no se ve acompañada por un trabajo semejante en el campo de la transformación de estructuras injustas, que son parte de las causas de los problemas que con tanta dedicación se atienden. Aunque el pensamiento acumulado en muchas décadas de Doctrina Social de la Iglesia es un equipaje extraordinariamente valioso y con criterios y propuestas valientes y actuales, muchas veces falta una mayor aplicación del mismo en términos de acciones concretas de transformación de dichas estructuras de pecado, así como de denuncia y anuncio profético del modo en que se organizan las «reglas del juego» de nuestro mundo.

Las organizaciones de cooperación internacional tienen una mayor facilidad para desarrollar esta línea de acción. La fuerte institucionalidad, que ya hemos señalado, la muy valiosa tradición de trabajo en red (la cooperación internacional es de los pocos campos sociales donde existen plataformas unitarias y competentes de acción conjunta de todas las instituciones sociales activas en este terreno[1]), las relaciones que se establecen a nivel internacional, y en particular entre organizaciones del Norte y del Sur, la capacidad técnica y de análisis que reside en muchas de estas ins-

1. Para más información sobre estas estructuras de coordinación de ámbito estatal, autonómico o local, puede consultarse la página web de la Coordinadora de ONG para el Desarrollo de España: www.congde.org

tituciones... son todas ellas razones que explican que sea en el ámbito de la solidaridad internacional donde es más frecuente encontrar iniciativas que buscan transformaciones en este ámbito más estructural: las movilizaciones a favor del 0,7% de mediados de los años noventa; la marcha contra la explotación infantil que recorrió España unos años después; la campaña en favor de la condonación de la deuda injusta de muchos países del Sur a finales del siglo pasado; la exitosa movilización que consiguió la prohibición de la fabricación, comercialización y utilización de las minas anti-persona y que luego fue reconocida, en su dimensión internacional, con el Premio Nobel de la Paz: todos ellos son buenos ejemplos de esta práctica necesaria en la que muchas personas e instituciones han participado de manera decisiva, alimentados por una espiritualidad cristiana y con conciencia clara de estar intentando llevar a la práctica las propuestas y recomendaciones recogidas en ese tesoro escondido que es la Doctrina Social de la Iglesia.

Esta presencia en lo estructural, a pesar de sus evidentes virtudes, conlleva riesgos y peligros que es imprescindible conocer y cuidar. Lo estructural está alejado de lo concreto, de lo local, especialmente de lo pequeño, de lo más insignificante. Moverse en el ámbito de lo estructural significa, en la práctica, preparar informes y estudios, publicar escritos, dar conferencias y charlas, mantener reuniones y contactos con quienes tienen capacidad de tomar decisiones en los distintos niveles, estar presentes en los espacios y ámbitos de poder... Todas esas tareas resultan no sólo necesarias, sino imprescindibles para ejecutar bien esta dimensión. Sin embargo, defender en esos terrenos los intereses y puntos de vista de los más pobres, sin caer en alguna forma de cinismo, no es fácil y exige compromisos personales e institucionales muy profundos. De algún modo, se trata de hablar en nombre de las periferias en el centro del poder. Para ello hay que utilizar los medios y algunas de las estrategias que habitualmente se usan en ese terreno. Es un complicado ejercicio que exige conjugar dos realidades y prácticas muy diferentes sin provocar contradicciones internas y sin caer en alguna forma de cinismo.

## La convocatoria general

Las organizaciones de solidaridad internacional intentan atraer a la mayor cantidad de personas e instituciones posibles para que colaboren en sus fines. Los problemas a que han de hacer frente son de tal magnitud que sólo la suma de muchos esfuerzos individuales permitirá reunir las fuerzas suficientes para ello. También existe una conciencia clara de que sólo una conversión personal de todos y cada uno (que acompañe a la transformación más estructural que antes señalábamos) hará posible la justicia. Por eso también existe un énfasis en procurar llegar a toda la sociedad con sus mensajes y propuestas de colaboración. Un indicador relevante de esta capacidad de comunicación que poseen las organizaciones de cooperación internacional lo constituye el hecho de que en todos los estudios de opinión, que periódicamente se realizan para conocer el grado de notoriedad y aceptación de diferentes organizaciones sociales, las ONG de cooperación internacional resultan, con mucha diferencia, las más conocidas por el conjunto de los ciudadanos, a pesar de que representan una parte muy pequeña del llamado «tercer sector» en general, e incluso, dentro de éste, de las organizaciones que se dedican al ámbito social[2].

Esta vocación de extender sus mensajes y propuestas con el carácter más general posible, a pesar de las virtudes que evidentemente posee, exige también mucha delicadeza y atención ante algunos peligros que van asociados a la misma. Porque, inevitablemente, cuando se quiere llegar a la mayoría de la gente, debe usarse el lenguaje, los códigos, las referencias, imágenes y propuestas que la sociedad está dispuesta a oír y aceptar. De algún modo se han de usar los valores predominantes y sus símbolos asociados. Y eso a pesar de que el mensaje que en el fondo se desea transmitir es, de alguna forma y en este momento, contracultural.

2. Según un estudio publicado por la Fundación BBVA, las organizaciones de cooperación internacional son unas 400, sobre un universo de 253.000 que existen en el Tercer Sector en su conjunto; los ingresos de las mismas son unos 400 millones, sobre un total de casi 17.000 millones, equivalentes al 4,04% del PIB.

El riesgo es, entonces, promover un modelo de solidaridad y trabajo por la justicia fácil de asumir y digerir por la mayoría; que resulte cómodo para nuestras prácticas y conciencias; que sea capaz de responder a los requisitos de resultados inmediatos y a la garantía de éxito que exige nuestra cultura; que de algún modo no nos cuestione, no nos incomode ni nos transforme demasiado. Que sea aceptable por la mayoría. Ser capaces de mantener un discurso que llegue a toda la población en su conjunto, a la vez que se mantienen unas señas de identidad claras y se logra generar y promover un cambio cultural, es otro de los retos de la solidaridad internacional.

Éstas son algunas de las líneas de tensión a que se ve sometida la acción en el campo de la solidaridad internacional desde una perspectiva cristiana. Hemos intentado presentar características propias y específicas que son ambiguas desde el punto de vista moral y que incluso resultan en principio positivas, pero que llevan dentro sus propios demonios, a los que conviene prestar atención para no verse devorado por ellos. Sin tratar de hacer ningún conjuro mágico capaz de acabar con ellos, ni, por supuesto, de ofrecer la composición exacta de una formula química que logre eliminarlos, recogemos a continuación algunas pistas, algunas actitudes, algunos acentos que nos pueden ayudar a todos los que de una u otra forma concreta apoyamos y colaboramos en este territorio de la solidaridad internacional.

### *La mirada*

Los procesos de conversión y transformación personal suelen empezar por cultivar los sentidos. Ver la realidad, oír el clamor de los otros, sentir el sufrimiento, oler la pobreza... son normalmente los primeros pasos con que solemos empezar esta andadura del seguimiento de Jesús junto con los pobres. Las preguntas, el análisis y la reflexión, la acción... son otros componentes que nos acompañan también en este itinerario. El tiempo, ya se sabe, va obstruyendo los sentidos y nos dificulta ver con claridad y escuchar con nitidez. Los ruidos nos distraen. Y la costumbre convierte en rutina la novedad y logra que terminemos no viendo aquello

a lo que ya nos hemos acostumbrado. La realidad, expresada en cifras, historias, análisis y estudios, no provoca ya en nosotros la novedad, sorpresa e indignación del principio.

Cultivar la sensibilidad, prestar atención a nuestra mirada para intentar mantenerla con las frescura inicial, resulta fundamental. Se tata de cuidar nuestra sensibilidad para que no se vaya llenando de esa costra que provoca indiferencia, resabio y sensación de impotencia. Se trata, por una parte, de ser conscientes de que nuestro corazón de carne está permanentemente tentado de convertirse en un corazón de piedra y, por otra, de estar permanentemente alerta.

*La alteración*

Mantener la claridad en la mirada es estar preparados para dejarnos alterar, confundir, interrogar por la realidad, por Dios que se hace presente y actúa en nuestro mundo. La invitación es creernos de verdad que siempre es posible el cambio, que siempre aparecen preguntas nuevas, que el Señor está permanentemente invitándonos a seguir en camino, a no detenernos, a seguir dando pasos.

No conformarnos con lo que hay, con lo que somos, con lo que hacemos. A pesar de la magnitud de los problemas de nuestro mundo, a pesar de la complejidad de las soluciones, a pesar de nuestras limitaciones y contradicciones con las que ya nos hemos acostumbrado a convivir, a pesar de todo ello, hemos de seguir alimentando en nosotros el deseo de dejarnos tocar y afectar, de seguir cambiando, de renovarnos constantemente en el trabajo por la justicia.

*La resistencia*

Moverse en el terreno de la solidaridad internacional significa tener una relación constante con algunas de las heridas más profundas de nuestro mundo, con las zonas más golpeadas, con las situaciones más desgarradas. Es un territorio, además, donde los resultados no suelen ser rápidos si se quiere hacer una tarea de futuro y de calidad y no acciones espectaculares que suelen dejar secuelas negativas por muchos años.

La combinación de una realidad profundamente dolorida y una cierta dosis de lentitud y de dificultades para su transformación constituye el caldo de cultivo ideal para la impotencia y el desánimo. Muchas personas que trabajan en organizaciones de solidaridad o que colaboran, económicamente o de cualquier otro modo, con ellas se sienten al cabo del tiempo cansadas y a veces frustradas porque los resultados no son lo que esperaban. Es habitual escuchar que «con todo lo que mucha gente está haciendo por África, como no mejoren las cosas más rápido en ese continente, no merece la pena seguir apoyando». En este contexto, la resistencia constituye una virtud esencial. Ser capaces de mantenernos fieles a nuestras convicciones más hondas, incluso cuando no vemos nada claro. Saber perder y seguir adelante, saber volver a perder y volver a seguir adelante, es un aprendizaje imprescindible en este terreno, en el que siempre es mucho más lo que queda por hacer que lo ya hecho, en el que casi nunca las victorias son completas, en el que sólo una mirada larga nos permite comprobar que la historia avanza. La tarea de la solidaridad internacional es un compromiso histórico, es mover la rueda de la historia en la dirección de la justicia. Resistir y, sobre todo, ayudarnos mutuamente a resistir es una de las claves para moverse en este terreno.

*La mística*

El camino es, por tanto, largo y, en ocasiones, árido. La realidad es terca, y nuestras fuerzas limitadas. Cultivar una mirada limpia, seguir creyendo en el cambio personal y practicar la resistencia son algunas orientaciones para mantenerse fiel en este territorio de la solidaridad internacional. Todo esto es probablemente imposible de vivir si no se cuida y se alimenta el encuentro con el Dios de la vida. La promoción de la justicia en nuestro mundo a través de la cooperación internacional puede ser también terreno sagrado en el que hay que descalzarse, lugar de manifestación del Reino de Dios, espacio para el encuentro con aquel capaz de dar sentido a la historia y al sufrimiento. Ojalá este movimiento social en torno a la solidaridad internacional, que tanto vigor ha cobrado en los últimos años, sea oportunidad para ello.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

¿Dónde se encuentra la fuente de las lágrimas? ¿De dónde nacen, sino de lo más profundo y secreto de nuestro ser? Hacia esta fuente y este secreto quiere Jean Vanier llevarnos, al ritmo de los seis días de un retiro, proponiéndonos seguir un camino hacia nosotros mismos. Un camino de verdad, de consuelo y de esperanza. Un camino que nos hará encontrarnos también con los demás y acercarnos de verdad a ellos, en especial a los más pobres, de quienes nos dice, en línea estricta con el Evangelio, que nos despiertan y nos sanan, que nos preceden y nos conducen por el camino de la vida.

JEAN VANIER fundó en 1964 la primera comunidad de «El Arca», que acoge a personas con discapacidad mental. En la actualidad hay ciento veinte comunidades de «El Arca» repartidas por los cinco continentes. Es también cofundador de «Fe y Luz», movimiento que agrupa a personas discapacitadas, a sus familiares y a sus amigos, y que cuenta con mil quinientas comunidades en todo el mundo.

**184 págs.** **P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €**

ST 92 (2004) 47-61

# La identidad cristiana de la cooperación internacional

Juan Antonio GUERRERO ALVES, SJ*

La caridad cristiana y el trabajo por la justicia evangélica se expresan de muchos modos. Uno de ellos es la solidaridad entre los países del norte y los del sur, la cooperación internacional. Muchos cristianos y cristianas, desde su experiencia de fe, han captado que hay injusticias que claman al cielo y se han comprometido activamente en este campo, tanto desde organizaciones cristianas como desde plataformas seculares, colaborando con ONGDs que promueven el desarrollo de los pueblos, la promoción de la mujer, los Derechos Humanos, la educación, etc. Otras personas hacen cosas parecidas desde su sentido de humanidad o de justicia, desde su ideología, como terapia personal o desde otras muchas motivaciones.

Algunos de los que comienzan desde su fe cristiana, al poco tiempo de entrar en contacto con las ONGDs y colaborar con ellas tienden a silenciar su motivación cristiana o a considerarla irrelevante para lo que hacen. Como si el contacto con esas organizaciones, muchas de ellas nacidas de instituciones de la Iglesia, les hubiese enseñado que lo cristiano no es relevante para la cooperación internacional. Otros, en cambio, empezaron como cooperantes, han conocido a religiosas, religiosos o laicos y laicas cristianos, han descubierto una fe viva y operante y se han comprometido con la Iglesia en otras vocaciones y misiones. Hay un camino de doble sentido entre la cooperación internacional y la fe cristiana.

El panorama de las ONGDs, de los proyectos de desarrollo y de los compromisos en la cooperación es muy plural. ¿Tiene sentido hablar de una «cooperación cristiana» o de una «solidaridad cristiana»? La pregunta parece del pasado, pero creo que sigue

* Miembro del Consejo de Redacción de *Sal Terrae.* Maestro de Novicios. Zaragoza.

pidiendo una respuesta para las organizaciones, los proyectos y la propia cooperación. El problema sigue ahí. Para reflexionar sobre él, en primer lugar presentaré tres miradas-tipo a la identidad cristiana de la cooperación; en segundo lugar, distinguiré en qué sentido hay una cooperación cristiana y en qué sentido no; y, por último, señalaré tres notas de una cooperación cristiana.

## 1. La identidad cristiana de la cooperación internacional

### *La mirada tradicional*

Las raíces de la cooperación internacional son cristianas. El desarrollo que acompañó a las misiones cristianas en los países en que éstas se dieron es innegable. Muchas veces, a contracorriente de las políticas de los estados conquistadores, que buscaban beneficios rápidos. En los alrededores de las misiones mejoraban ostensiblemente la alimentación, la higiene, la salud, la educación, los cultivos, las viviendas y las obras públicas; se defendían los derechos de los indígenas; se hacían las primeras gramáticas de lenguas nativas; etc. Siempre hubo una cooperación cristiana al desarrollo que iba asociada a la evangelización. Muchas instituciones religiosas organizaban una especie de secretariados u oficinas de misiones para animar aquí el espíritu misionero y prestar ayuda a la acción misionera y a la concomitante ayuda al desarrollo que se hacía allá. Con el paso de los años, se modernizaron y profesionalizaron los proyectos de desarrollo asociados a las misiones y, luego, muchos secretariados de animación misionera y de ayuda a las misiones se convirtieron en ONGDs.

### *La mirada de los modernos*

A nadie se le oculta que hoy es más fácil hablar de solidaridad que de espíritu misionero, como también es más fácil buscar ayudas para proyectos de higiene, salud o promoción de la mujer que para el mantenimiento de los misioneros o de los seminaristas nativos o para proyectos estrictamente evangelizadores. No sólo entre no creyentes, sino también entre los creyentes. Basta mirar la publicidad de las ONGDs vinculadas a instituciones cristianas o las homilías del día del «Domund».

Esta modernización de la cooperación tiene que ver con los aires nuevos que trajo la entrada en la Iglesia de la Ilustración. En el Vaticano II la Iglesia asumió lo mejor de ésta, que en la década de los sesenta adquirió derecho de ciudadanía entre los católicos. Se reconocía lo mucho que hay en común con los no cristianos y se suavizaban las diferencias. La cooperación cristiana comienza a verse, simplemente, como buena cooperación. Se reconoce que muchos no cristianos hacen mejor cooperación que muchos cristianos y, con buen sentido, se critica el *buenismo,* pues para una buena cooperación no basta la buena intención: hace falta saber y tener profesionalidad. Para los cristianos formados en esta sensibilidad no hay una cooperación o una solidaridad internacional propiamente cristianas. Algunos de éstos ven innecesario explicitar lo cristiano y vienen a promover una especie de mesianismo anónimo. Aunque, más normalmente, reconocen que, siendo igual la cooperación del cristiano y la del no cristiano, lo cristiano aporta otra motivación personal, otra fuerza que anima u otro horizonte utópico hacia el que se camina. Éstos son los planteamientos de lo que podríamos llamar el progresismo de los setenta. Un buen número de las ONGDs y de los cooperantes actuales creo que se sitúan en esta concepción.

*La mirada de los herederos*

Igual que los planteamientos primeros quizá pecaron de clericales y poco profesionales, algo también hace agua en los segundos, que han comenzado a ser criticados en los 90, no sólo por quienes siempre se les opusieron, sino también por quienes se formaron ilusionadamente en ellos. Hay una insatisfacción creciente, especialmente entre generaciones más jóvenes, en relación con el modo en que se ha venido trabajando en desarrollo. Detecto al menos tres focos de crítica:

El primero apunta a una idea que se ha ido instalando en la conciencia de los cristianos y que viene de la crítica a la religión del siglo XIX. Se puede formular diciendo que lo que verdaderamente vale la pena del cristianismo es lo que los cristianos hacen de promoción humana: los hospitales, el desarrollo en el tercer mundo, las escuelas, los proyectos de electrificación o de instala-

ción de agua corriente, etc. Es como si la salvación de Dios fuera cuantificable en unidades de salud, bienestar, vivienda, alimentación, etc., y lo que vale de Dios es el servicio que nos presta. Una especie de utilitarismo cristiano. Dicho en plata, esto significa que lo que vale de lo cristiano es suplir al Estado allí donde éste no llega (mientras no llegue). Del mismo modo que se puede hablar de un fariseísmo conservador, que se aferra a prácticas religiosas desconectadas de su sentido, esta manera de entender la cooperación puede dar lugar a un fariseísmo progresista que se aferra a prácticas sociales desconectadas de su sentido. La tentación es siempre la misma: el hombre quiere presentarse ante Dios autojustificado.

El segundo tiene que ver con el abandono por muchos de la fe y la vida cristianas. El desarrollo no sustituye a la fe y a la búsqueda de sentido de la gente. La Ilustración pretendió estar a la altura de lo mejor del cristianismo, pero de manera secularizada; quiso quitarle a la religión sus prerrogativas y hacerlo mejor que ella. En este punto, la cooperación al desarrollo, como la Ilustración, ha fracasado. Siguen existiendo el sufrimiento y la fiesta; la gente sigue buscando un sentido desde el que padecer y celebrar. Se ve con perplejidad la defección de muchos pobres de la Iglesia –quizá excesivamente ocupada en tareas de desarrollo– y, simultáneamente, un resurgir reactivo de lo religioso en los países empobrecidos, sobre todo en forma de *boom* pentecostal.

El tercero parte de la constatación de la debilitación de las comunidades cristianas. Los jóvenes heredan unas comunidades cristianas en franca disminución y, en algunos casos, mortecinas. Cuando los teóricos de la cooperación internacional reivindican ahora la colaboración de las ONGDs con el Estado, indirectamente vienen a dar algo de razón a los jóvenes. Se han dado cuenta de que, en países empobrecidos pequeños y con pocos recursos, ONGDs de todo el mundo trabajando en infraestructuras, salud y educación tienden a desarticular el Estado y la sociedad. Si la cooperación internacional amenaza al Estado y puede desarticular sociedades, ¿qué no hará con las comunidades cristianas...?

La generación de religiosos latinoamericanos y españoles que se incorpora a la vida activa o lo ha hecho recientemente y ha de

heredar los proyectos de desarrollo y las ONGDs puestas en marcha por la generación anterior, es bastante crítica con ésta y se resiste a heredar los proyectos tal como están planteados. También los mayores se resisten a pasar el relevo, pues dudan de que lo emprendido vaya a tener continuidad. Algo nuevo intenta abrirse paso, pero aún no se sabe qué es. Se conoce mejor lo que no se quiere que lo que se quiere. El riesgo es que la acción de la Iglesia renuncie a la transformación de las estructuras, algo hacia lo que los jóvenes son menos sensibles.

*El diálogo entre los modernos y sus herederos*

Hay temores mutuos. De un lado, los jóvenes temen el mesianismo anónimo de quienes les precedieron, de los cuales han heredado muchos proyectos de desarrollo, pero también una Iglesia mortecina, y desearían más identidad cristiana; defienden un desarrollo más vinculado a la evangelización y que no desvitalice las comunidades cristianas. Los otros, por su parte, creen que la salvación de Dios se verifica en desarrollo y bienestar material para la vida de los pobres y temen los intentos de volver al pasado; les horroriza el oscurantismo, el clericalismo, el espiritualismo y ciertos usos bastardos de la identidad cristiana. Imaginan que habrá que predicar mientras se haga un puente o se cave un pozo, o que, si no se somete a los pobres a la fe, no habrá ni puente ni pozo. Aquí se puede dar un diálogo de sordos o un diálogo fecundo. Hay buenas razones por ambos lados.

Estamos ante un problema más general que el de la cooperación internacional: el de la identidad cristiana en el mundo y en cualquier actividad. Hay que aprender de experiencias anteriores parecidas y de lo que han supuesto. No vale decir simplemente que, a la hora de la cooperación, los cristianos y las instituciones civiles las ONGs no confesionales coinciden en diagnósticos y alternativas... y diluir la identidad cristiana. En la España de los setenta, los cristianos también coincidían en diagnósticos y alternativas con las fuerzas políticas del antifranquismo. Lo mismo sucedía en América Latina entre el cristiano y el revolucionario. Probablemente se hizo lo que había que hacer, pero se pudo hacer mejor. El resultado ha sido siempre el mismo: abandonos masivos

de la militancia cristiana explícita, pues era lo mismo lo uno que lo otro; instrumentalización de la comunidad cristiana para otros fines políticos o sociales, con la consiguiente debilitación; y silenciamiento de la novedad que trae la Palabra y la salvación de Dios. Después, desierto. Sin pretender volver al pasado, quizá podamos aprender de los errores para seguir caminando.

## 2. La cuestión del sentido: ¿qué hacemos con lo que hacemos?

En el Perú de 1988-90, «Sendero Luminoso» estaba en su momento más álgido, y algunos llegaron a pensar que podría derrotar al Estado. El Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, publicado en 2003, ha mostrado el importante papel de la Iglesia y sus instituciones en aquellos años. Las instituciones de cooperación estaban amenazadas, y algunas habían sido atacadas por «Sendero Luminoso». El sentido común hizo a unos cerrar proyectos y volverse a sus países en espera de tiempos mejores, porque *no podían hacer su tarea.* Otras organizaciones, no todas cristianas, se quedaron corriendo grave peligro y sin poder realizar su tarea de desarrollo. Ahí se reveló que, aunque todos estaban en proyectos de desarrollo, hacían cosas distintas: unos, cooperación al desarrollo a secas; otros tenían un sentido más hondo de su actividad que les permitía –y quizá les obligaba a– quedarse. Ignoro el sentido de las instituciones aconfesionales que se quedaron, aunque supongo compromisos hondos con la dignidad humana. Los muchos cristianos que se quedaron fueron una magnífica ayuda para que se siguiera encontrando sentido y esperanza. Eran una señal de que había futuro, que Dios estaba con su pueblo, unas veces alimentando, otras veces en silencio, otras sufriendo, y siempre abriendo a la esperanza.

Cristianos y no cristianos hacen lo mismo y hacen algo distinto. La actividad del barrer, por analogía, nos puede brindar otro ejemplo. Una religiosa cisterciense barre una sala del monasterio, y una limpiadora de una empresa de servicios barre una oficina. Hacen lo mismo: barrer; y han de conseguir lo mismo: que el recinto quede limpio. En este sentido, habría que afirmar que *no hay un modo de barrer cristiano.* Pero están haciendo cosas radi-

calmente distintas: una alaba a Dios y se entrega a Él con su actividad, y la otra puede que sí y que no: no lo sabremos mientras no miremos más de cerca. Pero, en cualquier caso, se trata de dos mundos distintos, tangentes en una actividad: barrer. La diferencia no es simplemente que cada una le da una motivación, o que cada una apunta a un horizonte utópico diferente. La diferencia no es meramente subjetiva, sino objetiva: está en que la actividad forma parte de dos *formas de vida* completamente distintas, una de ellas con clara referencia cristiana, que se pueden reconocer. Si las dos dicen que hacen exactamente lo mismo, ignorando la forma de vida en que se inserta la actividad, es probable que pronto veamos a la monja de Santa Lucía en una empresa limpiadora, porque para barrer, dirá, no hace falta ser monja.

En cuanto a la que trabaja en la empresa de limpieza, hay que mirar más de cerca: puede ser una «hermanita de Foucauld» que quiere entregarse a Dios en lo escondido; una cristiana que quiere hacer presente a la Iglesia en ese medio de manera silenciosa o que trata de hacer apostolado con sus compañeras de trabajo; una sacrificada madre de familia, cristiana o no, que trata de llevar un poco más de dinero a casa para la educación de sus hijos o para ayudar en la enfermedad de algún familiar; puede ser una chica que no tiene muchas ganas de estudiar y quiere ganar dinero para salir los fines de semana; etc. Es claro que las cuatro hacen lo mismo con una intención diferente. Pero no es simple cuestión de intención, sino de forma de vida: el barrer forma parte de cuatro formas de vida distintas y tiene distinto peso en ellas.

Cristianos y no cristianos muchas veces hacen, más o menos, lo mismo: un puente, un pozo, una escuela, defender los derechos humanos, etc.; y todo ello ha de ser hecho con competencia y profesionalidad. Ninguna de esas cosas se hace sólo con rezos ni predicaciones. Pero también hacen cosas distintas con lo que hacen. Ese pozo, esa escuela, ese puente o esos derechos humanos forman parte de un sentido compartido con otros en una vida en común. No se trata de negar la profesionalidad ni que se hagan las cosas bien. Hay que seguir preguntándose: ¿qué hacemos? y ¿cómo hacerlo mejor?; pero también hay que preguntarse: *¿qué hacemos con lo que hacemos?* ¿Lo que hacemos es lo que tenemos que

hacer? ¿En qué forma de vida se inserta, qué vida en común favorece y *al servicio de qué sentido* está nuestra cooperación?

La cooperación aséptica no existe. Su pureza técnica no es tal. No se puede hablar de cooperación internacional «a secas». Por debajo de ella (también de la más «progresista» y de la cristiana, si no es crítica) lo que hay muchas veces es liberalismo puro y duro, envuelto en palabras más suaves como «modernización», con sus típicas secuelas en las personas y en las sociedades: primacía de la racionalidad económica, cálculo coste-beneficio, materialismo, individualismo, nivelación de diferencias, privatización de las cuestiones del sentido, valoración de la libertad individual desvinculada, destrucción del tejido asociativo y desintegración de costumbres, de humus comunitario y de tradiciones. La palabra «desarrollo» tiene implícitas referencias que no debemos dar por supuestas: cooperar al desarrollo es cooperar al desarrollo de *algo* y al desarrollo *hacia alguna meta,* con un sentido, con un hacia dónde. Ese algo, para los cristianos, no puede ser la mera *«vida desnuda»*[1] que se desarrolla según el proceso biológico natural, produciendo y consumiendo, sino formas humanas de vida; y la meta no puede ser una sociedad opulenta, autosatisfecha y vacía. A veces es difícil comprender que muchos que, desde la salvación encontrada en Jesucristo, hemos descubierto lo relativo del valor económico, a la hora de la cooperación funcionemos absolutizando el bienestar, los valores técnicos y económicos, como si no hubiésemos experimentado una vida diferente ¿Es sólo para nosotros esa salvación? ¿Seguimos pensando en el fondo que lo que cuenta de verdad es la mejora económica? ¿Qué buscamos? Donde esté nuestro tesoro estará nuestro corazón.

## 3. La cooperación cristiana al desarrollo

No querría proponer una identidad cátara, pero tampoco pretendo que la identidad cristiana pueda ser cualquier cosa. Es claro que habrá que hacer tramos del camino con no cristianos en buena fraternidad, muchas veces haciendo lo mismo, desde mundos distin-

1. Sobre la entrada de la vida desnuda en la política vid. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer,* Seuil, Paris 1997.

tos que se entrecruzan. Unas veces se encontrarán cristianos y no cristianos en plataformas confesionales, y otras en plataformas no confesionales. Pero no debemos alimentarnos de lo que nos mata; y, por otra parte, no valen todas las compañías.

La pregunta crítica esencial es por el sentido que vehicula una cooperación internacional concreta: lo que hacemos con lo que hacemos. Con frecuencia la cooperación internacional, especialmente la estatal, no tiene más norte que incorporar a la gente a la rueda de producción –consumo y, a veces, la defensa de unas libertades mínimas; es decir, ayudar al mantenimiento de la «vida desnuda». Visto desde el punto de vista cristiano, que el círculo producción-consumo se erija en sentido es completamente corrosivo de las diferentes formas de vida que promueve la fe cristiana y del sentido cristiano de la existencia.

La trampa liberal es hacer creer que la rueda producción-consumo, con unas libertades mínimas, es el mínimo que hay que asegurar, y que luego cada cual haga lo que desee, según sus propios valores. Es una trampa, porque desde la satisfacción de las necesidades y desde las urgencias de la vida nunca se da el salto a lo valioso y al sentido de la vida; unas urgencias y unas necesidades suceden a otras, y siempre seguimos esclavos del sistema que las satisface. Es desde la experiencia de un sentido compartido desde donde podemos dar cauce a las urgencias y necesidades, satisfaciendo las que merecen la pena y frustrando las que no la merecen, en aras de un bien mayor. No es lo mismo promover el proyecto cristiano de humanidad teniendo el desarrollo económico como marco de sentido que procurar el desarrollo económico en el marco de dicho proyecto. ¿Cuál es el marco de sentido de nuestra cooperación internacional?

Los defensores de la cooperación «a secas» dirán que lo que está en juego es la vida humana y que es esto lo que hay que salvar. Claro que hay que salvar vidas humanas, pero sin caer en la trampa neoliberal, a cuyo servicio se pone con frecuencia la cooperación internacional cristiana. La trampa neoliberal es separar la vida de su sentido, salvar la *«vida desnuda»,* despojada de forma y de sentido, es decir, de humanidad, pues esa vida es manipulable, instrumentalizable y, cuando deje de servir, prescindible.

El sentido de la cooperación cristiana se ancla en la historia de Jesús de Nazaret, presente y vivo en la comunidad cristiana por el Espíritu. En Él se revela el misterio último del mundo; en Él se hace Dios visible; en Él los cristianos recibimos un nuevo ser que condiciona nuestras vidas; en Él, en su estela, nuestras acciones cotidianas cobran un sentido hondo, pues se enraízan en el mismo Dios. En Cristo, el ser del creyente se vincula con el fondo sin fondo de Dios.

La historia de Jesús, el Señor, ofrece una orientación y un sentido hondo a nuestra vida en el mundo. Jesús de Nazaret nace y muere en la periferia y nos sitúa a todos dentro. Él nos revela la paternidad de Dios, origen de la fraternidad humana. Es un hombre de acción y pasión que no deja rezagado a nadie, sino que recupera a todo excluido que se cruce en su camino, rehabilita la libertad de los alienados de un modo que siempre aporta novedad y supera todas las expectativas; y mediante su paso por Getsemaní, su entrega en la cruz y su resurrección, acogida en la fe, permite encontrar un sentido al dolor inexplicable y al sinsentido aparente.

La fe cristiana configura una forma de vida con unas prácticas de amor y de justicia que continúan la historia de Cristo por el Espíritu e incorporan al creyente a una historia común, a una memoria y a una esperanza que se hacen presentes, se alimentan y se celebran en una comunidad: la Iglesia.

Esta experiencia va a marcar con tres acentos la cooperación cristiana: el primero subraya la importancia no sólo de «lo útil», en términos cuantitativos, que aporta la fe en Jesús, sino, sobre todo, del sentido que permite habitar; el segundo apunta a que asumir el sentido cristiano –creados como hijos de un mismo Padre, que buscamos vida de hijos para todos– nos sitúa en una relación de amor, fraternidad y solidaridad, en una igualdad radical con los demás que impide unos tipos de ayuda y exige otros; y, por último, vivir en Cristo, vivir en un mundo que tiene a Cristo por cabeza, lleva a valorar los símbolos y la comunidad escatológica que, conducida por el Espíritu, hace presente el sentido: la comunidad cristiana.

### *3.1. Cooperar al servicio de un sentido*

> «Todos los sufrimientos pueden ser soportados si los ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellos» (Isak Dinesen).

Vivimos en sociedades que se resisten a hacer afirmaciones sobre lo bueno. Se dice que es cuestión privada de cada uno. Una cooperación cristiana no puede consistir sólo en detectar males y corregirlos ¿Cómo sabemos que no salimos de un mal a otro peor? ¿En qué dirección corregir los males, si falta una idea de bien? La cooperación cristiana tiene un sentido formulado en positivo. No es mera «sabiduría del mal» o reacción ante lo negativo. Jesús primariamente no combate los males del mundo. Sobre todo, es afirmativo: ama y hace el bien. Con ello combate el mal y revela su fuente de sentido: el Padre. Esto marca un estilo en una cooperación cristiana.

Tampoco puede consistir una buena cooperación simplemente en detectar necesidades y tratar de satisfacerlas a base de presentar proyectos. Habrá que aprender a distinguir dichas necesidades. Hay carencias intolerables que deben ser satisfechas para seguir siendo humanos, y otras que requieren una mejor educación del deseo para adecuarse a la realidad y a sus posibilidades. Mientras sólo vivamos para lo necesario y absorbidos por las urgencias materiales de la vida, seremos fácilmente seducidos por los mecanismos que las satisfacen. Cuando se tiene un sentido, desde él se puede acoger y superar la frustración. Cuando no, se es esclavo de la necesidad y se está en manos de quien la satisface.

Jesús tuvo la tentación de vivir para satisfacer las necesidades. Fue tentado de convertir las piedras en pan. Si hubiera cedido, el pueblo se le habría rendido. Juan cuenta que, tras la multiplicación de los panes, huyó porque querían hacerle rey (Jn 6,15). En Jesús no sólo encontramos sabiduría del mal, no sólo conocemos el mal a evitar, sino también el bien a perseguir: «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios». En esa Palabra está la vida verdadera. Jesús veía que muchos le buscaban porque habían comido pan y se habían hartado, pero se duele de que no reconozcan que el pan es señal de otra cosa (Jn

6,26). La cooperación cristiana no se contenta con dar pan y hacer «buenas obras». Lo que hace es «señal» de algo y revela algo. A veces, como Jesús, con poco éxito.

### *3.2. Cooperación compasiva, solidaria y discreta*

> «Nunca miré a nadie desde arriba, excepto para ayudarle a levantarse» (Anónimo de *internet,* atribuido a Gabriel García Márquez).

La cooperación se presta a convertirse en compra de buenos sentimientos y en instrumentalización del otro[2]; en ella se manejan pasiones y sentimientos complejos que requieren discernimiento. No es lo mismo compasión, lástima y solidaridad. En la dificultad, en la desgracia y en el dolor, todos agradecemos la *compasión,* que es cercanía amiga, compañía y ayuda discreta y eficaz. La compasión hace salir de uno mismo y abrirse al otro, lleva a padecer con él. La compasión es de persona a persona y no admite palabras, sólo gestos.

Pero la compasión puede convertirse en *lástima,* que es un sentimiento carroñero que se alimenta del dolor ajeno y lo necesita para vivir. También hay quien puede explotar su propia desgracia para sentirse fuerte, teniendo al menos el poder de producir lástima en otros; esto sucede cuando el necesitado usa la estrategia de dar pena para conseguir lo que pretende. La lástima y el discurso lastimero pervierten toda cooperación. La lástima genera dos mundos, fortalece el abismo entre los fuertes y los débiles, entre los de dentro y los de fuera, entre los del norte y los del sur. La lástima, a diferencia de la compasión, que es silenciosa y discreta, es locuaz; carece de pudor para exponerse en público. A las maratones televisivas y a las ferias de la caridad les falta la delicadeza y discreción necesarias en la verdadera ayuda. Más bien consisten en una celebración obscena de los de dentro que, solucionando alguna necesidad puntual de los de fuera, agudiza el

2. Aparte de Nietzsche, por quien es siempre bueno dejarse interrogar en el tema de la compasión, se puede consultar el perspicaz análisis de la compasión y sus perversiones que hace Hannah ARENDT en: *Sobre la revolución,* Revista de Occidente, Madrid 1967, pp. 88-107, y la obra de Aurelio ARTETA, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha,* Paidós, Barcelona 1996.

abismo que separa el adentro del afuera[3]. Bajo la lástima, uno se compadece de todos los pobres, pero es incapaz de tratar o ayudar a uno concreto. Agrega en colectividades, ignorando las diferencias. La referencia última de la lástima es uno mismo, que instrumentaliza al otro.

La compasión es una pasión individual y encuentra en la *solidaridad* el modo operativo y eficaz, alternativo a la lástima, de hacerse pública. La solidaridad establece una comunidad de intereses con quienes sufren, con los oprimidos y explotados: la humanidad común, la vida de hijos de Dios. La solidaridad participa de la razón, y de ahí su capacidad generalizadora. Por tanto, es capaz de comprender a la multitud conceptualmente. No sólo la clase, nación o pueblo, sino la humanidad. La solidaridad es una virtud de raíces cristianas. Es en Jesús, el que desciende a los sótanos de la humanidad y salva desde abajo, donde se revela un modo solidario de ser que marca la cooperación cristiana e impide dar a ningún ser humano –hijo de Dios– por perdido, pues hay salvación para todos. La solidaridad puede surgir del sufrimiento, pero no está pegada a él ni lo necesita para vivir, como la lástima. A diferencia de la lástima, la solidaridad no nos sitúa en un espacio exterior al del sufrimiento o por encima de él, ni nos pone por encima de quienes sufren. Cuando caminamos solidariamente, no hay unos que liberan a otros, ni hay unos que son sujetos y otros objetos; lo que hay es un fondo de igualdad.

«La caridad hiere a quien la recibe», escribía Marcel Mauss. No es fácil dar sin herir. Dar exige una extraordinaria delicadeza y discreción. No deberíamos perder nunca de vista el trasfondo de igualdad de quien da y de quien recibe; la ayuda requiere generosidad, silencio y humildad –quizá también anonimato– para no añadir un dolor más al que ya sufre y para no herir su dignidad. Basta analizar los discursos de los cooperantes que van y vienen, las publicidades de las ONGDs y las peticiones de ayuda para ver que en la cooperación internacional hay de todo: exhibicionismo

3. Sobre esta perversión de la compasión, tan de nuestra época, merecen la pena ser leídas las páginas de Pascal BRUCKNER, *La tentación de la inocencia,* Anagrama, Barcelona 1999, pp. 233-279, y las de Zygmunt BAUMAN, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres,* Gedisa, Barcelona 2000, pp. 120-125.

indiscreto, instrumentalización del otro, discurso lastimero para dar pena, compasión discreta y solidaridad...

El modo evangélico de ayudar implica una tensión entre dos polos: por una parte, «que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha» (Mt 6,3). Jesús de Nazaret critica la tosquedad exhibicionista farisaica al dar limosnas y hacer el bien (cf. Mt 6,1-4). La ayuda pide negación del yo, anonimato, soledad, y alberga la tendencia a ocultarse de ser vista y oída. El cooperante debería no ser exhibicionista, tener la transparencia del cristal, pues con el espesor de su ego puede nublar la visión del otro. Pero en esta negación de uno mismo se revela algo mayor que uno: la gloria de Dios. Éste es el segundo polo: «no se puede ocultar una ciudad en la cima de un monte, ni se enciende una lámpara para ponerla debajo del celemín, sino en el candelero. Brille así vuestra luz delante de los hombres para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro padre del cielo» (Mt 5,14-16).

### *3.3. Cooperación que fortalece comunidades y embalses de sentido*

Tal vez sea éste el aspecto menos cuidado de la cooperación internacional cristiana moderna. El modelo de cooperación que tenemos se estructuró en años poco eclesiales. Aquellos de «Iglesia no, Cristo sí». Hablar de Iglesia en cooperación internacional no quiere decir sectarismo. Éste es un demonio de la cooperación internacional, también de la cristiana, contra el que han de luchar tanto las comunidades cristianas como la jerarquía de las mismas, pues no somos inmunes. Pero necesitamos a la Iglesia. La cooperación cristiana necesita de la Iglesia para alimentar el sentido y para dar fecundidad a la tarea. Necesitamos hacer continuamente memoria explícita del sentido de nuestra actividad, y necesitamos celebrarlo. Es el mismo Espíritu el que mueve al cooperante de aquí y al de allá en sus compromisos, así como a la comunidad de aquí y de allá. Necesitamos alimentar nuestras vidas continuamente del Espíritu de Cristo.

Cuando la cooperación cristiana pierde su sentido y, simplemente, se centra en las necesidades, tiende a destruir tradiciones,

vínculos comunitarios, y a introducir la debilidad del sujeto propia de los países más desarrollados. Nada puede estar más al servicio del neoliberalismo –que excluye, niega el pan a continentes enteros y mata– que una cooperación economicista que desarraiga a las personas de sí mismas, de sus comunidades y del sentido trascendente de sus vidas. El desarrollo neoliberal se ve frenado cada vez que se encuentra con personas arraigadas a la vida. Las *personas* molestan. El neoliberalismo necesita individuos manejables e instrumentalizables; y para ello nada como que estén presos de sus necesidades materiales.

No propongo una vuelta reactiva a la fe en Cristo o en la Iglesia para evitar el mal del neoliberalismo u otros. Simplemente, señalo la consecuencia de que se olvide algo que forma parte intrínseca de la experiencia cristiana y, por tanto, de la cooperación cristiana. La cooperación ha de ser muy sensible a cómo los proyectos concretos afectan a las comunidades cristianas. Hay ejemplos en que éstas se han visto muy debilitadas. A veces, la ayuda económica internacional corrompe las relaciones comunitarias introduciendo en ellas intereses bastardos, restando autenticidad a los compromisos y a las relaciones internas de las comunidades. Otras, la cooperación se hace excesivamente funcional y seca, y los profesionales y voluntarios «se queman» por falta de Espíritu.

El sentido a cuyo servicio está la cooperación internacional cristiana está asociado a una memoria y una esperanza que se expresan en unos símbolos, unas prácticas y unas formas de vida que son custodiadas en comunidades. Éstas son las que mantienen el ecosistema en que florece y se celebra el sentido. Las necesitamos para seguir caminando humanamente, al tiempo que nuestras prácticas de amor y de justicia las alimentan y enriquecen. Hay comunidades que son embalses y guardianas del sentido. Son oasis en el desierto. Las comunidades eclesiales merecen también una atención explícita y particular de una cooperación cristiana.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Rituales amorosos, de discusión, de saludo, rituales de fiesta...: por medio de ejemplos vivos, Marga-rethe Schindler muestra cómo los rituales aportan armonía, orden y seguridad al caótico vaivén de los sentimientos, contribuyen a la confianza mutua y dan a la relación de pareja un mayor compromiso y fiabilidad. Algunas parejas son muy creativas a la hora de descubrir, introducir y modificar rituales.

La autora reproduce sus sugerencias y hace ver que a veces es importante abandonar determinados rituales, ya vacíos y sin vida, y sustituirlos por otros nuevos. El ramo de flores de los domingos puede degenerar en una costumbre fría y sin valor, bajo la cual se vaya muriendo la relación de pareja. Los rituales que se realizan de manera estúpida, sin participación interior, pueden tener efectos destructivos.

**152 págs.** **P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €**

ST 92 (2004) 63-66

# RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

## *Sin educación de calidad no hay transformación*

Fundación ENTRECULTURAS-FE Y ALEGRÍA*

La calidad educativa preocupa a todos los que pensamos que la educación es fundamental para promover cambios reales y duraderos en la estructura social de los países empobrecidos. La calidad preocupa, porque sentarse a un pupitre delante de un maestro no basta. Si la educación que se ofrece no es de calidad, no consigue ser un factor real de transformación.

Acaba de concluir en Bogotá el 34º congreso de la Federación Internacional de «Fe y Alegría», que ha abordado el tema de la calidad educativa. Representantes de 14 países, entre los que se encontraba también una delegación de «Entreculturas», han buscado fórmulas para mejorar la educación de los alumnos de *Fe y Alegría,* partiendo de la base de que la calidad es una exigencia desde la opción por los excluidos.

*Fe y Alegría* quiere una educación de calidad para todos los sectores más desaventajados de la sociedad. No acepta una pobre educación para ellos, no acepta una educación que mantenga o incremente la exclusión de los sectores populares. Hoy la educación es un factor fundamental del desarrollo humano. La educación es una oportunidad que es necesario expandir; y a la vez se convierte en fuente de oportunidades, pues el nivel educativo de una persona determina en alto grado las oportunidades de acceder a los derechos básicos propios de una sociedad democrática y moderna. El empleo, los ingresos, la seguridad social, la participación política, el desarrollo de su vida personal y familiar, el

acceso a los servicios culturales, a la ciencia y a la tecnología, entre otros, están muy ligados con las oportunidades que cada cual haya tenido para obtener mayores niveles de educación. Por eso la educación es un derecho, y el acceso a ella entra en la órbita de los derechos humanos. A pesar de todo esto, *Fe y Alegría* constata que vivimos en un mundo globalizado, regido por las leyes del mercado, en el que existe el peligro real de que la educación, en vez de ser un medio para democratizar la sociedad, lo sea para agigantar las diferencias: buena educación para los que tienen posibilidades económicas y de proyectarse en un medio en el que tienen capacidad para exigir, y pobre educación para los más pobres.

*Fe y Alegría* opta por intervenir educativamente en la sociedad, buscando ampliar el horizonte de posibilidades y oportunidades para el desarrollo de las capacidades de las personas y de los sectores marginados; y eso sólo es posible desde una educación de calidad. Sin ella no cabe la inclusión social de los marginados. «Educación popular» y «calidad» son términos que se exigen y se relacionan.

Hoy en todos los discursos sobre educación aparece la palabra «calidad», pero de un modo que a *Fe y Alegría* le sabe a poco. Habitualmente se valora la calidad de la educación en función de los resultados, centrados en el aprender a conocer y en el aprender a hacer, en detrimento del aprender a ser y a vivir con los demás, que marcarían el equilibrio y la integralidad del ser humano. La sociedad demanda calidad en la educación desde diferentes ámbitos. Desde el plano político (para el desarrollo de la ciudadanía), desde el ámbito de la cultura (la preservación de las «formas de hacer» propias de esa sociedad), desde el ámbito de la economía (el fomento de la competitividad internacional)... Además de todo esto, *Fe y Alegría* llama la atención con respecto al hecho de que también dentro de la sociedad los sectores marginados demandan igualmente calidad para no seguir excluidos, para que no se siga agrandando la brecha entre los que tienen y los que no tienen posibilidades. Para ello demandan una educación de calidad que dé respuesta a sus necesidades. Para *Fe y Alegría* su

misión implica calidad, como resultado del compromiso coherente con las necesidades y demandas de las personas excluidas y de sus comunidades. No se puede aceptar la calidad desde la perspectiva del mercado, porque concibe la eficiencia en términos de rentabilidad y conlleva la competitividad y la selección de los mejores, en detrimento de aquellos que ingresan en condiciones desfavorables y que terminan excluidos. *Fe y Alegría* rechaza la exclusión como criterio de excelencia.

Cuando algunas voces se alzan reclamando calidad a la educación, le piden cuentas, olvidándose de las desigualdades de origen de los educandos y de la falta de equidad del sistema educativo para con los sectores populares. *Fe y Alegría* entiende la calidad desde una perspectiva educativa vinculada con la equidad, en cuanto compensación de las disparidades originales. Educación eficaz para todos, a fin de posibilitar la inclusión social. El principio de equidad va más allá de la igualdad: exige darle más al que arranca con menos, con el fin de reparar la situación de injusticia en que se encuentra. La equidad conlleva la necesidad de practicar la discriminación positiva, es decir, privilegiar y atender mejor a los que tienen más carencias.

Sobre esta base, *Fe y Alegría* ha reflexionado sobre cómo hacer llegar esta calidad educativa a los 1,2 millones de alumnos que actualmente estudian en sus centros. La primera conclusión a que han llegado los asistentes es que este concepto de calidad debe entenderse como un objetivo común para el que se requieren procesos diferenciados, adaptados a cada entorno social concreto donde esta labor educativa se desarrolla.

En estos procesos diferenciados se identifican algunas líneas maestras.

1. Los procesos de enseñanza-aprendizaje, por los que se pretenden alcanzar los conocimientos y competencias esenciales para seguir aprendiendo de una forma personal y autónoma. Estos procesos requieren que se pueda contar con medios didácticos suficientes, la evaluación y la reflexión sobre los resultados obtenidos.

2. Los procesos de convivencia, en virtud de los cuales la persona es el centro del aprendizaje. Se persigue como prioridad la promoción de los valores humanos y la construcción de lo comunitario. La tolerancia que permite reconocer al otro, el pluralismo que lleva a respetarlo y la solidaridad que alimenta la lucha por la igualdad y la libertad de todos.

3. Finalmente, también son vitales los procesos de gestión, por los que los equipos directivos tienen que animar y acompañar a la comunidad escolar en los valores que defiende y promover la formación permanente del profesorado.

Una realidad tan diversa como la latinoamericana, donde se desarrolla la labor educativa de *Fe y Alegría,* no permite recetar una única medicina para cada contexto. Sin embargo, los asistentes al congreso sí han encontrado la forma de evaluar si sus esfuerzos han obtenido sus frutos. Si ha existido calidad educativa en nuestro trabajo –aseguran las conclusiones del congreso–, habrá calidad de vida de las comunidades en las que estamos insertos.

ST 92 (2004) 67-81

# EL VATICANO II

## 1. El Concilio Vaticano II, 40 años después

Luis González-Carvajal Santabárbara*

### La Iglesia que encontró Juan XXIII

Se suele llamar «época piana» a un período –el comprendido entre Pío IX (1846-1878) y Pío XII (1939-1958)– durante el cual la Iglesia se habría visto a sí misma como una fortaleza amenazada desde dentro y desde fuera por las fuerzas del mal, lo cual alimentó reacciones defensivas casi obsesivas y provocó un profundo aislamiento.

Naturalmente, la realidad siempre es más compleja de lo que manifiestan juicios tan sumarios. Pío XII –el predecesor inmediato de Juan XXIII– abrió no pocas puertas importantes. Recordemos, por mencionar solamente algunos ejemplos, la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943), que aprobó los métodos exegéticos del P. Lagrange y de su escuela de comienzos de siglo, considerados hasta ese momento con desconfianza; el importante magisterio político contenido en los sucesivos radiomensajes navideños; el discurso a las comadronas del 29 de octubre de 1951, en el que admitió la validez del método Ogino-Knaus para regular la natalidad. También fueron importantes algunas decisiones de carácter pastoral, como la introducción de las misas vespertinas, la mitigación hasta casi desaparecer del ayuno eucarístico, el restableci-

* Miembro del Consejo de Redacción de *Sal Terrae*. Profesor de Moral Social en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

miento –después de casi dos milenios– de la vigilia pascual, la aprobación de los institutos seculares o el reconocimiento explícito de la legitimidad de los ritos chinos, poniendo así fin a un problema que venía arrastrándose desde 1700.

Sin embargo, es igualmente innegable que el Papa Pacelli provocó profundas divisiones. Divisiones, en primer lugar, en el interior de la Iglesia. Durante el pontificado de Pío XII se manifestó en la Iglesia una lucha entre diversas corrientes aperturistas en la periferia y una postura inmovilista en el centro, apoyada claramente esta última por el Papa y las instancias romanas. Dos manifestaciones de esa lucha se dieron a propósito de los sacerdotes obreros y de la «Nouvelle Théologie».

La experiencia de los sacerdotes obreros de *La Mission de France* –iniciada en 1941 y seguida con simpatía por la opinión pública, especialmente tras la aparición del libro de G. Cesbron *Los santos van al infierno* (1952)– fue vista desde el primer momento con suma reserva por el Vaticano, y a partir de 1959 comenzaron a sucederse las medidas represivas, hasta su completa prohibición en julio de 1959 (medida esta última, por cierto, que ratificó ya Juan XXIII).

A partir de 1945, los dominicos del «Angelicum» de Roma, con Garrigou-Lagrange a la cabeza, iniciaron una cruzada contra todos los teólogos que intentaban abrir caminos nuevos. También en este caso Pío XII tomó partido en contra de las corrientes aperturistas, como puso claramente de manifiesto la encíclica *Humani generis,* publicada el 12 de agosto de 1950. La mayor parte de los teólogos relevantes fueron obligados a guardar silencio. Pensemos, por ejemplo, en los jesuitas Henri Bouillard, Jean Daniélou, Henri de Lubac, Gaston Fessard, Max Zerwick, Pierre Teilhard de Chardin y John Courtney Murray; o los dominicos Dominique-Marie Chenu e Yves-M. Congar.

Cuando el cardenal Suhard comunicó al P. Chenu que su libro *Le Saulchoir: una escuela de teología* había sido incluido en el «Índice de Libros Prohibidos», le dijo: «No se entristezca, padre; dentro de veinte años todos hablarán como usted». Efectivamente, muchos de aquellos teólogos represaliados tuvieron después un

importante protagonismo en el Concilio e incluso algunos fueron elevados más tarde al cardenalato: Daniélou en 1969, De Lubac en 1983, y Congar en 1994. Pero lo que tuvieron que sufrir seguramente es imposible de imaginar. Congar, por ejemplo, recordando que desde comienzos de 1947 hasta finales de 1956 sólo conoció una serie ininterrumpida de denuncias, advertencias, medidas restrictivas o discriminatorias e intervenciones llenas de desconfianza, comenta: «Espiritualmente, e incluso, en último término, en el plano mismo de la salud humana, sólo pude salir adelante por una total aceptación de la cruz y del anonadamiento»[1].

El pontificado de Pío XII provocó también una profunda división en el ámbito de la sociedad civil. Pensemos, por ejemplo, en los dos Decretos del Santo Oficio de 1949 declarando que quienes apoyen y propaguen el comunismo «incurren *ipso facto,* como apóstatas de la fe católica, en excomunión especialmente reservada a la Sede Apostólica»[2]. Pensando en el apoyo electoral que por aquellos años tenía el Partido Comunista en Italia, Monseñor Tardini manifestó su profunda preocupación: si la amenaza no encuentra resonancia –como efectivamente ocurrió–, «tendremos en este país siete millones de personas excomulgadas. ¡Excelente resultado!».

Divisiones, por último, entre la Iglesia Católica y las demás Iglesias cristianas. También en este caso había dentro de la Iglesia Católica profetas del ecumenismo, entre los cuales sobresalen el benedictino belga dom Lambert Beaudin, que fundó en 1926 la revista *Irenikon,* apreciada universalmente por todas las confesiones cristianas; el sacerdote francés Paul Couturier, que transformó el «Octavario de Oración por la Unidad de los Cristianos», logrando su aceptación por todas las Iglesias; o el dominico Congar, del que ya tuvimos ocasión de hablar antes. Por desgracia, a pesar de que el decreto del Santo Oficio *De motione oecumenica* (20 de diciembre de 1949) suavizó la actitud negativa ante

1. CONGAR, Yves, *Cristianos en diálogo,* Estela, Barcelona 1967, p. 48.
2. SAGRADA CONGREGACIÓN DEL SANTO OFICIO, *Decretos sobre el comunismo* (*Doctrina Pontificia,* t. 3, BAC, Madrid 1964², p. 992).

el ecumenismo de la encíclica *Mortalium animos* (6 de enero de 1928), Pío XII se mantuvo inflexible en los principios, negándose, por ejemplo, a enviar observadores a la segunda asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias (Evanston, 1954) y rechazando la invitación de la Iglesia Ortodoxa griega para participar en las ceremonias conmemorativas del diecinueve centenario de la llegada de san Pablo a ese país. Todos los pioneros del ecumenismo católico sufrieron la amargura de resultar sospechosos para las autoridades eclesiásticas.

## Un verdadero Pontífice

En cambio, su sucesor, Juan XXIII, se tomó muy en serio su misión de ser un Pontífice («pontífice», etimológicamente, es el que tiende puentes).

De hecho, la idea de convocar el Concilio surgió, fue madurando y por fin se hizo pública en unos días en los que el anciano Papa, como todos los seguidores de Jesús, sentía con mayor intensidad el dolor por una de esas divisiones que veíamos en el apartado anterior. El cardenal König ha divulgado una confidencia que le hizo Juan XXIII: la idea de convocar un concilio ecuménico comenzó a fraguarse el 18 de enero de 1959, el primer día del Octavario de Oración por la Unidad de los Cristianos; pero la realización concreta de aquella idea era algo tan remoto que, en palabras del mismo Papa, «me pareció una verdadera tentación, hasta el punto de que traté de rechazarla por todos los medios; pero, dada su persistencia, llegué al convencimiento de que se trataba de una inspiración de lo alto; convencimiento que se convirtió en certeza el último día de la semana de oración. Entonces ya no tuve la menor duda, y aquel mismo día hice el anuncio del concilio»[3].

El anuncio, realizado el 25 de enero de 1959 en la Basílica de San Pablo Extramuros, fue una sorpresa, aunque no para todos. El cardenal Suenens recuerda que el benedictino y ecumenista L.

3. KÖNIG, Franz, *Iglesia, ¿adónde vas?,* Sal Terrae, Santander1986, p. 16.

Beauduin, que había mantenido conversaciones con Roncalli cuando éste era delegado apostólico en los Balcanes, había dicho: «Si Roncalli llega a Papa, habrá un Concilio»[4].

La sorpresa se debió, en primer lugar, a que era el primer concilio convocado después de que el Vaticano I (1869-1870) definiera la infalibilidad pontificia; y esa prerrogativa había hecho pensar a muchos que el tiempo de los concilios había pasado. ¿Para qué reunir a todos los obispos del mundo, si las declaraciones del Papa hechas *ex cathedra* adquieren ahora un valor definitivo e irreformable?

Por otra parte, los concilios se convocaron siempre para rechazar una herejía, o bien para resolver un debate dogmático; y entonces no había ninguna herejía que amenazara la unidad de la Iglesia. El concilio se planteó en clave pastoral[5]: adaptar la Iglesia y su misión a las necesidades y desafíos de una época que ya no era la tridentina; cerrar esas tres brechas que había dejado abiertas Pío XII.

## Cuatro intensos otoños

Después de tres largos años de preparación, el Concilio se inauguró solemnemente el 11 de octubre de 1962.

De acuerdo con el Código de Derecho Canónico entonces vigente (1917), fueron convocados todos los obispos de la Iglesia Católica y los Superiores generales de órdenes religiosas exentas[6]. Gracias, sin duda, a los modernos medios de comunicación, solamente faltaron a la cita los que vivían en países entonces dominados por el comunismo, con la excepción de Polonia y China. En

4. SUENENS, Léon-Joseph, *Recuerdos y esperanzas,* Edicep, Valencia 2002, p. 80.
5. De hecho, el mismo Papa calificó al Concilio de «pastoral» en el discurso de apertura. Cf. JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia,* discurso en la solemne apertura del Concilio (11 de octubre de 1962), n. 14 (*Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones, Legislación posconciliar,* BAC, Madrid 1970[7], p. 1.033).
6. Canon 223 (*Código de Derecho Canónico,* BAC, Madrid 1974, p. 96).

total, participaron una media de 2.200 padres conciliares, número muy superior al de cualquier otro concilio anterior.

Fueron invitados también diversos teólogos y canonistas, aunque no tenían voto deliberativo, sino sólo consultivo; así como un elevado número de observadores (¡y observadoras!, otra novedad), entre los que destacaba un grupo de protestantes, delegados oficialmente por sus respectivas Iglesias. Fue, sin duda, uno de los aspectos más innovadores del Vaticano II. Uno de ellos, Oscar Cullmann, escribió: «La deferencia, la confianza y el tacto con que fuimos tratados fueron notables. (...) Se nos introdujo en todos los secretos, incluso en aquellos de los que la Iglesia Católica no siempre obtenía buena fama, y se nos entregaron todos los esquemas, no destinados al público, lo mismo que a los padres conciliares. Con gran libertad pudimos todos los martes expresar nuestras opiniones críticas en el Secretariado para la Unidad, y la atención que se nos prestó en las más altas instancias nos resultó sorprendente a nosotros mismos»[7].

Según la terminología oficial, el Concilio celebró cuatro «sesiones». Nosotros diríamos que celebró más bien 178 sesiones, repartidas en cuatro «períodos de sesiones» (los otoños de 1962 a 1965). Al morir Juan XXIII el 3 de junio de 1963, quedó interrumpido; pero el 27 del mismo mes, cuando sólo habían transcurrido seis días desde su elección, Pablo VI anunció su reanudación.

Era inevitable que una asamblea de 2.200 padres progresara con extremada meticulosidad y lentitud en la fijación de los textos. De hecho, al acabar la segunda sesión únicamente habían sido aprobados dos de los diecisiete documentos previstos (al final se quedaron en dieciséis): la «Constitución sobre Sagrada Liturgia» y el «Decreto sobre los Medios de Comunicación Social».

Sin embargo, tampoco era posible prolongar indefinidamente las sesiones. Los obispos se quejaban de estar cada año un trimestre entero fuera de sus diócesis. Además, resultaba caro. Sola-

7. Cit. en MADRIGAL, Santiago, *Vaticano II: Remembranza y actualización,* Sal Terrae, Santander 2002, p. 45.

mente las tribunas instaladas en la basílica de San Pedro pagaban un elevado alquiler a lo largo de todos los días del año, fuesen o no utilizadas.

## Escaramuzas entre la mayoría y la minoría

Entre los 2.200 Padres conciliares presentes como media, fue apareciendo cada vez más claramente una mayoría que se sintió unida por la voluntad de renovación.

Durante el pontificado de Pío XII se había producido en la Iglesia una concentración de poder en la Curia vaticana y un monopolio tal de la teología romana que la casi totalidad de los obispos y teólogos quedaron en situación de irrelevancia, cuando no de sospecha. Por eso, un momento crucial fue el rechazo por parte de los padres conciliares de los esquemas preparados por la Curia. «Aunque no hubiera realizado otra cosa –dice Alberigo–, bastaría esto para reconocer al Vaticano II –y a Juan XXIII– un mérito de primera importancia: la superación de una amenaza oligárquica y la restitución de la plena libertad eclesial»[8]. Lógicamente, ese rechazo provocó un resentimiento en aquellos ambientes que durante decenios habían gozado de ilimitada autoridad y habían terminado convenciéndose de tener auténtico derecho a ella.

De hecho, el cardenal Ottaviani, del Santo Oficio, y otros muchos creían que Juan XXIII llevaba a la Iglesia al desastre. Por eso, frente a la mayoría renovadora se alineó una minoría de unos 220 Padres conciliares, algunos de los cuales, sobre todo los miembros de la Curia, ejercieron una notable influencia.

Ante todo, debemos resaltar que la mayoría no aplicó el famoso «rodillo» a la minoría, como suelen hacer los partidos políticos en todos los parlamentos del mundo. Había razones eclesiológicas

8. ALBERIGO, Giuseppe, «La condición cristiana después del Vaticano II», en (Alberigo, Giuseppe – Jossua, Jean-Pierre [eds.]) *La recepción del Vaticano II,* Cristiandad, Madrid 1987, p. 26.

para ello. Nunca será legítimo aprobar un documento conciliar por la mitad más uno de los votos, porque, como dijo San Vicente de Lérins, sólo pertenece a la Tradición de la Iglesia «lo que en todas partes, siempre y por todos se ha creído» (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*)[9]. De este modo, aprovechando el interés general por lograr aprobaciones casi unánimes, la minoría logró introducir numerosas enmiendas que, si por una parte hicieron perder a muchos textos su mordiente y su «fuerza de choque», también obligaron a afinar los conceptos y taponar resquicios. En conjunto, podríamos decir que las continuas escaramuzas entre la mayoría y la minoría dieron lugar a una preciosa colaboración, como es la colaboración de la audacia con la prudencia.

Como veremos en seguida, unas escaramuzas semejantes se repitieron más tarde, terminado ya el Concilio, entre los intérpretes del mismo para determinar cuál es el sentido exacto de unas frases que frecuentemente perdieron su inicial claridad a medida que integraban más y más matizaciones.

No querría dar la impresión con esto de que los padres conciliares se dedicaron a las discusiones bizantinas. Para ver que no fue así basta repasar los temas abordados, tanto en el interior de la Iglesia como en las relaciones de ésta con las demás religiones y con el mundo circundante. De hecho, el Concilio Vaticano II despertó en todo el mundo cristiano, y mucho más allá de él, un interés por las cuestiones religiosas que no se daba desde la Reforma del siglo XVI.

Por mencionar un único ejemplo, el Concilio produjo tal impacto en el gran teólogo calvinista Karl Barth, anciano ya, que vio en él un modelo de renovación para un protestantismo anquilosado y que históricamente venía identificándose con «la reforma». ¿Qué puede suceder –se preguntaba– si nos viéramos obligados a reconocer «que Roma, sin dejar de ser Roma, simplemente nos supera un día y nos relega a la sombra en cuanto con-

9. VICENTE DE LÉRINS, *El Conmonitorio,* cap. 2, n. 5 (Apostolado Mariano, Sevilla 1990, p. 16).

cierne a la renovación de la Iglesia por la palabra y por el espíritu del evangelio?». «¡Cuando pienso en las cosas que hoy se encuentran en el primer plano de las discusiones dentro de la teología protestante: esa eterna charlatanería sobre la hermenéutica y el Jesús histórico y sobre los acontecimientos de habla...! ¡Vaya miserables problemillas que son éstos, en comparación con las grandes cosas que están tratando ahora nuestros hermanos y colegas católicos y que han encontrado su expresión más o menos fuerte en el Concilio!»[10].

## El tormentoso postconcilio

El 8 de diciembre de 1965, a las 13,10 horas, la lectura del breve papal *In Spiritu Sancto* puso fin al XXI concilio ecuménico, llamado Vaticano II. En la misa de ese día, Pablo VI consagró con una hostia hecha de trigo de la Patagonia. Levantó la excomunión lanzada por un antecesor suyo, nueve siglos atrás, contra el Patriarca Cerulario de Constantinopla. En Estambul, a la misma hora, en la catedral de Fanar, el Patriarca Atenágoras dejaba igualmente sin efecto, y echaba al olvido, la contrarréplica de condenación que uno de sus predecesores en la sede había fulminado contra Roma.

Naturalmente, también podemos decir que el 8 de diciembre de 1965, a las 13,10 horas, dio comienzo el postconcilio. «Seguid buscando, es absolutamente necesario», había dicho Pablo VI la víspera a los peritos conciliares.

En efecto, nada había concluido. Después de cada concilio es necesario que se abra un período, más o menos largo –y casi siempre tenso–, de recepción de las decisiones conciliares por el conjunto de la Iglesia. Ejemplos evidentes fueron los postconcilios de Calcedonia y Trento. Y cuando esto no ocurre, mala señal: significa que el concilio en cuestión no va a tener mucha incidencia en la vida de la Iglesia (por ejemplo, el Florentino, el Lateranense V y también el Vaticano I).

10. Véanse las referencias de estas citas en MADRIGAL, Santiago, *Vaticano II: Remembranza y actualización,* p. 173.

Aquellos años del postconcilio fueron años de ilusión con interesantísimas experiencias pastorales y de gran creatividad teológica. Pero también (es necesario decirlo) de fuertes tensiones eclesiales. «Sería extraño –había escrito Newman en 1870, después del Vaticano I– que un concilio no produjera una gran turbación»[11].

En efecto, haciendo una interpretación parcial de los documentos conciliares, algunos reclamaron una nivelación absoluta dentro del pueblo de Dios, ignorando la responsabilidad específica del ministerio ordenado; la autonomía plena de las Iglesias católicas de rito oriental; la adopción en la Iglesia de estructuras de gobierno democráticas sin ninguna limitación; una encarnación de la Iglesia en las luchas sociales que ignoraba, al menos en la práctica, las dimensiones estrictamente religiosas; etc. Otros presentaron el Concilio como producto de la aristocracia eclesial –el episcopado–, que se había preocupado de incrementar su con poder respecto al Papa y a la Curia, sin tener en cuenta que la verdadera colegialidad no está entre los obispos, sino entre todos los cristianos.

Esas posiciones extremas suscitaron a su vez otras reacciones también extremas, pero de sentido contrario. Los ejemplos podrían ser igualmente muy numerosos: El abate G. de Nantes, con su «Contre-Réforme catholique au XXe siècle», la «Liga Katholischer Traditionalisten» de E. Gerstner... El caso más famoso es, sin duda, el de Mons. Lefebvre, que a partir de 1972 fue radicalizando cada vez más su postura: el Vaticano II, al rechazar los esquemas preparatorios, ha abierto la puerta «a la tragedia más grave que jamás ha padecido la Iglesia»[12]; ha sido «el golpe magistral de Satanás, en cuanto que lleva a desobedecer, por obediencia, a la tradición»[13]; «el concilio ha permitido a los que profesan los errores y las tendencias condenadas por los Papas (...) creer legítimamente que sus doctrinas quedaban ya aprobadas». Lefebvre empe-

11. *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (ed. por Ch. St. Dessain / Th. Jornall), Oxford 1979, p. 175.
12. LEFEBVRE, Marcel, *¡Yo acuso al Concilio!,* Vassallo de Mumbert, Madrid 1978, p. 140.
13. LEFEBVRE, Marcel, *Un vescovo parla,* Milano 1975, p. 152.

zó a pedir al Papa, respetuosa pero decididamente, una corrección de los textos del Concilio a la luz de la tradición. En julio de 1976 Pablo VI tomó la decisión de suspenderle *a divinis,* y poco después el arzobispo declaraba: «Creemos poder afirmar, ateniéndonos a la crítica interna y externa del Vaticano II, que este Concilio, volviendo la espalda a la tradición y rompiendo con la Iglesia del pasado, es un concilio cismático»[14].

En los años setenta se produjeron incluso algunos «cambios de campo» significativos, como los de De Lubac, Ratzinger, Maritain, Daniélou o von Balthasar; autores todos ellos que antes del Concilio y durante su desarrollo habían luchado por la reforma. Algunos les han llamado «profetas arrepentidos». Escuchemos, por ejemplo, a uno de ellos: «El lector nos permitirá que hagamos una confidencia. En Roma, durante los años del Concilio, muchos de entre nosotros apenas podíamos comprender las reticencias de un determinado número de obispos. (...) Manifestaban su temor ante las consecuencias que podrían seguirse por razón de malas interpretaciones. ¿Estaban tan equivocados esos obispos prudentes? (...) Apenas unos días después del Concilio, las falsificaciones iban a proliferar, exhibirse, imponerse, como lo ha mostrado la realidad, incluso en la corporación de los "teólogos"»[15].

El mismo Pablo VI, un Papa que al comienzo de su ministerio se manifestó decididamente favorable a la normal conclusión de los trabajos conciliares, fue después cambiando de actitud. El 8 de diciembre de 1970, con ocasión del quinto aniversario de la conclusión del Vaticano II, Pablo VI publicó una exhortación apostólica dominada por la alarma[16]. Famosísimo fue el discurso pronunciado en junio de 1972, en el que el Papa sostuvo que el Concilio

14. Entrevista concedida a *Le Figaro* (03-08-1976).
15. DE LUBAC, Henri, *La Iglesia en la crisis actual,* Sal Terrae, Santander 1970, pp. 48-49. Otros libros significativos son los de BOUYER, Louis, *La descomposición del catolicismo,* Herder, Barcelona 1969; VON HILDEBRAND, Dietrich, *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios,* Fax, Madrid 1974[5]; MARITAIN, Jacques, *El campesino del Garona,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1967; VON BALTHASAR, Hans-Urs, *Seriedad con las cosas. Córdula, o el caso auténtico,* Sígueme, Salamanca 1968.
16. *Insegnamenti di Paolo VI,* t. 8, Città del Vaticano 1970, 1.408-1.418.

no había producido aquella primavera eclesial que se esperaba de él, debido a la intervención de Satanás; y añadió incluso que el humo de Satanás ha penetrado por alguna fisura en la Iglesia[17].

Algunos de los máximos protagonistas del Concilio, como el cardenal Suenens en 1969 y el cardenal Alfrink en 1971, afirmaron que la misma Roma estaba dando el ejemplo de una aplicación del Concilio que destruía su lógica interna[18]; tendencia que más tarde se acrecentaría durante el pontificado de Juan Pablo II.

## Hermenéutica de los textos conciliares

Como ya anticipábamos más arriba, muchos conflictos postconciliares tienen su raíz en las dificultades e incertidumbres inherentes a la interpretación de los documentos del Vaticano II. La fuente de tales conflictos está en lo que se ha llamado la «ambigüedad interna» o el «doble aspecto» de los textos conciliares. En la constitución sobre la Iglesia, por ejemplo, a la tesis del Vaticano I sobre el primado del Papa se yuxtapone ahora, sin negarla, la autoridad igualmente suprema del colegio episcopal; en el decreto sobre el ecumenismo, a la tesis de la verdad de la Iglesia católica se yuxtapone la de los elementos de verdad existentes en las otras Iglesias; etc., etc.

Es este doble aspecto de esos textos, y no sólo la persistencia de una mentalidad preconciliar, lo que está en el origen de los fuertes conflictos postconciliares. Una limitación obvia del Concilio es el hecho de no haber logrado unir en una nueva síntesis los elementos que yuxtapone (seguramente no podía hacerlo). No obstante, la yuxtaposición supone ya un progreso, porque, al aportar un complemento a las tesis anteriores, las relativiza como uni-

17. *Insegnamenti di Paolo VI,* t. 9, Città del Vaticano1971, pp. 707-708.
18. Cfr. De Broucker, J., *Le dossier Suenens. Diagnostic d'une crise,* Paris 1970; y la intervención del cardenal Bernard Alfrink en «Idoc Internazionale» 2 (1971) 20, 13-14. Véase Menozzi, Daniele, «El Anticoncilio (1966-1984)», en (Alberigo, G., – Jossua, J.-P. [eds.]) *La recepción del Vaticano II,* Cristiandad, Madrid 1987, p. 389.

laterales y señala una orientación para el desarrollo ulterior de la inteligencia de la fe.

La necesaria síntesis que el Concilio no siempre logró es el encargo que dejó a la Iglesia y a la teología; es la tarea de la *recepción,* que, sin duda, es algo muy distinto de un simple proceso pasivo[19].

Como observa Hermann J. Pottmeyer[20], se han dado dos formas de interpretación opuestas: una se apoya unilateralmente en los postulados nuevos elaborados por la mayoría; la otra se basa, de modo también unilateral, en las afirmaciones que, por inspiración de la minoría, se tomaron de aquellos primeros esquemas que reflejaban todavía la teología preconciliar. En cuanto al método, las dos formas están de acuerdo en hacer una interpretación selectiva, que, según cada posición –sea «conservadora» o «progresista»–, hace suya una sola tesis sin tener en cuenta la otra. De este modo se perpetúan las batallas conciliares entre mayoría y minoría, a las que el Concilio mismo puso fin mediante la yuxtaposición. La fidelidad al Concilio exige que se asuman las dos tesis yuxtapuestas y que, mediante una reflexión teológica profunda y una praxis eclesial renovada, se trate de armonizarlas en una síntesis que nos permita avanzar. Esa fidelidad exige también que se tenga en cuenta el peso que el Concilio mismo dio a una u otra de dichas tesis, según que fueran defendidas por la mayoría o por la minoría. Las defendidas por la minoría no representan la intención del Concilio con el mismo peso que las que obtuvieron una mayoría, en gran parte de los casos, aplastante.

Una interpretación como la aquí propugnada exige un estudio detallado de las *Acta Synodalia* (nada menos que 26 volúmenes; de hecho, 80 tomos), sin excluir los debates conciliares. Casi cada palabra de los documentos que hoy manejamos en una edición de bolsillo tiene su pequeña historia y fue elegida después de múlti-

19. Cfr. CONGAR, Yves-M., «La "réception" comme réalite ecclésiologique»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972).
20. POTTMEYER, Hermann J., «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II», en (Alberigo, G., – Jossua, J.-P. [eds.]) *La recepción del Vaticano II,* Cristiandad, Madrid 1987, pp. 49-67.

ples discusiones. Además, en la interpretación de un Concilio, las opciones abandonadas poseen, en un cierto sentido, casi tanto peso como las adoptadas. Nos indican de dónde se viene. Nos hacen ver qué caminos no se ha querido tomar y por qué.

## Mirando al futuro

Entre el 24 de noviembre y el 8 de diciembre de 1985, con motivo de cumplirse los veinte años de la clausura del Concilio Vaticano II (8 de diciembre de 1965), se celebró en Roma un Sínodo Extraordinario. Juan Pablo II lo convocó reproduciendo milimétricamente la convocatoria del Concilio por Juan XXIII. Fue el 25 de enero de 1985, en la basílica de San Pablo Extramuros, durante la clausura del Octavario de Oración por la Unidad de los Cristianos. Dado que poco antes el cardenal Ratzinger, después de afirmar que los veinte años de postconcilio «han sido decididamente desfavorables para la Iglesia católica», había defendido la necesidad de proceder a una «restauración» de la Iglesia[21], la interpretación más común fue que el Papa quería «revisar» el Concilio. Naturalmente, un Concilio ecuménico es la suprema instancia legislativa de la Iglesia y, por lo tanto, nunca podría ser corregido por un Sínodo, que es sólo un organismo consultivo del Papa; pero un proverbio alemán dice que no hay ley sin agujero para quien sabe encontrarlo.

Sin embargo, la casi totalidad de los representantes de las Iglesias de los cinco continentes expresaron con serena firmeza su disconformidad con el proyecto restaurador, sosteniendo que ni el balance de los veinte años de postconcilio es negativo ni los problemas existentes son consecuencia del Concilio. Tras la clausura del Sínodo extraordinario, el conservador periódico romano *Il Tempo* publicó una foto de las obras de restauración que se estaban realizando en la fachada de la basílica de San Pedro. El «pie» de la foto decía: «Las únicas "restauraciones" en curso en el Vati-

21. RATZINGER, Joseph, *Informe sobre la fe,* BAC, Madrid 1985, pp. 35 y 44.

cano, como se puede ver en esta fotografía, son las que se están realizando en la fachada de la basílica de San Pedro»[22].

En el Documento Final del Sínodo se dice: «Aunque desde el Concilio se han producido frutos muy grandes, reconocemos con mucha sinceridad los defectos y dificultades en la recepción del Concilio. (...) Sin embargo, no puede en modo alguno afirmarse que todas las cosas que han sucedido después del Concilio hayan ocurrido también a causa del Concilio. (...) Estos y otros defectos muestran que se necesita todavía una recepción más profunda del Concilio. Ella exige cuatro pasos sucesivos: conocer el Concilio más amplia y profundamente, asimilarlo internamente, afirmarlo con amor, llevarlo a la vida»[23].

El Consejo de Redacción de SAL TERRAE intenta contribuir a esa tarea con la serie de artículos que iniciamos en este número de enero de 2004.

22. Cit. en PIQUER QUINTANA, Jordi, «Crónica de quince días conciliares», en (VV.AA.) *La imposible restauración,* PPC, Madrid 1986, p. 89, n. 11.
23. *Documento Final,* I, 3 y 5 (*El Vaticano II, don de Dios. Los documentos del Sínodo extraordinario de 1985,* PPC, Madrid 1986, pp. 68-70).

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

No siempre es fácil afrontar las necesidades espirituales y religiosas de las personas mayores. Sin embargo, en los ámbitos en que se habla de cuidados integrales, como pueden serlo el ámbito de la salud y el de los servicios sociales, se pretende incorporar la dimensión espiritual como una más a tener en cuenta para acompañar a las personas mayores en los diferentes programas existentes para ellos.

Uno de los ámbitos específicos en que se quiere prestar una asistencia integral a los mayores es el de las *Residencias de mayores,* donde los profesionales se esmeran en prestar cuidados globales (físicos, emocionales, psicológicos, espirituales...). Este «cuaderno» sale al paso de la necesidad que sienten los agentes de pastoral de dichas Residencias de un referente que les ayude a programar el servicio de asistencia espiritual y religiosa con rigor, creatividad y competencia.

**136 págs.** **P.V.P. (IVA incl.): 6,50 €**

ST 92 (2004) 83-95

# LOS LIBROS

## Recensiones

ASOCIACIÓN DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS DEL TERCER MUNDO (ASETT), *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación,* Verbo Divino, Quito 2003, 188 pp.

Éste es el primer libro de la colección «Tiempo Axial», que toma su nombre de ese otro que K. Jaspers consideró «tiempo-eje», aquel en el que se transformó la conciencia religiosa de la humanidad. Los autores de este libro creen descubrir también en el tiempo presente una metamorfosis por la que lo religioso adquiere formas nuevas a partir de la vivencia enriquecedora del pluralismo religioso y la emergencia de nuevos sujetos teológicos (indígenas, afroamericanos, mujeres...) que elaboran su reflexión desde sus identidades, tanto tiempo oprimidas, y sus experiencias de liberación. Estemos en tiempos de mutación o no, lo cierto es que esos dos factores citados hacen que hoy la teología «se mueva», y este libro pretende acoger e impulsar hacia adelante ese movimiento.

Publicado y elaborado por la Comisión Latinoamericana de la Asociación de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, busca poner en diálogo la Teología de la Liberación (que ha mantenido una visión «inclusivista» de la relación del cristianismo con otras religiones) con la Teología del Pluralismo Religioso. Los presupuestos de este diálogo son los siguientes: en primer lugar, el reconocimiento que hace la TL de la diversidad de religiones como valor en sí mismo, el «otro» como alguien con quien se está llamado a entrar en una relación horizontal y mutuamente enriquecedora. En segundo lugar, la constatación de que en el mundo globalizado «la liberación ya no es latinoamericana ni africana ni asiática, sino ecuménica, macroecuménica y mundial. Y un movimiento de liberación mundial necesita un diálogo y una teología interreligiosa liberadora también mundial».

El libro forma parte de un programa más amplio que la ASETT abordará en sucesivas publicaciones y que pretende llegar a elaborar no sólo una «teología de la liberación desde el presupuesto pluralista» o una «teología cristiana del

pluralismo religioso», sino una «teología interreligiosa del pluralismo religioso». Como señalan en la introducción, este primer volumen trata sólo de levantar las preguntas y explicitar los desafíos que la realidad del pluralismo lanza a la TL a través de artículos de diferentes autores. Estos están articulados según la metodología, tan del gusto latinoamericano, del «ver-juzgar-actuar».

En la primera parte («ver»), Franz Damen presenta los datos fundamentales del pluralismo religioso en el mundo, y concretamente en América Latina. Un dato nos pone ante el primer desafío: al comienzo del siglo XXI dos terceras partes de los cristianos viven en países del Tercer Mundo. El cristianismo se ha convertido, de religión de los ricos blancos, en religión de los pobres no blancos... que además conviven y comparten matriz cultural con religiones no cristianas.

En América Latina, esto ha dado lugar a pertenencias múltiples, a religiones que conviven sin conflicto en personas vinculadas simultáneamente al cristianismo y a religiones indígenas o afroamericanas. Esta realidad es analizada en el «juzgar»: *D. Irarrázabal* y *A. Aparecido da Silva* proponen una concepción dinámica y positiva del «sincretismo» como una verdadera asunción del cristianismo desde las religiones propias, haciéndole tomar unas formas radicalmente nuevas. *L. Tomita* presenta la vivencia del pluralismo religioso desde la teología feminista, para la que diversidad, pluralidad, reciprocidad y nueva experiencia de Dios son categorías fundamentales. Estos tres artículos son, quizá, los que más desafían y «descolocan», en primer lugar al lector de este contexto cultural, y después a la misma teología cristiana, pues reflejan experiencias complejas y en las que funciona una lógica distinta, pero que no se pueden obviar sin riesgo de quedarse en razonamientos que no tengan nada que ver con la realidad. Un cristianismo multicultural es algo mucho más difícil de lo que parece. La historia de opresión cultural y religiosa, occidental y cristiana, sobre los pueblos y religiones autóctonas se hace presente también en estos artículos y lanza el desafío del respeto a la alteridad.

*P. Knitter* aborda en el «actuar» las aportaciones de la Teología de la Liberación a la Teología del Pluralismo, y *F. Texeira* recorre el camino inverso: el desafío del pluralismo religioso a la Teología Latinoamericana. Dos buenos artículos en los que se dan cita todos los conflictos que plantea hoy a la teología católica la opción por el modelo pluralista y se apuntan intentos interesantes de solución: Reinocentrismo y Soteriocentrismo, en vez de Cristocentrismo, como punto de partida para un diálogo y una praxis liberadora interreligiosos. Su reflexión se nutre en buena parte de las aportaciones de los teólogos asiáticos. Recogen este itinerario un artículo de *J.M. Vigil* sobre la emergente «Espiritualidad del pluralismo religioso» y otro de *M. Barros* que señala el pluralismo cultural y religioso como eje de la TL.

Como señala P. Knitter al comienzo de su capítulo: «Entre los muchos signos de los tiempos que retan hoy a las religiones, hay dos

que plantean a los cristianos exigencias particularmente urgentes: la experiencia de los muchos pobres y la experiencia de las muchas religiones». Este libro pone en diálogo las teologías que hoy están pensando la experiencia y la praxis cristianas desde dos de las realidades más cuestionadoras. Nuestro contexto cultural, religioso y teológico parece no estar demasiado urgido por ellas. Se le plantean otros retos, otras preguntas al parecer más inmediatas. Por ello será bueno acercarnos a este libro si deseamos asomarnos a otras búsquedas que siguen hoy la pista del Reino. El prólogo de *Pedro Casaldáliga,* tocando el corazón con el grito en defensa de la vida, nos invitará a empezar a leer.

**Ana Isabel González**

FLORISTÁN, Casiano, *Convicciones y recuerdos,* San Pablo, Madrid 2003, 232 pp.

Casiano Floristán es un autor que no necesita presentación para quienes conocen la teología pastoral y litúrgica. Su ingente labor en este campo le convierte en una referencia obligada a la hora de reflexionar sobre cualquier tema de pastoral. Al igual que cuando se lee cualquiera de sus numerosos libros o artículos, se nota que sus reflexiones teológicas aúnan saber y experiencia, como ocurre con esta autobiografía, que nos muestra a un hombre «navarro de fe como una roca» y siempre muy sensible a las circunstancias que le han ido ocurriendo a lo largo de su vida.

Es un libro que, como el propio Autor reconoce, no consiste estrictamente en unas memorias o una autobiografía, sino en recorrer el pasado como si de un viaje se tratara; eso sí, el recorrido que desarrolla resulta muy ameno, lleno de experiencias y sucesos que sabe contar con sentido del humor. Si tomamos como referencia lo que en el prólogo indica *Alberto Iniesta* sobre lo que se le puede pedir a la vocación del teólogo (como que ejerza su ministerio «teniendo en cuenta el bien común, con prudencia y pedagogía, ayudando en la actualización o inculturación de la fe, según los casos; sintonizando con los signos de los tiempos y aplicando los principios cristianos a los problemas humanos del tiempo y las circunstancias; oteando el horizonte y el futuro en marcha hacia la utopía del Reino de Dios...»), podemos afirmar, tras la lectura del libro, que Casiano Floristán ha desarrollado de forma creativa y vigorosa esta vocación, estando siempre del lado de los pobres y débiles, desarrollando una espiritualidad con los pies en el suelo, una liturgia que integra nuestras circunstancias y una pastoral actualizada con nuestro tiempo.

Este viaje a las memorias de su vida nos lo divide en cuatro partes. En la primera nos acerca al contexto histórico, donde destacan la guerra civil y el Vaticano II. En un segundo bloque nos relata los paisajes que le han influido, llevándonos desde su tierra natal hasta Vallecas, pasando por Alemania,

EE.UU, Cuba, etc. En el tercero nos habla de grandes testigos y testimonios que ha conocido en primera persona y que han representado mucho para su quehacer teológico y su fe. Por último, nos cuenta una serie de costumbres que tanto expresan las vivencias de las gentes y su relación con le fe cristiana.

**Juan Pedro Alcaraz**

BASADONNA, Giorgio, *Fiarse de Dios. ¿Vale la pena?,* Colectivo «Tajo», Paulinas, Madrid 2003, 144 pp.

La pregunta sobre «Dios» inquietó no sólo a nuestros antepasados sino que se hace actual cada vez que cada uno/a de nosotros se dirige a Él.

Giorgio Basadonna plantea todos los posibles interrogantes que suscita hoy la relación de Dios con el hombre, con una mirada principal al colectivo de los jóvenes creyentes ( sin exclusión de otros lectores). De ahí que el libro tenga un talante joven no sólo en su presentación, ágil y motivadora, sino desde un contenido que, aunque exigente por lo que suponen sus planteamientos, es básico y fundamental en cuanto que pretende servir de base y fundamento.

En él, el/la joven o los grupos de jóvenes encontrarán planteamientos teóricos que les ayudarán en la formación y crecimiento de su fe, unidos a otros que con el título de «Notas personales» y «Sugerencias» –expuestos tras cada capítulo– les invitan a analizar la realidad, rezarla, pararse, interiorizar...

En su conjunto, queda estructurado en cuatro capítulos, precedidos de una lámina como guía gráfica de su contenido:

*1.- El hombre a la búsqueda de Dios.* El hombre, concernido ante un sentido que va más allá de sí mismo, vive en búsqueda de Dios. Sólo que a veces acoplamos a Dios al interior de nuestras necesidades. De esta manera, el Autor presenta el «Dios del sentimiento» (o dios del corazón), el «Dios inútil» (o dios-yo, dios-servidor, «dios-mudo»...), hasta llegar al «Dios de la fe» y confirmar la autenticidad de la búsqueda en una dimensión que pide ser expresada también comunitariamente.

*2.- Dios a la búsqueda del hombre.* El asombro no está en la búsqueda, sino en el sentirnos encontrados previamente. Nuestra religión, nuestra fe, es la historia de un encuentro. Hay que romper los miedos y aventurarse en el seguimiento del Jesús viviente.

*3.- Por qué y cómo ser practicantes.* De manera más breve que las anteriores, el Autor vuelve a subrayar aquí la vivencia de la fe en la Iglesia y el sentido de ser practicantes desde los Sacramentos, la lectura de la Biblia, la oración y el sentido de fraternidad.

*4.- Encuentro.* Como conclusión expone una plegaria-oración invitando a abrir nuestra puerta a Dios.

En el libro encontramos, pues, una profunda llamada a «fiarse de

Dios», con la certeza de que no supone una renuncia a uno/a mismo/a, sino más bien un redescubrimiento de una verdad más completa y más válida. Ahí reside el desafío de la fe. Sin duda, vale la pena.

**Estrella M. Merchán**

## PIKAZA Xavier, *Dios es Palabra. Teodicea cristiana,* Sal Terrae, Santander 2003, 392 pp.

Este libro de Xavier Pikaza constituye, para los que se preguntan por Dios, un paso adelantado de sumo interés. A ello contribuye la enorme erudición del Autor, que hace del dominio de diversas fuentes (tradición bíblica, filosófica, histórica y religiosa), junto con su mente abierta y sintetizadora, una gran obra. El Autor ofrece una serie de reflexiones que nos permiten esclarecer o, por lo menos, acercarnos al misterio básico del cristianismo, a saber, que «Dios llama y dialoga con los hombres, caminando en ellos y con ellos en un proceso fascinante y doloroso que llamamos historia».

En esta obra se aúnan las claves que viene desarrollando en anteriores libros de diversa temática; por eso, quizá, esta última resulta fruto de una gran madurez no sólo intelectual, sino experiencial, puesto que, como él mismo dice, «las cosas de Dios son inescrutables, de manera que no pueden resolverse ni por razón ni por dictado». Las claves bajo las que desarrolla el concepto de religión son libertad y amor, comunicación e historia.

El término «Palabra» con que designa a Dios es elegido por Pikaza porque así recoge un tema central de la Biblia (Dios es Palabra), de la filosofía griega (Logos), y que sigue siendo fundamental en nuestro tiempo, entendido en clave de diálogo, información o mercado de comunicación.

En el prólogo encontramos lo que para X. Pikaza representa esta obra: «Debo indicar que he querido escribir un libro de tesis, para mostrar que la naturaleza y la historia son, en el fondo, una palabra en la que Dios se dice, y nos hace capaces de decirnos, de forma amorosa, amenazada, audaz, gozosa y llena de dolores. Es más, yo pienso que Dios ha querido arriesgarse al decir su verdad en nuestra vida, dejando que nosotros le digamos (nos digamos) en una historia que podríamos centrar entre el Cantar de los Cantares (¡todo es amor!) y el Apocalipsis (¡bodas al fin sobre la muerte!)» (p. 12).

Esta historia la cuenta a lo largo de siete capítulos compuestos de manera armónica: el primero («En el principio era Dios») sirve de introducción, presentando las categorías básicas de la teodicea. El segundo («Yahvé, Dios de Israel») y el tercero («Jesús, Palabra de Dios») constituyen una teodicea bíblica. Los capítulos quinto («Dios, Palabra de razón») y sexto («Silencio de Dios») elaboran una teodicea histórico-filosófica en diálogo con la Ilustración. En el centro está el capítulo cuarto («Dios, Palabra disputada»), que trata de

los orígenes y riesgos de la teodicea más antigua de la Iglesia. Por último, el capítulo séptimo («Palabra de hombre, lenguaje de Dios»), a modo de conclusión, nos ofrece cinco huellas o signos de Dios que representan las claves con las que Pikaza nos acerca al misterio de Dios: mundo, libertad, gracia, comunión, historia.

Tratándose de un libro de «Teodicea», debemos decir que no se plantean todos los espinosos problemas teológicos y filosóficos que pueden surgir ante el problema del mal, pero sí va enhebrando una fascinante serie de cuestiones que, en diálogo continuo con otras religiones y con el pensamiento occidental a lo largo de la historia, nos permiten acercarnos y disfrutar con la pregunta por Dios.

**Juan Pedro Alcaraz**

## BORSATO, Battista, *Imaginar el matrimonio,* Sal Terrae, Santander 2003, 176 pp.

Con un título tan sugerente como el que el Autor da a su libro, no podemos dejar de encontrar ideas, propuestas y sugerencias imaginativas sobre el sacramento del matrimonio, que, como dice en su prólogo, «ha ocupado buena parte de mi atención y mi reflexión» en su vocación sacerdotal. Sorprende que sea un sacerdote el que se atreva a hablar sobre el matrimonio; hay que ir avanzando en la lectura para comprender que el punto de partida y el de llegada de estas reflexiones es la íntima relación que liga a la comunidad esponsal con la comunidad eclesial, de la que el Autor habla con gran conocimiento: «La Iglesia nunca llegará a ser Iglesia si no es una comunidad nupcial en que las personas priman sobre las funciones, la comunión sobre la organización, la tensión hacia el futuro sobre la mirada al pasado».

El libro consta de doce capítulos donde se abordan cuestiones fundamentales sobre el matrimonio: para qué casarse; qué añade al amor el matrimonio por la Iglesia; el compromiso de la pareja en el mundo; la comunicación entre los esposos... Encontramos algunas aportaciones «imaginativas» y frescas como las que, en el capítulo dedicado a la figura de Jesús, relacionan los acontecimientos más significativos de su vida con características del amor: la encarnación como gratuidad, el anuncio del Reino como liberación, la muerte como centralidad del otro y la resurrección como regalo. Otro de los capítulos se dedica a la naturaleza esponsal de los sacramentos, donde las reflexiones sobre cada uno de los distintos sacramentos destacan el papel que la comunidad esponsal tiene en la comunidad eclesial, de la que han de ser germen de esperanza, de comunicación, perdón, aceptación y encuentro.

Los capítulos abordan temas variados: el compromiso en el mundo, la comunicación, la relación con los hijos, la promoción de la mujer, la crisis en la pareja... Las reflexiones se fundamentan en la sociología y en la antropología del momento, sin abandonar las referencias a la tradición bíblica y ecle-

sial. En temas que pueden ser fuente de conflicto como, por ejemplo, la sexualidad o el papel de la mujer, el Autor se decanta por una postura abierta, a favor de la dignidad del ser humano dentro de la pareja, que «será lo que debe ser cuando esté formada por dos personas que piensan juntas, que se aman, que se ponen al mismo nivel frente a las responsabilidades».

Encontramos en uno de los capítulos unas palabras que muestran la frescura, novedad y modernidad que el Autor ha querido dar al libro y que expresan muy bien el sentido profundo del matrimonio como descubrimiento y acogida del otro: «cuando se ama a la persona, se la ama tal como es, en su diversidad y diferencia, aceptando y acogiendo todos sus defectos. Jesús amó así a las personas».

Battista Borsato se descubre como un hombre de su tiempo, que intuye que «en la nueva etapa de Iglesia-comunión, en la que vuelve a destacar el valor de los ministerios laicales (...) la relación matrimonial es un paradigma de las relaciones que deberían reinar dentro de la Iglesia para que ésta pueda ser comunidad: lo será el día en que sepa centrar su atención en la comunidad esponsal y familiar». Insiste el Autor en relacionar el paradigma matrimonial con el eclesial-comunitario.

Los lectores y lectoras de este libro pueden ser muchos y variados: jóvenes que se preparan para celebrar su matrimonio, animadores de cursillos prematrimoniales, sacerdotes que quieren profundizar en el significado del matrimonio, parejas que desean revisar su proyecto de vida en común... El lenguaje es sencillo, con numerosas referencias a la Escritura y a la vida de Jesús, atento a la visión antropológica de nuestra sociedad y con una buena estructura de capítulos y epígrafes que facilita la localización de los temas de mayor interés. Un libro entretenido, sugerente, con algo de imaginación y mucho de matrimonio.

**Cristina Plaza**

PRONZATO, Alessandro, *Las parábolas de Jesús. I: Mateo y Marcos,* Sígueme, Salamanca 2003, 308 pp; *Las parábolas de Jesús. II: Lucas,* Sígueme, Salamanca 2003, 350 pp.

Las parábolas evangélicas aparecen cada vez con más fuerza como uno de los mejores caminos de que disponemos para adentrarnos en la sabiduría del Evangelio. Tienen el poder de situarnos ante una decisión que nos obliga a cambiar de rumbo en el pensar y en el actuar y de conmocionar posturas y valores que considerábamos definitivamente establecidos. En ellas no encontramos los atributos clásicos de Dios (inmutabilidad, omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia...), sino que descubrimos a un Dios que se coloca en medio de la vida cotidiana de hombres y mujeres y se presenta «como uno de tantos».

Estos dos libros de Alessandro Pronzato representan una magnífica ocasión para aproximarnos a las

parábolas de una manera a la vez rigurosa y sugerente.

En el prólogo que introduce ambos tomos, pone en guardia al lector acerca de los riesgos que entraña la lectura del material parabólico: un riesgo de banalización al considerarlas como fábulas distensivas, como «simpáticos intermedios insertados en un discurso», olvidando lo que hay en ellas de llamada apremiante e ineludible y de las inquietantes señales de alarma que emiten para llamar con urgencia a la responsabilidad.

Otro de los peligros es la complicación de algunos itinerarios de aproximación a ellas que resultan intransitables, farragosos y sofisticados.

El intento del Autor, ampliamente conseguido en los dos volúmenes de su obra, es «examinar atentamente los huesos descarnados que han salido de los laboratorios exegéticos mejor equipados», pero revestirlos de carne. Comienza recordando las características peculiares de las parábolas evangélicas: concreción, desproporción, referencia, ambigüedad, invitación a pensar y a actuar. Su punto de partida es el hombre en su mundo familiar: es ahí donde Jesús lo toma para conducirlo a otra parte, para decirle algo distinto a través del lenguaje de las cosas simples que tiene ante los ojos.

El camino que elige es el de llegar al fondo de cada parábola situándola en su contexto, localizando su punto focal y tratando de descubrir su enseñanza fundamental. Y, después, recorrer de nuevo el camino, examinando uno por uno cada elemento del cuadro, no solo en función del diseño general, sino también en relación con el significado de los detalles. Después de presentar diferentes posturas exegéticas, el Autor aporta su personal propuesta.

Al terminar el análisis de cada parábola, ofrece dos nuevos caminos de relectura que son una de las mejores aportaciones de su obra: *Provocaciones,* que presentan la parábola desde claves de actualidad, y *Pistas para la búsqueda,* una rica antología de textos breves que recogen las aportaciones más significativas de la exégesis moderna y de diferentes escritores de todos los tiempos. En ambos apartados destaca la habilidad para implicar al lector y ayudarle a «reconocerse» en ella.

Este comentario consigue evitar tanto la excesiva simplificación como la complicación técnica y devuelve a las parábolas su sabor, color y calor originarios, pero también su carga provocadora. Estudia con agudeza su sentido fundamental, reconstruye su historia, las inserta en su contexto, pero sin renunciar al uso de la fantasía, de tal forma que la palabra cala en la realidad de hoy y en las situaciones concretas del hombre de nuestro tiempo. Distingue a los destinatarios inmediatos, pero sin olvidarse de los blancos más lejanos, es decir, cada uno de nosotros.

Merece la pena destacar también el cuidadísimo diseño de cubierta, uno de los más logrados estéticamente de la colección. Enhorabuena al diseñador, Christian Hugo Martín.

**Dolores Aleixandre**

SOCCI, Antonio, *Los nuevos perseguidos. Investigación sobre la intolerancia anticristiana en el nuevo siglo del martirio,* Encuentro Ediciones, Madrid, 2003, 128 pp.

La estructuración del momento histórico que vive el mundo contemporáneo ha llevado al encuentro y descubrimiento casi obligado de visiones de la vida y de la fe totalmente distintas. Mucho de ese encuentro se ha dado en claves de conflicto a veces inconciliables. Se hace necesario tender puentes para el diálogo y la apertura. Pero en algunos sectores de la sociedad estas circunstancias tienden a crear defensas, a provocar un encerramiento autosatisfecho y a radicalizar posturas.

La fe cristiana puede causar malestar a ciertos regímenes totalitarios y plantear cuestionamientos a sociedades fuertemente secularizadas que intentan ignorarla. Sin duda alguna, este planteamiento merece ser pensado e interpretado en su contexto histórico y con las consecuencias que esa realidad pueda acarrear. Pero el presente libro de Socci, que quiere hablar de este problema, adolece de una utilización sesgada y poco responsable de informes para proponer el siglo XX como una vorágine de crímenes y atropellos de seres humanos por la única causa de la vivencia de la fe cristiana.

La investigación de datos y testimonios de cristianos perseguidos, humillados y asesinados, provenientes de muy pocas fuentes, con selección intencionada de estilos escabrosos, permite crear un cuadro apocalíptico en el que la fe en Cristo está intentando ser destruida por una maquinación planeada y sistemática. Y, con ella, la civilización occidental y los supuestos avances del modo de vida liberal. Llega a ser demonizado cualquier tipo de vida distinta del modelo occidental. Incluso el fantasma del antiguo socialismo (y nuevo, cuando no ha sido eliminado aún) asusta; mientras que se defiende de manera sutil pero abierta a representantes de otros intereses. La historia del dolor, la exclusión y la injusticia del siglo XX, relatadas por la voz rancia de la apologética más integrista, se presenta como una persecución del cristianismo por sus tradicionales enemigos.

Sin llegar a negar la situación de muerte que sufren millones de personas que no pueden vivir su fe, ¿debemos llegar a una nueva cruzada que una a Occidente contra el Islam? La inmigración de tradiciones religiosas diferentes y la introducción de nuevas costumbres ¿permite hablar de estados «católicos» que necesitan defender su tradición cristiana? La indiferencia de Occidente con respecto a situaciones humanamente deplorables ¿sólo tiene que ver con el cristianismo? Son algunas de las preguntas que no se responden en este estudio de Socci o que son contestadas violentamente.

**Germán Maldonado**

MARDONES, José María, *La indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?,* HOAC, Madrid, 2003, 174 pp.

Como no podía ser de otro modo en un libro editado por la HOAC, sus tres partes se corresponden con los tres momentos de «ver - juzgar - actuar».

En la primera parte («ver») analiza el continuo descenso de las creencias y, sobre todo, de la práctica religiosa en España a lo largo de las últimas décadas (cap. 1), prestando una atención particular a los jóvenes (cap. 2) y al llamativo desinterés por las cuestiones religiosas que encontramos en la cultura laica, apenas atenuado por algunos autores como Eugenio Trías o José Antonio Marina (cap. 3). Todos los datos llevan a pensar que «España no camina hacia un catolicismo más asentado, sino hacia su debilitamiento creciente. (...) Nos encontramos ante el dato innegable de un aumento de la indiferencia. El futuro previsible no será más religioso, sino menos» (p. 44).

En la segunda parte («juzgar») sostiene que, si la indiferencia ha aparecido con la modernidad, es en ésta donde debemos encontrar sus raíces. La noción de un Dios Creador, no identificable con nada de este mundo, ha propiciado la desacralización característica de los tiempos modernos; pero es obvio que ese Dios Trascendente se vuelve de alguna manera menos perceptible. La visión de la realidad predominante en el mundo occidental es la llamada funcional e incluso instrumental: todo queda convertido en instrumento para algo; y salta a la vista que quien establece únicamente relaciones funcionales con la realidad, ni necesita ni puede percibir a Dios. La actitud más acorde con esa sensibilidad es la indiferencia religiosa. Sin embargo, la complejidad del ser humano, siempre necesitado de sentido, lleva en este tiempo de prácticas instrumentales al sorprendente espectáculo de investigadores del más alto nivel entregados a prácticas esotéricas.

La tercera parte («actuar») se basa en la convicción de que el intento moderno de asentarse en la mera inmanencia –que no está exento de creatividad–, si bien puede conducir hacia la indiferencia religiosa, también puede ser un estímulo para revitalizar una religiosidad cristiana encarnada, una espiritualidad de ojos abiertos. En esta tercera parte resuena la consigna nietzscheana de fidelidad a la tierra, y la no tan nietzscheana solidaridad con los excluidos. Como dice el Autor, si no tenemos un diseño detallado del futuro, al menos llevemos brújula.

En algunos momentos (sobre todo al final) el libro puede resultar un poco reiterativo, pero es indudable que Mardones es hombre de múltiples lecturas que sabe pensar y sistematizar lo que lee. Al pasar la última página pensamos que mereció la pena el tiempo que hemos pasado a su lado.

**Luis González-Carvajal**

## CROWLEY, P.G., *En lugares sin cuento. El dogma en una Iglesia pluralista,* Sal Terrae, Santander 2003, 200 pp.

Paul G. Crowley. SJ, profesor de Ciencias de la Religión en la Universidad californiana de Santa Clara, afronta en este libro el difícil reto de revisar la función y el sentido del dogma en la Iglesia. Sin prescindir de su valor como instrumento de unidad, el Autor trata de abrir nuevas perspectivas que posibiliten la convivencia entre el dogma como factor necesario de unidad eclesial y los universos culturales marcadamente heterogéneos en los que la fe debe encarnarse y, por tanto, ser inculturada.

A pesar de las consecuencias para el diálogo ecuménico que un tema de estas características conlleva, no ha sido la intención principal de Crowley detenerse en ese aspecto tan importante y actual. Su objetivo ha estado más centrado en el análisis del dogma en el seno de la Iglesia católica de Roma para ver cómo pueden abrirse horizontes en el ejercicio de su función «centralizadora».

El libro está estructurado en torno a cuatro capítulos y una conclusión a través de los cuales mostrará cómo es posible, sin dejar de ser fiel a la Tradición, la existencia del dogma con la aceptación de un cierto pluralismo cultural y teológico. Por este motivo arranca el capítulo primero con el objetivo de clarificar el significado del término «dogma» asumiendo, por una parte, su carácter polivalente y polisémico y, por otra, los innegables condicionamientos históricos a que se ve sometido. En este sentido, y en palabras del propio Autor, «el dogma es signo del carácter histórico de la propia fe». Sin embargo, a la Iglesia no le resulta nada fácil asumir el pluralismo y conjugarlo con la comunión en torno al núcleo esencial de la fe. Suele caer antes bajo sospecha la pluralidad que la unidad, aunque esta última desemboque, en algunos momentos, en uniformidad.

Con un tono equilibrado y un lenguaje asequible continúa Crowley su reflexión en el segundo capítulo, dándole todo el protagonismo a la figura del insigne cardenal John H. Newman, quien –tomando como punto de partida el legado de Vicente de Lerins– dedicó una parte importante de su vida a reflexionar sobre el dogma como expresión de una unidad de consenso, así como a subrayar un modelo de transmisión de la fe según el cual la verdad de la revelación se salvaguarda precisamente en el hecho de comunicarse a través de diferentes expresiones dogmáticas. Newman defiende que la doctrina es mucho más que la enseñanza autoritativa, pues incluye también toda la praxis eclesial que se despliega en la historia. No hay que olvidar que la tradición apostólica ha sido entregada al conjunto de la Iglesia en diferentes momentos y épocas. De hecho, la fe viva es transmitida gracias al *sensus fidei* compartido por todos los fieles. Por lo tanto, el dogma tiene un desarrollo, pues, al igual que la vida de fe, se produce en la historia.

Karl Rahner se convertirá en el siguiente aliado del Autor para continuar ahondando en el binomio unidad-pluralidad como consustancial a la realidad del dogma. El capítulo tercero entresaca las aportaciones del gran teólogo alemán que renovó y alumbró algunos de los temas más importantes del Concilio Vaticano II. Sin perder la estela de Newman, Rahner se propone llegar al corazón del dogma y señala que lo fundamental está en su carácter de símbolo transmisor de la continua y permanente autocomunicación de Dios a la Iglesia en su conjunto y que la conduce hacia la unidad. Existe un diálogo permanente de fe cuyo punto de partida es la apropiación de la revelación (en la que el dogma cumple su misión unificadora) a través de la escucha de la Palabra y la confrontación con los continuos interrogantes propios de cada tiempo.

El cuarto capítulo supone un cambio de perspectiva desde donde mirar el dogma. Ahora el interés pasa de lo que es transmitido (*revelatum*), que es fuente de consenso eclesial, al medio y el proceso de apropiación de la vida de la fe, es decir, a la tradición. Se trataría de comprender el dogma dentro del marco de la hermenéutica. Hans-Georg Gadamer, a través de la noción de «clásico», le ofrece al Autor la posibilidad de abrir un nuevo horizonte para entender esta realidad tan singular como controvertida e imprescindible. «Conceptualizar la función del dogma como la de un "clásico" permite atribuir al dogma un papel normativo, a la vez que flexible, en la vida de fe» (p. 166). Un clásico es portador de una historia interpretativa de carácter normativo para un grupo y, al mismo tiempo, está sujeto a la incesante interpretación propia de cada época y lugar.

Como bien señala Crowley en las conclusiones del libro, su propuesta de revisión del papel del dogma en la vida de la Iglesia apunta a una recuperación del sentido que éste tiene de consenso de fe, no tanto a partir de la adhesión universal a las enseñanzas de Roma, sino más bien desde la comunión de las diversas Iglesias particulares en la fe. Sea bienvenido este ejemplo de trabajo bien pensado, mejor estructurado, de tono conciliador y hecho con espíritu animosamente renovador.

**Mª Dolores L. Guzmán**

## DE FIORES, Stefano, *¿Quién es María? Las preguntas que se hace la gente,* Ciudad Nueva, Madrid 2003, 126 pp.

No es infrecuente que, cuando alguien se especializa en una materia, resulte poco capaz de transmitir sus conocimientos de manera asequible a los no especialistas en la misma. Es grato comprobar que no sucede así con este libro, en el que Stefano de Fiores sale al paso de una serie de interrogantes que sobre María, la Madre de Jesús, se plantean muchas mujeres y hombres de hoy. El libro articula las respuestas a dichas cuestiones en tres partes (la fe, las apariciones, el culto) en

función del interés que el Autor ha percibido en quienes formulan las preguntas.

Hace la primera parte un recorrido por los diferentes dogmas marianos a partir de la evolución, que se percibe ya en los evangelios, relativa al creciente interés por la Madre del Salvador de la primitiva comunidad cristiana. Se alude al origen de los dogmas, a su fundamentación bíblica más o menos directa, y se pone de manifiesto que su sentido auténtico está en función del misterio Trinitario y el misterio de la Encarnación del Verbo.

La segunda parte trata el tema de las apariciones, ante cuyo interés Stefano de Fiores no deja de mostrar una gran sorpresa. Destaca con respecto a ellas:

– La prudencia de la Iglesia en cuanto al reconocimiento de las mismas como hechos sobrenaturales.

– La necesidad de situarlas en la perspectiva adecuada, es decir, en las coordenadas cristológica, mariológica, eclesial y antropológica, por ser ellas las que arrojan luz sobre el fenómeno.

– La posibilidad de interpretarlas como signo de que el Dios de la Alianza continúa dialogando con el hombre.

El Autor invita a adoptar una actitud humilde capaz de aceptar la irrupción de lo sobrenatural en la historia, pero sin perder de vista que lo fundamental a la fe es el testimonio personal y no el milagro exterior.

La tercera parte se ocupa del culto a la Virgen, que se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia, pues ya el evangelio de Lucas proporciona indicios de un culto incipiente. Progresivamente, a lo largo de la historia, van apareciendo oraciones e invocaciones a María, así como celebraciones en su honor; también aparecen diversas devociones. En la actualidad se destaca la importancia de situar el culto a María en el contexto de la celebración del año litúrgico, siendo el tiempo de Adviento el que la Iglesia considera como el más idóneo. No significa esto, sin embargo, que deban desaparecer todas las demás devociones, sino más bien de renovar, con relación a la liturgia, aquellas que mantienen un significado para los fieles.

*¿Quién es María?* resulta un libro sencillo, de fácil lectura y entendimiento, que pone de manifiesto la diferencia entre lo esencial y lo accidental de la figura de María, mostrando un gran respeto por las devociones populares.

Se echa en falta una breve bibliografía elemental que pudiera facilitar a la persona interesada una profundización sobre las cuestiones que se abordan; máxime cuando el propio Autor afirma: «Corresponde al lector partir de ellas [las respuestas] para proseguir un estudio más profundo» (p. 20).

**Mª Sol Puente**

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Aunque las leyendas no deben leerse como relatos históricos en sentido estricto, no son en absoluto contrarias a la historia. El núcleo de su actualidad es: si estas personas no fueron destruidas por la contradicción de la realidad poco edificante, incluso brutal de su tiempo, hoy también aportan esperanza en la salvación y la liberación. Según Anselm Grün, precisamente en las leyendas de «lo inacabado» descubrimos nuestros propios temores, nuestras dudas, nuestra experiencia del sinsentido, nuestra soledad.

Si los santos han cautivado tan intensamente a las personas de todos los tiempos, es porque éstas encontraron en las vidas de aquéllos una búsqueda que dio una nueva perspectiva a su propia búsqueda. Y se dejaron influir y conmover por ellos. Anselm Grün ha buscado santos que le digan algo en un plano absolutamente personal y nos abre los ojos a lo que verdaderamente importa: aprender que podemos confiar en la ayuda de alguien que es más grande que nosotros.

**152 págs.** **P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €**