



Algunas reflexiones del curso 1996-97

Fundación Lluís Espinal

1. Teología o idolatría del mercado
2. Pautas de producción y consumo sostenibles
3. La 34 Congregación General de los jesuitas
4. Otras actividades académicas de CiJ
5. Otras actividades académicas de Eides
6. “Sem. de Qüestions Frontereres i Fonamentals”
7. Migra-Studium

En esta ocasión no presentamos uno de nuestros habituales Cuadernos. Se trata de un número “extra” donde, con cierto retraso, queremos compartir con nuestros amigos una parte de la reflexión académica del equipo de la Fundación Lluís Espinal durante el curso 1996-97. En concreto el resumen de los tres seminarios internos.

- El primero sobre el tema del fundamentalismo del mercado, cuestionando así la reflexión que Cristianisme i Justícia (CiJ) comenzó en años anteriores y que cuajó en algunos libros (publicados conjuntamente con la Ed. Sal Terrae) y en algunos de nuestros cuadernos.
- El segundo seminario se preocupa por la ecología y el crecimiento sostenible y es fruto de las reflexiones del grupo de profesionales jóvenes de CiJ.
- El tercero es el seminario interdisciplinar realizado por EIDES (Escola Ignasiana d'Espiritualitat), ITF (Institut de Teologia Fonamental) y CiJ. Estudia los nuevos parámetros que desvela la Congregación General 34 de los jesuitas.

En los Cuadernos intentamos, siempre que es posible, que el lenguaje sea asequible. En este caso, los textos presentados pueden resultar, en algunas ocasiones, de lectura más especializada. Aprovechamos también la oportunidad para informar, muy brevemente, sobre el resto de actividades académicas que ha promovido la Fundación.

Fundación Lluís Espinal

1. SEMINARIO “TEOLOGÍA O IDOLATRÍA DEL MERCADO”

Coordinadores: Eduardo Rojo (Responsable del área social de CiJ) y José I. González Faus (Responsable académico y Responsable del área teológica de CiJ). Participantes miembros de CiJ: Antoni Badia, sj. prof. Institut de Teologia Fonamental Sant Cugat - Carles Comas, cated. hist. pensamiento social Esade - Elvira Duran, prepara doctorado en filosofía - Joaquín García Roca, sociólogo y teólogo, director Colegio Mayor - José I. González Faus, sj. cated. Facultat de Teologia de Catalunya (FTC) - M. Teresa Iribarren, rscj. filosofía y teología, educación - Daniel Jover, asesor de formación y trabajo - Jordi López, gestión pública - Josep M. Lozano, cated. ética empresarial Esade - Lluís Magriñá, sj. coordinador sector social sj. Catalunya - Jesús Martínez Gordo, prof. Instituto de Teología y Pastoral de Bilbao - Josep Miralles, sj. cated. sociología Esade - M. Dolors Oller, dra. en derecho, prof. derecho constitucional Abat Oliba, prof. Esade - Ramir Pàmols, sj. sacerdote obrero - Jorge de los Ríos, prof. historia, educación - Eduardo Rojo, cated. derecho del trabajo Univ. Girona - Ignasi Salvat, sj. Presidente Fund. L. Espinal, juez tribunal ecles. Barcelona - Luis de Sebastián, cated. economía internacional Esade - Luis Sols, cated. historia IB - Joan Travé, sj. cated. emérito Esade - Javier Vitoria, prof. Instituto de Teología y Pastoral de Bilbao - Lourdes Zambrana, ciencias políticas y educación. Otros participantes: Joaquim Alsina, historia y teología, educador - Benjamín Bastida, cated. economía Universitat de Barcelona (UB) - Màxim Borrell, cated. finanzas Esade - Angel Font, ingeniero químico, adjunto al Director de Intermón - Ramón García, Dir. Dept. de gestión de Intermón, lic. Esade - José Luis López Bulla, ex secretario general CC.OO. de Catalunya - Jordi Montaña, cated. marketing Esade - Teresa Virgili, prof. economía UB.

Autor del presente resumen: Jorge Juan de los Ríos

“El reverso del anuncio del Reino de Dios es la crítica de las idolatrías, esto es, la crítica de los valores erigidos en ídolos que una cultura asume como absolutos sin que lo sean. La Iglesia tiene la misión de dar testimonio del verdadero Dios y del único Señor.” (Conferencia de Puebla, n. 405, citado por Jung-Mo-Sung en “La idolatría del capital y la muerte de los pobres”)

El seminario “Teología o Idolatría del Mercado” se desarrolló entre los meses de enero a junio del año 1997, a lo largo de seis sesiones. La intención del seminario era la de estudiar cómo el pensamiento económico dominante se apodera de ciertas parcelas del discurso ideológico en las sociedades capitalistas posmodernas mediante mecanismos absolutizadores que, sin ningún temor, calificamos de religiosos. No tema el lector un mal uso del calificativo que, aunque polémico –como resultó a bastantes participantes en este seminario–, queda perfectamente justificado.

Importa subrayar del título la palabra teología. El seminario no pretende ser sólo un mero análisis crítico del mercado, sino que busca algo más interdisciplinar: detectar el salto a lenguajes religiosos (=inexpugnables), que se da cuando algún paradigma constata sus límites. No es fácil encontrar ejemplos de eso en la economía del pasado: vg. la profecía de Marx de un paraíso futuro suena tanto a una secularización de la escatología cristiana, que hay razones para sospechar que no deriva de la dialéctica materialista sino que ha sido trasplantada a ella desde la teología.

El funcionamiento del seminario fue siguiente: una serie de sesiones de debate en las que participaron alrededor de 15 personas procedentes de diversos campos: teólogos, economistas,

especialistas en ciencias sociales, profesionales, sindicalistas, docentes... Se seleccionaron una serie de lecturas destinadas a servir de hilo conductor, las charlas se orientan a partir de una ponencia aclaratoria del texto, pensada para provocar un diálogo vivo y plural.

Se subraya la intención de interdisciplinariedad. Un seminario como el que nos ocupa, plantea una aguda dificultad, ya que la fragmentación de los saberes condiciona fuertemente las posibilidades de un diálogo verdadero y fructífero.

RAÍCES DE LA TENDENCIA IDOLÁTRICA (1ª sesión)

(La necesidad de superar la angustia producida por la finitud y la falta de autofundamentación, tanto en el ser humano como en el conocimiento)

La sesión se organiza en torno a la discusión de un texto del profesor budista norteamericano residente en Japón David Loy (Universidad de Bunkyo-Chingasaki), El afán de ser reales. Una crítica budista de la fama, lo romántico, el dinero y la tecnología¹. Nada mejor que algunos fragmentos del largo artículo:

“Si uno mira fríamente todo el enredo que el hombre ha hecho de su historia, es difícil no llegar a la conclusión de que le ha sido inflingido algún tipo de desorden mental que lo encamina hacia la autodestrucción” (A. Koestler). “La locura es cosa rara en los individuos –decía Nietzsche–, pero, en los grupos, partidos, pueblos, épocas es la norma”. Un siglo tan lleno de guerras, revoluciones, genocidios y ahora el suicidio ecológico, así lo testimonia. Pero todavía no sabemos el por qué. ¿Es debido al desorden autodestructivo que llevamos incorporado? (como especula Koestler), o ¿lo hemos incorporado nosotros mismos, mediante la represión colectiva y la proyección de procesos mentales que no hemos sido capaces de afrontar más conscientemente? Si la historia es una pesadilla de la que estamos intentando despertarnos, tal vez esta pesadilla empezó como un sueño más atractivo que la propia realidad, hasta que el sueño –a medida que éramos objetivizados por nuestras propias objetivaciones–, adoptó vida propia y un aspecto desagradable. Por ello la pieza para completar este puzzle es saber por qué preferimos las ensoñaciones a despertarnos; lo que nos lleva al concepto budista de dukkha [vacío]. En un trabajo anterior, argumenté que el budismo implica que nuestra primera represión no tiene que ver ni con los deseos sexuales (como Freud pensaba) ni con el miedo a la muerte (como los psicólogos existenciales pensaban). La afirmación budista según la cual el yo es insubstancial sugiere que incluso la negación simbólica de la muerte representa algo más inmediatamente aterrador: la sospecha muy válida de que “yo no existo realmente”. Nosotros experimentamos esta profunda sensación de vacío como sensación de que “hay algo que no va bien en mí”, pero esta sensación se puede manifestar de formas muy diferentes, a las que podemos responder de maneras muy diferentes. En sus formas más puras el vacío aparece como culpabilidad o ansiedad que se vuelve casi insoportable porque carcome el fuero interno de uno mismo. Por esta razón la ansiedad está ávida de objetivarse en el miedo a alguna cosa, porque de esta forma sabe qué hacer: tenemos maneras de defendernos de cosas aterradoras. La tragedia de estas objetivaciones, a pesar de todo, es que ningún objeto puede nunca satisfacer si realmente no es un objeto que deseamos.[...] Sin ningún sentido religioso de absolución, el hombre moderno a menudo experimenta su vacío como “aun no tengo suficiente; necesito conseguir más”. Este trabajo explora alguna de las formas que una visión de futuro podría adoptar.[...]

Este trabajo ofrece una nueva perspectiva sobre la modernidad secular analizando cuatro

formas históricas condicionadas de ilusión: el deseo de fama, el sueño de un amor romántico, el complejo del dinero y el proyecto colectivo de la humanidad de carácter edípico en torno al desarrollo tecnológico. La búsqueda de fama y el dinero son intentos de autorrealizarse uno mismo; el amor romántico intenta llenar los vacíos que uno tiene con el amado; el progreso tecnológico se ha convertido en nuestro intento colectivo de fundamentarnos transformando el medio ambiente en nuestra base, hasta que toda la Tierra sea el testimonio de nuestra realidad... más allá de su utilidad como medio de cambio, el dinero se ha convertido para el hombre moderno en la manera más popular de acumular "SER", de enfrentarse con esa intuición nuestra que nos carcome diciendo que no existimos realmente. Sospechando que el sentido del yo es una construcción sin cimientos, acostumbrábamos a ir a los templos e iglesias para cimentarnos en Dios; ahora trabajamos para asegurarnos financieramente.

La elección del texto queda justificada por su lenguaje nada moralizante tan típico de la tradición cristiana y por su carácter interdisciplinar entre los ámbitos teológico y económico. A partir de aquí se plantean dos preguntas:

— ¿Hasta qué punto estas tesis cuestionan los planteamientos de los economistas más defensores del mercado como institución racional, si lo que en realidad lo movería sería el dinamismo inconsciente del vacío?

— ¿Hasta qué punto esto no da una cierta razón a la frase de que "el capital tiene la supremacía sobre el trabajo, cuando es el trabajo el que debería tener la supremacía sobre el capital"?

El texto y su defensa por parte del ponente provocan una serie de reacciones una serie de críticas, estructuradas en torno a tres cuestiones: primera, los errores históricos del autor: en consideraciones concretas respecto del origen del dinero, etc.; en segundo lugar, su pobreza de conocimientos económicos; y tercera el uso de una argumentación brillante pero mal fundada. Varios participantes, desde diferentes sensibilidades profesionales (economía, sociología, teología) se preguntan sobre la legitimidad de hablar de una teología del mercado. ¿Tiene sentido establecer una relación entre términos tan alejados como mercado y religión? ¿No sería mejor hablar de legitimación religiosa de ciertos fenómenos? O ¿No debería rastrearse el problema en la relación entre ideología y religión, no siendo el concepto religioso el más adecuado para tratar el tema?

Ello obliga a insistir en la importancia de dos cuestiones que funcionan como verdaderos hilos conductores de las diversas sesiones:

— intentar una aproximación entre las disciplinas (y sus respectivos lenguajes) de la teología y la economía con enormes dificultades no ya para entenderse (se da por verdadera la total y mútua falta de comprensión) sino para establecer un mínimo diálogo.

— la detección de discursos inexpugnables en el ámbito de la ciencia económica dominante, la cual absolutizando sus postulados evita afrontar sus dificultades epistemológicas y debilidades de base, así como facilita el que funcione en un sentido ideológico en el sistema social imperante.

El texto de Loy permitió iniciar la ruptura de los discursos establecidos y sus frutos deben ser juzgados más adelante, hacia las sesiones tercera o cuarta, en las que se va mostrando un consenso bastante claro entre los diversos puntos de partida iniciales entre teólogos y economistas.

La segunda sesión planteó la discusión a partir del texto del teólogo de la Liberación coreano afincado en Brasil Jung-Mo-Sung: Teología y economía: un abordaje epistemológico², en el que el autor estudia las relaciones entre las dos disciplinas partiendo de una constatación cotidiana: se tiende a afirmar como una cuestión trivial que Teología y Economía son saberes completamente alejados, por lo que su diálogo es imposible (o utilizando la terminología del autor, no pertinente). El autor coreano trata de mostrar la problemática relación entre Teología y Economía examinando las tres posiciones posibles.

La primera sería la sostenida por la S. Congregación para la Doctrina de la Fe en sus instrucciones de 1984 y 1986 sobre la Teología de la Liberación, en las que sostiene la importancia de la liberación del pecado por encima de los aspectos materiales de esa liberación: eliminación del hambre, la miseria, las estructuras sociales injustas. De ahí derivaría una auténtica desvalorización de la historia, con su conflictividad y acción humana, y la privilegiación del corazón del hombre en su relación directa con Dios. Lo que llevaría, para seguir usando las palabras del autor a que la cuestión de la economía, y con eso la deuda externa, no es una cuestión relevante para la teología [...] Para este tipo de pensamiento, la economía pertenece al ámbito de la ética y no al de la teología. El ordenamiento económico es considerado una cuestión de aplicación de la fe, y no una cuestión de fe propiamente dicha³.

La segunda posición, que el autor toma de J.F. Wogaman en su artículo “Economía, ética y fe cristiana”⁴ prima, como el título del artículo indica, el aspecto ético y recomienda analizar los problemas económicos desde una óptica en la que “se debe buscar el sentido de los datos económicos y de la naturaleza humana en la naturaleza de la realidad” y que ésta debe interpretarse desde la persona y obra de Jesucristo. Hasta aquí, todo correcto, pero para el teólogo coreano, la posición de Wogaman es conservadora, e incluso “una posición que recuerda mucho el neoliberalismo burgués”⁵ por privilegiar los valores vigentes y no plantear el problema de los pobres como un problema central en su reflexión.

La tercera posición es la sostenida por la Teología de la Liberación. Para el autor recoge con fidelidad el giro copernicano que en las cuestiones socioeconómicas supuso el Concilio Vaticano II, expresado con claridad en el n° 4 de la Octogesima Adveniens. Asimismo, la Teología de la Liberación “asume la relación íntima y explícita entre la teología y la economía al revitalizar una fórmula muy tradicional sobre Dios: Dios es el Dios de la Vida”. [...] Como ya decía S. Ireneo: “La gloria de Dios es el ser humano vivo” (Gloria Dei vivens homo). La gloria de Dios, su esencia, se revela en la vida concreta de los hombres⁶. Y desde la antropología unitaria semita se sostendría la conclusión del autor: “Entonces, el Dios de la Vida es el Dios que quiere la vida del hombre en contra de las fuerzas de la muerte en la única historia que tenemos, la historia humana. La vida del hombre que Dios quiere es la vida en su materialidad concreta del alimento, la bebida, la vivienda, la salud, la aceptación humana... (cf. Mt 25, 35-36)”⁷. Para el autor, esto es lo que cimienta la opción preferencial por los pobres: “Sin embargo, no se puede hacer una opción preferencial por los pobres sin optar, también, por las formas de producción y reproducción de los bienes necesarios para la vida humana, y especialmente del pobre. La economía es precisamente el ámbito donde se da la producción y la reproducción de los bienes materiales escasos de la vida humana”⁸. A partir de ahí, Jung-Mo-Sung realiza una crítica de los presupuestos metafísicos de la ciencia económica vigente, que, escamotearía el carácter íntimamente humano de lo que podríamos llamar la dimensión económica de la vida, quedando reducida esa ciencia a un presunto cálculo neutral del uso de recursos escasos en abstracto, que en realidad, oculta un poderoso mensaje ideológico de justificación de una determinada estructura social, la capitalista.

Por tanto, podemos decir que en las relaciones económicas están presentes más que simples

valores y el concepto de bien -lo que justificaría una reflexión ética. En el interior de la economía existe una visión teológica subyacente y, por otro lado, en las reflexiones teológicas también existe una visión económica subyacente. Porque está en juego la vida de las personas.” Con lo cual, “se hace necesario y urgente la explicitación de la relación íntima que existe entre la teología y la economía.”⁹

El teólogo coreano delimita con claridad el alcance de la relación: “No cabe a la teología discutir la articulación interna de la economía –la dimensión de autonomía–, pero sí, a partir de los movimientos de la economía y de los esquemas teóricos, revelar su estructura lógica, con sus presupuestos y sus fines –aquello que Joan Robinson llamó “presupuestos metafísicos”– para discernirlos a la luz de la revelación”¹⁰. A partir de aquí, el autor realiza una crítica del problema de la Deuda Externa así como un análisis de los posibles peligros en los que se puede caer en un análisis teológico de este tipo. (populismo, intervencionismo, conspiracionismo, imprecisión semántica, mala articulación analítica, esencialismo, presudoconcretidad). Por último, cierra su texto con una interesante y medida reflexión sobre el problema de la evangelización, la extensión de la Buena Nueva como opuesta a los ídolos. Analiza el alcance moderno de la noción de ídolo y muestra el indudable carácter idolátrico del problema que nos ocupa para concluir:

En resumen, si evangelización significa anunciar el verdadero Dios, el Dios de la Vida revelado en Jesucristo, entonces evangelizar implica una lucha en contra de los ídolos de los sistemas de opresión. Evangelizar es desenmascarar el carácter falsamente divino y trascendente del sistema y reducirlo a lo que de hecho es: un sistema histórico de opresión: el anunciar el verdadero Dios de la Vida, haciendo que los hombres tomen conciencia de su real historia de opresión y luchan para construir el Reino de Dios. Entonces, la teología tiene el papel de ayudar a discernir críticamente esta práctica. Debe desenmascarar la posible idolatría existente en nuestro sistema socio-económico –revelando el proceso explotador, generador de muerte, y su legitimación divinizada–, y ayudar a discernir los caminos hacia el Reino de Dios.¹¹

El debate: desentrañar las teologías subyacentes.

El texto nos daba alguna de las grandes claves de todo el seminario, con una profundidad y fuerza admirables, aunque, con frecuencia, entre las páginas del artículo de nuestro teólogo coreano, ciertas afirmaciones pueden provocar polémica. También se critica el carácter endogámico del texto: demasiado para teólogos, poco para economistas (teniendo en cuenta el interés señalado de buscar un espacio común). Así, la segunda charla se mantuvo en la línea de análisis preliminares y establecimiento de una serie de ideas y líneas de reflexión comunes, a partir de puntos de vista y opiniones personales sugeridas por el texto, más que en la discusión abierta.

Casi todas las intervenciones tratan diversos aspectos de la relación entre Teología y Economía. Recoger la gran cantidad de intervenciones sería imposible. Las aportaciones más interesantes del debate destacaron los siguientes campos: el complejo Economía-Teología-Etica.

— desde posiciones que reivindican el carácter meramente ético de las relaciones entre Teología y Economía a la posición –mayoritaria–,— desde quienes reivindican el espacio teológico como algo previo, global que debe enmarcar la reflexión ética o económica posterior (todo ello partiendo de la constatación del excesivo carácter ético y poco teológico de los documentos económicos del Magisterio).

De ahí esa distinción entre la ética como saber posibilista y la Teología como utópica (en el sentido de lo inédito viable hoy y aquí). Muy enlazado con estas cuestiones se iba señalando otro bloque: la cuestión de las visiones metafísicas implícitas en el discurso económico imperante. Los hallazgos en esta 2ª sesión resultaron muy estimulantes a partir de la idea del teólogo coreano de desenmascarar la metafísica que siempre hay detrás de cada concepción económica. Pero también desentrañar la teología que subyace bajo la posición cada posición económica y viceversa. Pero, evidentemente, afloró también el problema de las doctrinas económicas imperantes y su tendencia a absolutizarse y a justificarse mediante ideologías. A partir de aquí, se va produciendo un giro apreciable en el seminario: las posturas se van encontrando a pesar de que se mantendrán las tensiones entre economistas/teólogos. Apoyados entre otras cosas en afirmaciones tan sólidas de la Octogésima Advaniens (la importancia las comunidades cristianas de la obligación de discernir respecto de los problemas económicos y sociales, como punto de enlace entre las realidades económicas y sociales), se van perfilando un campo común: necesidad de establecer una entente entre teólogos y economistas críticos contra los economistas orgánicos del sistema, los neoliberales y también contra la teología restauracionista. Una lucha basada en la crítica epistemológica y la puesta en evidencia del carácter ideológico del discurso imperante (muy apoyados en la tan famosa cita evangélica –que cobraba una potente resonancia: “No podéis servir a Dios y al dinero”).

Se apuntan algunas ideas: la necesidad de respetar ciertas esferas propias, la necesidad de que la Teología acepte una cierta vertiente científica de la Economía. Asimismo, la legitimidad de que la Teología (que parte de los pobres como lugar teológico) se plantee el peligro del utopismo abstracto que es incapaz de aterrizar. Que es consciente que la Liberación no es sólo comer cada día. Debe realizar un esfuerzo de realismo en una sociedad muy compleja, diversa culturalmente y globalizada, que pueda señalar la legitimidad o ilegitimidad de ciertos fines o de ciertos resultados. O que ponga el dedo en la llaga y se respete la legitimidad de su denuncia profética. O que realice llamadas a la creatividad para encontrar fórmulas en las que los economistas deben ser aceptados como agentes imprescindibles y legítimos y no bajo sospecha. Pero, como más de una intervención señaló, con una clara actitud de humildad y modestia por parte de todos.

Llegados a este punto, las conclusiones de la sesión fueron una reafirmación de líneas operativas: trabajar en la línea de la crítica epistemológica a la teoría económica establecida y todos los aspectos ideológicos ligados, moverse teniendo presente el dictum evangélico sobre Dios y el dinero y rechazar esa impresión bombardeada desde todas las posiciones de que la situación actual del mundo es algo inevitable. Finalmente se proponen tres binarios como escenarios para moverse en ellos:

1. Utopía y anticipación de la utopía: ¿Qué interpelaciones hacen a la Economía y la Teología?
2. Vida y Anti-vida (pensando en S. Ireneo): interpelaciones.
3. Metafísica: ¿Qué preguntas hace la economía a la Teología (y viceversa)?

FUERA DEL MERCADO NO HAY SALVACIÓN (3ª SESIÓN)

Los textos base de la discusión en esta sesión fueron el “Panorama general” y la “Introducción: un mundo dedicado al trabajo” del Informe sobre el desarrollo mundial en 1995 del Banco Mundial y el capítulo octavo (“Reforma del mercado de trabajo”) del Libro Blanco sobre el papel del Estado en la economía española, dirigido por Rafael Termes.

El seminario se inicia con la intervención de los presentadores, que plantean el marco histórico y/o socioeconómico de los documentos de trabajo. Es de interés apuntar los títulos de algunos epígrafes: Los trabajadores y las estrategias de desarrollo; el empleo y la globalización de las economías; política laboral; gestión de los grandes cambios; ¿divergencia o convergencia?; repercusiones en la remuneración y el empleo; ¿Porqué algunos trabajadores están en mejor situación que otros? Como se puede ver, se trata de una panorámica global de la problemática del empleo desde una perspectiva de políticas económicas y grandes cifras macroeconómicas:

Esta es una época revolucionaria para la economía mundial. Las políticas con orientación de mercado que han elegido muchos países en desarrollo y países que antes tenían una economía de planificación centralizada, la apertura de los mercados internacionales y la gran facilidad con que circulan actualmente los bienes, los capitales y las ideas por el mundo están creando nuevas oportunidades, aunque también riesgos, para miles de personas¹². Frente a lo que pudiera parecer a priori, el informe señala la posibilidad de combatir la pobreza y los bajos ingresos del 71% de la población mundial que se halla en situaciones diversas de dificultades económicas, pero también plantea las dificultades dramáticas de muchos y los problemas de adaptación que la adopción de muchas medidas económicas podrían suponer para tantos otros: Si continúan las tendencias observadas en los últimos tiempos, es posible que en la año 2000 menos del 10% de los trabajadores vivan en esos países, desvinculados de los mercados mundiales. Pero los cambios rápidos nunca son fáciles. En los países tanto ricos como pobres se está acentuando la inseguridad a medida que el avance tecnológico, la intensificación de las relaciones internacionales y el debilitamiento de las estructuras sociales tradicionales aparentemente amenazan con eliminar empleos, reducir salarios y socavar el apoyo que necesitan los ancianos. Tampoco se puede decir que el crecimiento económico y la mayor integración hayan resuelto el problema de la pobreza y la miseria en el mundo. Al contrario, es posible que el número de pobres aumente aún más cuando la población activa en el mundo –hoy en día 2500 millones de personas– ascienda a 3700 millones dentro de 30 años. Más de 1000 millones de personas subsisten (...) con un ingreso diario de un dólar o incluso menos, y dependen en su gran mayoría del ingreso miserable que obtienen de su arduo trabajo. En muchos países, los trabajadores no tienen representación alguna y trabajan en condiciones insalubres, peligrosas o degradantes. Entretanto, hay en el mundo 120 millones de desocupados, y varios millones más han perdido la esperanza de encontrar trabajo. Sin embargo, el temor de que el aumento del comercio y las inversiones internacionales y la disminución de la intervención estatal constituyan una amenaza para la perspectiva de empleo general es infundado. La situación de los trabajadores ha mejorado apreciablemente en muchos países, sobre todo en aquellos que han seguido estas tendencias mundiales y que han participado activamente en los mercados internacionales y evitado la intervención excesiva del Estado. A pesar de que en los últimos años la población activa se ha duplicado, la productividad del trabajador medio ha aumentado en un 100%. En este informe se llega a la conclusión de que es posible hacer frente eficazmente a los problemas de los bajos ingresos, las malas condiciones de trabajo y la inseguridad que afectan a muchos trabajadores del mundo, de manera tal que se reduzca la pobreza y la desigualdad entre las regiones.

Y refiriéndose a la problemática de los países que “están tratando de eliminar las secuelas del intervencionismo estatal, el proteccionismo comercial o la planificación centralizada” señala que “la reforma económica puede crear oportunidades para algunos trabajadores pero también puede tener consecuencias devastadoras para otros. Incluso las reformas mejor concebidas producen a corto plazo ganadores y perdedores.”¹³ Sin olvidar una dura constatación: “no se ha observado ninguna tendencia mundial a la convergencia entre los trabajadores ricos y los pobres, es más existe el riesgo de que en los países pobres los trabajadores queden aun más rezagados.”¹⁴

Como factor explicativo clave de toda esta serie de fenómenos se señala uno de los conceptos más en boga: la globalización económica mundial. Aunque, en opinión de los ponentes, hay dos aspectos indispensables para interpretar de forma adecuada la cuestión: la reducción del rol del Estado en la economía; y en segundo lugar, el masivo incremento de inversiones y flujos de capitales de un extremo a otro de la Tierra.

Para dar un marco de comprensión suficiente, los ponentes, en su tarea de profundizar y matizar el actual alcance de la globalización, hacen un extenso recorrido histórico: la primera globalización correspondería a la fase de auge comercial y financiero de 1870-1914. Y, tras contrastarla con la contracción económica del periodo de entreguerras, el segundo fenómeno es el periodo de la Guerra Fría 1945-90. No debe olvidarse que esta es una época de coexistencia de dos modelos económicos rivales con vocación universal y totalizante, capitalismo y comunismo. Sería esta característica de la contención mútua, la clave decisiva de las mejoras sociales (incrementos sustanciales de niveles de vida y prestaciones sociales diversas) del capitalismo de este periodo, encarnadas particularmente en el hoy tan cuestionado Estado del Bienestar. Asimismo se analiza pormenorizadamente la interrelación (con todos sus efectos políticos) entre los dos sistemas económicos para subrayar el contraste con la situación actual de monopolio capitalista y evidentes asaltos al Welfare State y otras conquistas sociales (éstas se habrían aceptado como una transacción ante el peligro comunista).

Todo ello explicaría algunas características de la tercera y actual etapa de globalización, que sería marcadamente diferente de las otras dos: tanto por su escala como, comparando con la etapa de la Guerra Fría, por la inexistencia de un muro de contención del capitalismo. El agente fundamental sería el capital financiero, facilitado por las tecnologías modernas y la liberalización de los movimientos de capitales. El presentador denuncia su carácter geográfico selectivo. En síntesis, se considera esta globalización actual como un fenómeno completamente nuevo y se liga a un análisis de los problemas que el moderno enfoque económico neoliberal está trayendo o puede traer al grueso de la población, especialmente pobre, del mundo: la desigualdad económica querida por algunos como motor de desarrollo económico; el problema del papel económico del Estado y la indefinición del Informe en este asunto ante los problemas laborales y de pobreza en el mundo. Así mismo, en varios momentos de la exposición se insiste en la falsedad de la idea tan sostenida actualmente de la inevitabilidad del capitalismo con sus características actuales.

La segunda parte de la sesión cambia claramente de plano. Dedicada a la exposición de las ideas fundamentales del capítulo 8 del Libro Blanco de la Economía Española, titulado “Reforma del Mercado de Trabajo”, se limita a un ámbito español. El texto es considerado por los ponentes como un intento de Biblia del liberalismo español y punto de referencia intelectual del gobierno del PP, y se estructura y desarrolla con el objetivo de señalar la necesidad de recorte y/o intervención muy diferente por parte del Gobierno en todas las facetas de la vida económica, política, social y cultural española. Así, uno de sus objetivos más o menos colaterales sería descalificar con gran dureza dialéctica, las tesis de la izquierda en este ámbito, insistiendo el

texto en una única solución (la liberal) en el campo de la reforma del mercado de trabajo. Por ello, podemos imaginar que las medidas en las que el Libro concreta su reforma del mercado laboral son una defensa militante de las razones clásicas aducidas por los apologistas liberales españoles: caída de los costes laborales en términos reales mediante aumento de la flexibilidad laboral (abaratamiento del despido) y reducción de cargas laborales empresariales (sin incremento de cargas fiscales por otras vías); denuncia de los supuestos efectos perversos del sistema de protección del desempleo, por lo que debería ser recortado en cuantía y tiempo de percepción; necesidad de replanteamiento de todo el sistema de negociación colectiva, liberando a las PYMES, tendiendo a la flexibilidad total de las relaciones de trabajo y partiendo siempre de cero en la negociación. Y entre las propuestas no estrictamente laborales: adecuación de los sistemas educativos a las exigencias de las empresas (vuelta a un modelo educativo tradicional basado en la jerarquía, obediencia y disciplina); liberalización de los horarios comerciales; liberalización del mercado de las telecomunicaciones; desmantelamiento de la empresa pública; reducción de la fiscalidad de las ganancias del capital, etc. Para terminar se subraya con una mezcla de ironía y alarma la opinión de los autores del Libro, que concluyen que la aplicación de estas medidas beneficiará a todos los trabajadores y debe plantearse claramente un marco de relaciones nuevo y sin marcha atrás.

El debate: por una visión crítica

El debate a que dieron lugar tales textos, ricos en contenido y con una carga polémica, fue muy vivo. A lo largo de las intervenciones se aprecia un acuerdo con el diagnóstico presentado que, aunque haya matices e incluso opiniones que se tildan de excesivamente pesimistas, subrayan lo negativo de las dos características más llamativas del capitalismo desbocado actual: los peligros que la cacareada globalización plantea y la cuestión del pensamiento único neoliberal y toda su dogmática del mercado o la eficiencia y el lucro como valor único.

Ello lleva necesariamente a la cuestión de las formas de lucha frente a toda esta problemática. Se señalaron advertencias sobre el peligro del sálvese quien pueda: hay llamadas a una coordinación internacional verdadera, incluyendo la propuesta de un sindicalismo de alcance verdaderamente internacional. También se comenta el peligro de dejar de lado a los países del Tercer Mundo, centrándose en exclusiva en la problemática de los países ricos y sus conflictos de intereses con aquellos países. Pero ¿Cuáles deberán ser las fuerzas para esa lucha? Se habló de la sociedad civil, especialmente las ONGs, los sindicatos, movimientos como el 0'7%. Se habla también del cooperativismo y el consumo como fuerza que puede contrarrestar el poder de las empresas. Por último, se señala el peligro de un discurso que caiga en una posición puramente defensiva con un doble peligro: un maniqueísmo que lleve a no aceptar posibles soluciones que procedan de otras trincheras ideológicas y una posición de conservadurismo de izquierda encerrada en las posturas tradicionales economía incapaz de aportaciones teóricas y prácticas verdaderamente eficaces ante los problemas mundiales actuales. Hacia el final, se planteó la necesidad de no caer en un discurso crítico puramente pesimista. Muy al contrario, será decisivo mantener la esperanza en la generación de fuerzas que pueden contrarrestar los peligros señalados, en un marco de predominio prolongado del mercado que exigiría el mantenimiento del Estado como regulador fundamental.

Y, por último, las referencias al Libro Blanco son constantes y bastante unánimes en el rechazo. A lo largo del debate, casi todas las intervenciones, subrayan su carácter dogmático, maniqueo, ideológico o interesado. Se señala también su inconsistencia lógica o un discurso encubierto orientado a la eficiencia del sistema desde el punto de vista del lucro. Se critica como documento político y de negociación de un sector de los empresarios¹⁵ en el que plantean sus condiciones para crear empleo, no como un estudio puramente científico. No obstante, algunos

participantes señalan que, efectivamente, existen una serie de problemas en el mercado laboral que deben ser resueltos y que es necesario replantear en cierto sentido las relaciones laborales, pero cuestionando sus supuestos efectos benéficos sobre las clases trabajadoras. Muy al contrario, señalan los peligros que supondrían en términos de costes económicos y conflictividad social.

*LÍMITES EPISTEMOLÓGICOS DE LAS DOCTRINAS ECONÓMICAS ACTUALES I
(4ª SESIÓN)*

El punto de partida fue el capítulo “La teoría económica en crisis” del libro del economista inglés P. Ormerod *Por una nueva economía. Las falacias de las ciencias económicas*. Por una cuestión operativa, se dividió el texto en dos partes, con lo que a esta sesión cuarta correspondió la lectura y debate a partir de las págs. 13-92. El texto de Ormerod –economista, catedrático en una universidad inglesa, con amplia experiencia profesional en diversos campos de actuación económica– es una amena, brillante y sólida denuncia de las debilidades profesionales y científicas de la economía ortodoxa. Aunque su segunda parte pretende proponer las bases de una reforma profunda de la ciencia económica, no demasiado logradas, no quita brillantez y eficacia a su crítica, que en el capítulo debatido en la sesión de hoy siempre procura mantener en cauces de marcado rigor científico.

En su exposición, el ponente comenta el título original del libro de Ormerod, *The Death of Economics* y, como Ormerod, reivindica la noción de economía política, que, como es sabido, se aplicaba a la ciencia económica antes de tomar su forma actual a fines del s. XIX con la revolución marginalista. Así, a lo largo de toda la sesión se hará una constante reivindicación de la tradición de los primeros padres de la ciencia económica (Adam Smith, Robert Malthus (1766-1834), David Ricardo (1772-1823), Stuart Mill (1806-1873), Marx): la reivindicación de un análisis económico incardinado en la realidad social, que tiene en cuenta las interacciones entre la economía y la sociedad. Muy diferente de la Economía, tal como se entiende hoy día, una ciencia fuertemente matematizada y desarraigada del contexto social con unas diferencias de contenido y metodológicas enormes respecto de la economía política. En contraste –siempre siguiendo uno de los hilos conductores de Ormerod– la Economía moderna se desligó completamente de la sociedad, de las personas, de la vida: se analiza en el vacío. Y muy pertinentemente, se recuerda que entre economistas, calificar a alguien de “sociólogo” es un insulto... Es muy interesante señalar que, en contraste con las críticas a la Economía que se manejaban en otros textos del seminario, aquí nos encontramos con un análisis hecho desde dentro de la profesión, por una persona que no puede ser descalificada como político o sociólogo, cosa que da una fuerza enorme a la argumentación.

Gran parte de la introducción al debate es una reivindicación de los economistas clásicos y muy particularmente de Adam Smith (1723-1790) y su obra fundamental *La riqueza de las naciones* (1776). Se insiste en la malinterpretación y/o deformación sistemática que el neoliberalismo ha ejercido sobre la herencia del economista escocés. A modo de síntesis, el ponente considera que “a los padres del liberalismo les han asignado criaturas monstruosas”. En suma, como dice Ormerod, *La riqueza de las naciones* no es una simple apología de las fuerzas del mercado. Ello puede verse en otro hecho poco conocido: ideas típicamente marxianas como la lucha de clases, la organización de patronos y obreros para defender sus intereses económicos, la denuncia de la prohibición a los obreros de poder organizarse en su tiempo, etc. ya aparecen prefiguradas en la obra de Smith. Todo lo cual hace pensar al ponente que los liberales no son verdaderos liberales en sentido clásico. La frase de Thatcher “La sociedad no existe, sólo existen

individuos” sería completamente ajena al espíritu del liberalismo clásico smithiano. La búsqueda honesta del propio beneficio es considerada la fuerza motriz de una economía próspera, pero en el contexto del consenso sobre lo que constituye una conducta razonable. También encontramos ideas marxistas en otro economista clásico, Ricardo: véase el problema de la oposición entre las ganancias del capital y los salarios del trabajo, es decir, lo que Marx llamará la lucha de clases. Obsérvese cómo los economistas post-marginalistas sustituyen toda referencia a conflictos de clases y los reemplazan por los conocidos factores abstractos (tierra, trabajo y capital) y por un cálculo matemático basado en ciertas suposiciones muy restrictivas y la idea de que el producto se reparte armónicamente, dando a cada uno el valor de su aporte y sin que queden excedentes por los que luchar...

Por todo ello le parece al ponente necesario reivindicar la figura de Marx, el último de los economistas clásicos. En su opinión, es una figura injustamente preterida, por relacionársele casi exclusivamente con la experiencia soviética. Pero sus aportaciones básicas son incuestionables: ideas tan poderosas y de rabiosa actualidad como la propensión al crecimiento de las empresas capitalistas, a la concentración, a la eliminación de la competencia. Como también la necesidad del Estado para garantizar la competencia entre las empresas (que por sí mismas tienden a reducirla). O la idea del ejército industrial de reserva como fenómeno cíclico que presiona sobre los salarios de los empleados. Todo ello serían pruebas palmarias de una buena teoría (por contraste con la defectuosa teoría económica ortodoxa actual en el sentido que Ormerod expone en el texto).

La teoría contra la evidencia empírica

Los errores acumulados por el saber económico ortodoxo se harían muy evidentes en la cuestión de la distribución de la renta, esto es, el problema de las contradicciones. Aunque Marx las redujo a la oposición capital/trabajo, Smith señaló otras, como la que se daba entre los lores terratenientes y los empresarios capitalistas, que son evidencia de una sociedad capitalista naciente con conflictos. De ahí la necesidad de un Estado que medie entre intereses, que ponga orden, que redistribuya... Esa es la visión de la political economy clásica.

Pero la moderna Economics cambia la perspectiva. Desde mediados del siglo XIX (los Cournot (1801-1877), Walras (1834-1910), Jevons (1835-1882)) y principios del XX (Marshall (1842-1924), Pareto (1848-1923)) pretenden construir una ciencia semejante en rigor y matematización a la Física: suprime las personas, las instituciones y lo que queda es las relaciones entre variables matemáticas, en abstracto. Introducen el cálculo infinitesimal, que exige que todos los procesos sean continuos¹⁶. Esta modelización matemática obliga a eliminar la flexibilidad del comportamiento humano, por lo que se impondrán ideas que son cimientos de la teoría económica tal como la entendemos hoy: la idea del comportamiento racional de los consumidores, las preferencias transitivas, la racionalidad también por la búsqueda del beneficio, etc. Igualmente se introduce una noción que choca con contradicciones constantes en la realidad económica de las empresas como es la ley de los rendimientos decrecientes, ¡que excluye algo tan importante y cotidiano como las economías de escala!

Otro ejemplo con un tema conocido en la ciencia económica, el de la ventaja comparativa de D. Ricardo. El autor señala que sus asertos se cumplen porque no hay movimiento de factores de producción entre los países (no se desplazan ni el capital ni la mano de obra). Pero, Ricardo escribió en 1817, tras las guerras napoleónicas, en una época en la que realmente no había mucho movimiento de capital ni emigración. ¡Pero esa idea se fue manteniendo en la ciencia económica hasta hoy día! Y se llega a la situación irónica del tratamiento que reciben las multinacionales: el ejemplo es un conocido libro de texto de Economía Internacional de los años

80 en el que ¡No se habla de ellas! Pero como la abstracción de la teoría económica ortodoxa exige que no se tengan presente en el modelo, se prescindía frente a la evidencia empírica. Y así la Economics se deshace de la realidad y del conflicto social: el problema de distribuir la renta entre clases sociales se convierte en el de poner precio a unos factores de producción, es decir, en un problema matemático absolutamente alejado de la experiencia. Que eso se siga utilizando como palabra revelada sólo se explica porque elimina el conflicto. Se dijo en otra sesión que la economía es una escolástica. Defínase el problema y ya se tiene media solución dada. Frente a la idea ortodoxa actual de la administración de los recursos escasos, el problema central de los economistas clásicos es el problema del crecimiento. Cómo se desarrollan las sociedades. Era Macroeconomía, Teoría del Desarrollo. Pero también se preocupan por la clase obrera, y todos tienen capítulos sobre la situación probable de la clase obrera. Ahora los economistas modernos dirían que eso es sociología o política.

Introduciendo el modelo de equilibrio general

Se pasa así a analizar las líneas principales del capítulo IV de Ormerod, que trata del núcleo central de la teoría económica actual, el modelo de equilibrio general. La idea básica de su funcionamiento teórico es que un mercado dejado a sí mismo encuentra un equilibrio en el que se satisfacen las condiciones de equilibrio en todos los mercados (de trabajo, de bienes, de capital). Ello requeriría millones de ecuaciones para recoger el comportamiento económico de todos los agentes que participan en los mercados existentes, por lo que la solución al problema consistiría en resolver ese sistema de ecuaciones gigante hallando los precios que consiguen igualar la oferta y la demanda. Esta situación de equilibrio económico es un óptimo de Pareto, es decir, una situación en la que nadie puede estar mejor sin que otro esté peor (no dice cómo estaban antes...) y, por lo tanto no hay ineficiencias (todos los recursos de la economía están empleados).

Pero la resolución matemática de la situación es sumamente compleja, y el problema que se planteó ya hace un siglo, en época de Walras y Marshall, era el de las condiciones matemáticas necesarias para que se produzca el equilibrio. El problema fue planteado con gran rigor por el húngaro Von Neumann en los años 30. Pero en los años 50, Kenneth Arrow, premio Nobel de Economía, profundizó en el problema y pone en evidencia las enormes dificultades incluso teóricas del modelo (necesidad de existencia de mercados a futuro para todas las mercancías, inexistencia de incertidumbre). Las consecuencias de los descubrimientos de Arrow serán demoledoras: no podemos afirmar si hay solución al sistema; ni si es la que distribuye los recursos mejor; y además no es un óptimo de Pareto. En suma, el modelo de equilibrio general salta en pedazos. Y lo fundamental es que estas críticas es que vienen desde dentro del modelo, desde la lógica interna del economista profesional. (Aunque no se niegan ciertas virtudes: la fuerza y la belleza intelectual del modelo).

¿Por qué entonces se sigue defendiendo el modelo de equilibrio general? Porque sirve para defender en el plano ideológico-político muchos intereses. El modelo, tan matemático y abstracto, permite llegar a una conclusión política de máxima importancia: no hace falta gobierno, porque sólo crea distorsiones. Lo malo de todo esto es que las virtudes de una cosa totalmente abstracta se aplican a problemas realmente existentes: intervención del gobierno en la economía, existencia de bienes públicos, etc. Y encima no se tienen en cuenta datos de la experiencia: el hecho de que la tecnología cambia las condiciones de producción, ni hay siempre rendimientos decrecientes sino que son crecientes y hay economías de escala (que le pregunten a Microsoft).

El debate: en busca de una teoría económica que haga frente a los problemas
Dividiremos las cuestiones tratadas en el debate: en aspectos focales de la discusión e interesantes reflexiones, entre las que destacan: el problema de las posibilidades de actuación de las personas corrientes; el asunto de establecer con claridad el objetivo contra el que este seminario plantea su beligerancia. La idea de la relativización del neoliberalismo como una moda declinante. El problema de las formidables dificultades objetivas que supone resolver las grandes cuestiones de la desigualdad económica injusticia económica. La problemática de las diferencias de sensibilidad en el enfoque de los problemas y la valoración de las situaciones y el peligro de los extremismos: la tensión entre pragmáticos economía idealistas. Por último, el interrogante respecto de la sobrevaloración de la economía como herramienta de comprensión/resolución de los problemas actuales.

Pero hay tres cuestiones focales: la pregunta del para cuándo la resolución de las grandes desigualdades económicas mundiales, el carácter idolátrico del mercado, y la cuestión de la definición de modelos eficaces para enfrentarse a los problemas. La pregunta del para cuándo, o del hasta cuándo deberemos esperar para ver resolverse las grandes injusticias, aparecerá desde el principio. Se plantea ligada al interrogante sobre la actitud de la ciencia económica y todo el sistema económico en la tarea de la eliminación de la pobreza mundial como un problema planteado seriamente por los académicos y los grupos de poder. Asimismo marcará con claridad muchas de las intervenciones centradas en el tema de los modelos económicos que trataremos en tercer lugar.

En lo que se refiere a la cuestión del carácter idolátrico del mercado, se plantea al iniciarse el debate y se señala su importancia y su utilidad para ligar la discusión más técnica de las sesiones 4ª y 5ª con el conjunto de la reflexión del seminario. A lo largo del seminario se van señalando algunas características de ese carácter idolátrico: falacias de las afirmaciones económicas, absolutización del mercado y otras realizaciones económicas, absolutización de los individuos. La autorreferencialidad como rasgo de lo idolátrico y sus efectos de encubrimiento y muerte en el mundo. Aspectos que aparecen como diversos matices aportados sobre una idea clara o al menos mayoritariamente compartida por los asistentes.

El problema de la necesidad de diseñar nuevos modelos económicos bien fundados, superadores de los errores y deformaciones ideológicas de la teoría ortodoxa. Entre las diversas reflexiones podemos señalar el problema del abismo entre las ciencias humanas (sociología, antropología, etc.) y la economía y su efecto en la aparición de modelos gravemente erróneos, incapaces de aportar soluciones verdaderas a los problemas fundamentales. Junto a esto, se plantea la cuestión de si los modelos económicos (siguiendo el ejemplo de la democracia en el campo político) empeoran o pueden mejorar a las personas, así como cuáles deberían ser las medidas que habría que tomar para que la calidad humana mejorase. Otra reflexión interesante es la de establecer modelos sobre nociones de crecimiento y desarrollo menos economicistas (en sentido peyorativo): el enfoque del PNUD “el crecimiento es un medio y el desarrollo es un fin”, así como construir entramados culturales que favorezcan una economía verdaderamente humana. Por último, aparece la pregunta sobre la posibilidad de pensar un modelo económico que refuerce estructuralmente lo cooperativo y lo solidario.

LÍMITES EPISTEMOLÓGICOS DE LAS DOCTRINAS ECONÓMICAS ACTUALES II (5ª SESIÓN)

En esta sesión continúa la discusión sobre el capítulo “La teoría económica en crisis” del libro del economista inglés Paul Ormerod: Por una nueva economía. Las falacias de las ciencias económicas, ed. Anagrama, pero dedicados a las páginas 93-150. De hecho, se discute el mismo texto (la división en dos bloques es por cuestiones puramente prácticas). Como impresión general, parece que el seminario ha evolucionado: ya no encontramos las posiciones tan opuestas del principio. Se va confluendo a un terreno común que supera con claridad la especialización profesional. Resulta bastante evidente el acercamiento a posiciones críticas que comparten un discurso fundamentalmente semejante. Ese clima da la oportunidad a interesantes aportaciones que matizan de forma muy satisfactoria eso que ya se puede calificar de discurso común.

Presentación del ponente

El ponente hace una exposición muy general del texto con una extensa serie de aclaraciones sobre diversos conceptos económicos. Inicia su intervención con una explicación de una de las polémicas más conocidas de la moderna ciencia económica: la disputa en torno a la teoría cuantitativa del dinero, muy ligada a la querrela entre keynesianos (partidarios de la participación de los gobiernos en la regulación económica) y monetaristas (liberales escépticos respecto de esta intervención: Milton Friedman, los Chicago Boys, la mayoría de los neoliberales) que, como vemos es una de las facetas de la actual disputa sobre los modelos de sociedad en este final de siglo.

Pero es que se relaciona también con problemas económicos de primer orden íntimamente ligados como son la inflación y el déficit público: el ponente hace un recorrido por aspectos de estas cuestiones, analizando sus implicaciones sociales frecuentemente silenciadas en los análisis pretendidamente técnicos: el problema del déficit fiscal, de la inflación vía costes, la inflación estructural y la explicación política de la inflación de J.L. Sampedro. Interesante visión de la inflación por problemas distributivos, que haría de las subidas de precios una auténtica prótesis del sistema en el sentido de que en la pugna de los innumerables grupos sociales por la distribución de la riqueza, ninguno tiene suficiente fuerza como para imponerse a los otros, por lo que se produce una especie de aumento artificial de la parte del pastel correspondiente a determinados grupos mediante aumentos de precios. Esta sería la explicación más de fondo de los fenómenos inflacionarios. En suma, el concepto de inflación que manejan los monetaristas es superficial. Es lógico que aplicando sólo medidas monetaristas se produzcan las distorsiones que denuncia Ormerod y lleve a otros problemas técnicos como la inestabilidad de la masa monetaria, que los gobiernos no acaban de controlar.

La cuestión es de una enorme importancia práctica, puesto que, como se recordará, una de las cuestiones esenciales de la discusión entre economistas keynesianos y monetaristas es que los primeros creen en que la intervención del Estado puede influir en la economía, mientras que los monetaristas (representantes de la ortodoxia tradicional) piensan que no tiene ninguna influencia, que es el mercado el que tiene la capacidad de estabilizar la economía y, por tanto, cuanto menos Estado mayor posibilidad de economías estable. En una línea semejante encontramos otra famosa disputa económica algo más reciente (sobre los años 80), el tema de las expectativas racionales. Para el ponente, aunque esta es una cuestión sobre la que se trabaja, ya no tiene la importancia que se le dio en su momento como un poderoso argumento contra la intervención de los gobiernos en economía. Otra cuestión muy polémica a la se refirió

brevemente el ponente es la de las privatizaciones y sus efectos sobre el conjunto de la economía.

Queda a estas alturas planteada la pregunta del millón de dólares: ¿Por qué se da cobertura científica al modelo de equilibrio general si las exigencias para que funcione son tan irrealistas que ni siquiera a nivel teórico se satisfacen? ¿Por qué si es tan inconsistente se aplica?

Posiblemente no porque se lo crean los economistas que están en los gobiernos, sino porque hay un interés político de ciertos sectores poderosos de que este sistema funcione (así señala el ejemplo de la tasa natural de paro idea popularizada por Friedman, idea a la que había llegado Marx con el ejército industrial de reserva, aunque desde presupuestos diferentes). Lo que aquí se juega es la carga ideológica y justificadora de ciertas posiciones políticas economía intereses sociales que puede tener la economía ortodoxa, así como la posibilidad de construir una verdadera ciencia social.

Y se plantea por fin la cuestión de la posibilidad de una ciencia económica verdaderamente social. Se critica las aspiraciones a la condición de ciencia exacta que explican tantos de los defectos de la ciencia ortodoxa. Debe abandonarse ese ideal newtoniano de perfección formal y funcionamiento mecánico perfecto de la Física decimonónica. Hay que tener en cuenta que el sujeto está implicado dentro de la investigación, que el sujeto cambia el objeto de la investigación: se da el ejemplo de los expertos del Banco Mundial que, cuando van a hacer el diagnóstico de un país, cambian, por el hecho de ir, la situación económica de ese país. Se reivindica también la contrastación con la realidad, “tarea nada fácil”, así como plantearla desde una concepción dinámica de la verdad: es decir, no existe una verdad permanente economía intocable. Se reivindica finalmente una distinción más clara entre Economía teórica, más centrada en la construcción de modelos y Economía aplicada “que fuese trabajando como pudiese” en una relación semejante a la que hay entre la Física Teórica y la Aplicada.

La discusión: ¿Y para qué sirven los economistas?

Entre las intervenciones es interesante señalar desde la sugestiva confesión de relativa inutilidad (a pesar de su belleza) de la Economía científica actual (sería una ciencia tan incompleta y llena de errores que su principal valor sería que nos permite evidenciar la extraordinaria complejidad de la realidad, con toda la carga de humildad y responsabilidad a la hora de tomar decisiones en el plano político y/o social) y la relativización de estas cuestiones al calificarlas de “modas económicas bastante justificadas aunque sin soporte empírico detrás” (el keynesianismo tras la II Guerra Mundial para combatir el paro; el monetarismo, moda para corregir otros defectos del keynesianismo, las expectativas racionales, etc.).

Tiende a repetirse la idea del mantenimiento de la ciencia económica actual como justificador ideológico de situaciones de privilegio. En esta línea se plantea el interrogante sobre si los responsables económicos tienen sensibilidad por el factor humano o, si se quiere con un matiz más izquierdista sensibilidad social. Parece haber un consenso implícito en la idea de un enorme déficit de este factor que explicaría muchas situaciones actuales a niveles nacionales y mundiales. Asimismo se produce una crítica respecto de los tecnócratas que pretenden resolver los problemas fijándose en el control de una variable (p.economía., el tipo de interés) y “cuatro curvas”, que dan lugar a situaciones tan sangrantes como Bolivia (expulsión de la economía del 40% de la población) y Chile (ocho millones de pobres sobre veintiuno) que, tras cifras macroeconómicas muy brillantes esconden realidades de miseria terrible.

Otros participantes plantean el peligro de fabricar una realidad artificial, confortable, al gusto de los intereses de ciertos poderosos haciendo uso del saber económico. O la capacidad propagandística de estos sectores (ejemplo: la cuestión del coste del despido ha sido asumida

como la única clave de la creación de empleo en España, y ello da como resultado que una gran parte de la sociedad asume acríticamente muchos de los mensajes que se lanzan sin tocar otras cuestiones).

Hay quien señala la intuición de que, a pesar de todos los posibles errores de la ciencia económica, hay, al final una serie de objetivos y finalidades que no tienen porqué ser inocentes: Maastricht y sus indicadores suponen toda una serie de elecciones sobre grupos sociales y países que quedan excluidos. ¿No hay –se plantea un participante– una cierta planificación, si no en las finalidades últimas, sí en los objetivos en toda esta cuestión de la exclusión?

Se apunta que en el hombre habría dos tendencias, egoísta y altruista: la más fuerte, por diversas razones, es la egoísta, y es más fuerte todavía cuando nos movemos en niveles macro en los que no existe inmediatez de trato o proximidad. El sistema económico de mercado favorecería más la dimensión mala del hombre. Y eso sería debido a sus propios presupuestos de base: individuos racionales, libres, que saben perfectamente cómo conseguirlo. Y esto es, precisamente lo que no es el ser humano: es poco racional, poco libre y facilísima mente manipulable (sobre todo a nivel macro). El mercado toca mucho más las teclas malas del hombre (la envidia, la ostentación, etc.) que el aspecto positivo. Para terminar con un interrogante ¿Puede haber un sistema que potencie la parte buena del hombre? ¿O ha de ser con pequeños parches o remiendos?

LA TEOLOGIZACIÓN DEL MERCADO (6ª SESIÓN)

Los textos base de discusión en esta sesión fueron Assman, H.: Las falacias religiosas del mercado y Jung Mo Sung: Contribución de la Teología a la lucha contra la exclusión social¹⁸:

“Religiosa es su pretensión [al referirse a los defensores de la ortodoxia del mercado] de sistema auto-regulador que dispensaría del constante correctivo de la intención política, como si esta fuera superflua, por ser necesariamente una instancia exterior a sus mecanismos.”¹⁹ “La novedad de nuestro tiempo no está en que continúen los contrastes sociales ni en que se agudicen sino que, como dice H. Assman: el hecho mayor en la coyuntura actual del mundo es sin duda el imperio pavoroso de una lógica de exclusión y creciente insensibilidad de muchos en relación con ella.”²⁰

Dos textos de teólogos de la liberación, Assman y Jung, en los que se sistematizan muchas de las tesis que han dado lugar a la celebración de este seminario. El texto de Assman, en un cuadernito de carácter claramente divulgativo pero de indudable interés. El escrito de Jung Mo Sung, deudor de las tesis del brasileño, es una nueva y brillante zambullida en el papel de la religión y la teología en la denuncia de ese auténtico evangelio neoliberal, una aguda disección del carácter sacral, de auténtica religión laica, de “visión mística” que adopta el sistema de mercado, apoyada en los mito del progreso, el desarrollo técnico, la acumulación ilimitada de riqueza y de la posibilidad de satisfacción de todos los deseos humanos, aunque ahora teñido por la perspectiva neoliberal de la exclusión consciente de las mayorías incapaces de adecuarse a las exigencias diversas del sistema global:

El pensamiento neoliberal (como vimos antes) abandonó la idea de que todos pueden y deben participar igualmente en esta satisfacción ilimitada de los deseos; pero no abandonó esa posibilidad para los vencedores en la competitividad del mercado.²¹

Jung Mo Sung hace un agudo y profundo análisis del envés de las doctrinas oficiales del sistema a través de una lectura en clave desacralizadora de algunos textos de popes como F. Fukuyama o Hayek, pero también del “teólogo-profeta del mercado” M. Novak, apoyado en las conocidas tesis sobre la religión del antropólogo René Girard, en Assman y en el también teólogo costarricense Hinkelammert. Desacralización que permite abordar con seguridad una de las características más paradójicas de nuestro capitalismo de fin de siglo: su radical irracionalidad (“la finalidad del lucro es el lucro”²²) y sus pavorosas consecuencias: la crisis ecológica y la crisis social y, en el caso del Tercer Mundo en general, la dislocación de las sociedades, con todas sus secuelas de disensiones políticas y conflictos socioeconómicos. Acaba con un intento de señalar los caminos que debemos seguir los cristianos, en particular los teólogos, cimentados sobre la crítica a la “cultura de la satisfacción” en sus versiones teológicas y la reivindicación de la teología de la Gracia como camino –vía gratuidad– a la recuperación de la solidaridad y la igualdad, a la puesta en marcha de una sociedad de no-exclusión.

Puestas así las cosas, la idea de esta sesión era de sistematización y, dada la solidez de los textos propuestos, pudiera parecer de trámite. La dirección del seminario pretendía que a partir de los textos sugeridos y de las sesiones anteriores, los presentes procediesen a una recapitulación general de las formas religiosas que adopta el moderno fundamentalismo liberal, pero la jornada se salió de los cauces previstos y resultó ser poco o nada recapituladora. De hecho, el ponente, entró con un planteamiento deliberadamente provocativo: “Por un nuevo ideal social y un nuevo estilo teológico” era el título de su ponencia. Tras una breve justificación (hasta cierto punto) de las muy denostadas modas en ciencia económica (justificadas, a su juicio, por: primero, la necesidad que los actores económicos y políticos tienen de tomar decisiones a partir de certezas incompletas; segundo, el carácter igualmente incompleto de las teorías, que necesariamente dejan aspectos de la realidad sin cubrir, cosa que produciría su necesaria sustitución por otras formulaciones mejores en un proceso constante, acumulativo y dialéctico de ampliación del conocimiento), se desarrolla una larga exposición histórica de reivindicación de ciertos aspectos de la economía de mercado.

El mercado como reglas de juego permanentes

El ponente reivindica ciertos aspectos centrales de la economía de mercado como instituciones que llegaron para llenar ciertos vacíos en las sociedades humanas: se subraya la importancia de la existencia de una reglas de juego permanentes en el plano económico (el predominio de las leyes sobre el poder de los gobiernos, el respeto de la propiedad privada) y la importancia del propio interés como aspectos positivos de las sociedades modernas que contrastarían vivamente con las situaciones de inexistencia de reglas de juego económico fiables, en especial de garantías para los particulares frente al poder del Estado en otros momentos de la Historia. Para mostrar su importancia, hace un recorrido histórico en el que trata de mostrar el papel inicialmente marginal del ámbito que hoy llamamos de lo económico. Primero, en las sociedades clásicas de Grecia y Roma, más tarde con el lento y progresivo crecimiento de su importancia gracias al auge de las ciudades en la Edad Media. Y llegando al mercantilismo en los estados de la Edad Moderna, empezaría la inflexión que acabará provocando las transformaciones radicales que llevaron a la sociedad capitalista: la Revolución Inglesa del XVII, la Revolución Industrial, el ciclo de las grandes reformas liberales de finales del XVIII y XIX... Después de las cuales la situación se invierte: asistimos ahora al predominio de lo económico sobre los demás aspectos de la realidad social.

En la misma línea realiza un recorrido histórico reivindicando el interés propio: desde la

mentalidad comunitarista primitiva (que llegaría prácticamente intacta hasta el final de la Edad Media) a la situación actual pasando por la eclosión del individualismo en el Renacimiento, su apuntalamiento por la Filosofía Moderna del XVII, y su consolidación a partir del siglo XVIII: Bernard Mandeville, Helvecio, Adam Smith. La fundamental aportación del escocés consagrará la inversión de valores: el dedicarse al propio beneficio puede ser positivo para el conjunto: la consagración del egoísmo puro y duro que es contrapesada por la famosa mano invisible, dando como resultado una situación beneficiosa para el conjunto. Así, del siglo XVIII se sale con dos conquistas para bien o para mal: la economía de mercado, que deja libertad de movimientos a la burguesía; y la mentalidad de búsqueda de beneficio individual. Para el ponente, reivindicar el propio interés es necesario, pero los forjadores del mundo contemporáneo cometieron un grave error al absolutizarlo: es imprescindible un cierto grado de altruismo y de creatividad sin las cuales las sociedades se hacen invivibles.

¿Debemos aspirar a la Utopía?

Analizados los dos aspectos de la importancia de una reglas de mercado estables y fiables y la vindicación del interés propio, el ponente pasa a plantear otro de los aspectos centrales de su intervención: su escepticismo hacia los proyectos de transformación radical de las sociedades sobre una base utópica. Para el ponente, la imposible conquista de la sociedad ideal debe sustituirse por un ideal de permanente lucha, en la que la especie humana consigue una serie de logros materiales que deben reconocerse como un milagro económico, como verdaderas conquistas de civilización y, simultáneamente mantiene su dignidad, sin hacerle soñar con una meta final que es una simple quimera: no es lo importante lo conseguido, sino la lucha y el mantenimiento de la dignidad de la Humanidad “mantener despierta el alma de la Humanidad”, aunque reconoce desconocer la manera de hacerlo y también el hecho de que la economía de mercado más bien tiende a destruirla, por lo que hace una llamada a la búsqueda en esa línea (y se liga al problema de la formación y expansión de los valores en las sociedades, más allá de los tópicos).

Ahora bien, se considera que deben existir grandes ideales que orienten y arrastren a la acción (crítica de paso la, a su juicio, falsa solución de refugiarse en las tareas pequeñas: p.economía., atender a emigrantes, etc.) ¿Qué ideales deben adoptarse? Se señala que incluso los Hinkelammert, Assman o Jung Mo Sung rechazan que el ideal sea una sociedad de planificación central. Y puesto que la sociedad de mercado puro y duro tampoco es admisible como ideal, y el futuro nos impide saber hacia dónde evolucionaremos, la única guía debe ser un criterio que permita cribar los modelos que manejemos: una sociedad en la que todos quepan. Es, por tanto, una tarea preferente “mantener despierta el alma de la Humanidad”.

Termina su extensa exposición con una crítica a la actuación de los teólogos. Considera que su defecto clave es no interesarse suficientemente en la fase de elaboración de las soluciones a los problemas sociales y hacerlo sólo en los problemas de distribución (¿Cómo organizamos la sociedad? ¿Cómo logramos vencer a la Naturaleza?) De ahí su idea del teólogo como outsider. Sólo el profeta tendría derecho a serlo. El papel del teólogo sería el de mediador entre el profeta y el hombre corriente “que cada día lucha en su rincón para llevar adelante este mundo. Y debería darle dignidad a lo que está haciendo”. Considera que los teólogos exageran los males del capitalismo, sin dar el siguiente paso de interesarse por promover soluciones con sensibilidad humana (señala el ejemplo de la diferencia entre los presupuestos con sensibilidad del PSOE y del PP) quedándose en su cómoda posición.

El debate: de los teólogos y la Teología

Tras la sugerencia de volver al programa original de la sesión, que es rechazada por los asistentes, se pasa a reaccionar sobre la charla. Alabando el interés de lo dicho, hubo numerosas críticas por lo que se consideraba una visión unilateral y dulcificada de la evolución de la economía de mercado. También hubo una cierta sorpresa o molestia por la dureza en las afirmaciones respecto de los teólogos y la Teología. Una serie de críticas se centraron en la línea general del discurso: acusaciones de unilateralidad, o de cierta contradicción (nadar y guardar la ropa), críticas a la ausencia de las víctimas. Varias intervenciones consideran exageradas las alabanzas al mercado, sobre todo al hacer balance del dolor que ha producido históricamente y en la actualidad, particularmente en el Tercer Mundo (en esta línea, se cuestionan ciertas argumentaciones ensalzadoras del mercado basadas en cifras con otros ejemplos estadísticos radicalmente opuestos). Se señala también que no quedaba evidenciada la exclusión de enormes masas de las ventajas del mercado desde el principio del sistema. O la necesidad histórica de la violencia y la coerción que le ha acompañado indefectiblemente, que no aparecían por ninguna parte en la exposición. Como también se critica en el discurso la no distinción entre hecho social y problema social: hay cosas que, habiendo sido un hecho social no han sido un problema social hasta que hay conciencia de ellas (caso de la esclavitud).

Todo ello se puede ligar con la crítica a la idea del sistema de mercado que se realiza desde muy diversos ángulos: desde señalar la necesidad de rechazar la idea que se nos intenta vender actualmente del mercado como lo más racional o mejor o menos malo, o, la necesidad de que se reconozca, no ya que el mercado es un buen sistema o el sistema único posible, sino que es, clara y abiertamente, un modelo tan en crisis como el sistema democrático en política, porque tiene falacias y porque no distribuye ni sabe cómo va a distribuir. Hasta recalcar los problemas de pobreza lacerante (ejemplos del cambio de gobierno en Zaire, Rusia o las escandalosas diferencias de riqueza entre el Primer y Tercer Mundo (1:2 en el s. XVIII, 60:1 en 1990)).

No obstante, hay participantes que de forma expresa o con reticencias bastante visibles, reconocen la responsabilidad del sistema capitalista de mercado en los elevados niveles de vida actual. O hay quien señala que en el Tercer Mundo o Rusia muchas veces es bueno (“lo que Rusia necesita es precisamente mucho más mercado y menos mafia y menos monopolios”). O se señala su utilidad si, dentro de los países desde instancias como el Estado se puede garantizar una verdadera igualdad de oportunidades, y a nivel internacional se pudiese garantizar una situación de mercado igualitaria mundial.

Las reticencias que flotaban por la sala eran fruto de la opinión radicalmente pesimista que el ponente había expresado en lo referente al problema de las posibilidades de superar el actual modelo económico, unidas a la ya citada a reconocer algunas virtudes al sistema de mercado en algunos participantes. Así, en lo referente a las posibilidades de cambio, en repetidas ocasiones se señaló el peligro de sacralización del mercado (siempre a partir de la exposición del ponente) como también la pregunta por la propia posibilidad de cambio: si el diagnóstico del ponente es correcto ¿No se esfuman las posibilidades de transformación social y económica?

Y con ello llegamos a otro de los temas importantes –que provocó malestare bastante evidentes en muchos participantes– la discusión en torno a la posibilidad de alcanzar un mundo feliz. Las posturas de peso fueron, fundamentalmente, la que rechazaba esa posibilidad –defendida en la ponencia– y la de los partidarios de la necesidad de la utopía con diversos matices. Aparece con frecuencia el temor a que, negando la utopía se cierre la posibilidad de transformación del mundo. Porque la necesidad de la utopía aparece repetidamente ligada a la constatación del escándalo de la miseria, del dolor y del mal, a un negarse a aceptar este mundo como el único

posible. Se señala así el papel de hipótesis, de anticipaciones que tienen las utopías: hay quien señala la obligación moral de soñar con un mundo en el que los derechos básicos de todas las personas se cumplan en todo el mundo. En una intervención muy interesante, se critica la posición radicalmente escéptica del ponente que, en gran parte se justifica en el temor a –en palabras de nuestro participante– “enredar a la gente con esto del mundo feliz, porque puede ser nefasto”. Se rechaza esa postura, se reivindica la utopía en el sentido arriba indicado (“si no se apunta un poco alto me gustaría saber a dónde vamos a llegar”) y se apela a la necesidad de discernimiento constante y el rechazo a recetas más o menos universales y definitivas ante los peligros del mal uso de las utopías. El problema que se aborda constantemente es la distancia entre la utopía y lo realizable: aparece en repetidas ocasiones la opinión de que, posiblemente, nunca se llegue a la sociedad de justicia perfecta, o que siempre existirán ricos y pobres, pero se subraya la necesidad de la utopía para reducir constantemente las distancias hacia ese objetivo. Algún participante es partidario de, a la luz de la experiencia europea actual, lo que llama la flexibilización de las utopías o utopías light, la necesidad de reducir el alcance del proyecto y aceptar que, siendo la utopía inalcanzable, sólo se puedan conseguir pequeños mundos felices, como modo de avanzar de forma efectiva.

Un aspecto al que el ponente da mucha importancia en su discurso es el de los luchadores, pero en el diálogo recibe bastantes críticas: desde las que plantean la falta de claridad de su idea a las que cuestionan la fortaleza simbólica de cara a la sociedad de esos pequeños luchadores. De allí se deriva otra de las preguntas que atraviesan la sesión ¿Cómo movilizamos a la sociedad? Por último, una interesante consideración sobre la posible necesidad de integrar aquí el paradigma de pensamiento oriental, que buscaría la felicidad y el mundo feliz de una manera diferente a ese diseño tan occidental que se barajaba, tan finalistas, y basado en el trabajo y las grandes construcciones.

Otro tema polémico fue el estatuto de legitimidad del interés propio. Desde el apoyo claro a las tesis de la ponencia: “hay que recuperar el tema del propio interés para no hacer de la solidaridad social la misma trampa que se hizo con el amor individual cuando todo era oblatividad, y nos olvidábamos en aquellas espiritualidades que el ser humano no sólo es oblatividad, o ágape, sino que también es thanatos y también es egoísmo”. En esta línea, se liga la posibilidad de que el valor de la solidaridad se integre en la sociedad uniéndolo a su interés propio. Señala este participante que el límite del interés propio estaría en la exclusión de los otros (habla del mundo actual y su interés homicida). Otro participante señala que, el problema del interés propio actualmente es el de 2 ó 3 millones de personas que no tienen derecho a ejercer su egoísmo: “¡Egoísmo para todos! Parece que para algunos la búsqueda del propio interés queda cerrada”.

Como era natural, las afirmaciones sobre este asunto fueron muchas e interesantes. Desde quien apoya claramente las posiciones críticas del ponente, aunque ampliando el sujeto (de los teólogos al conjunto de los cristianos). Se señala una colonización por parte de la espiritualidad de los religiosos que nos habría llevado a un constante vivir desde la reserva escatológica y, por tanto, a decir que esto no es todavía el Reino en lugar de hacer posible el Reino. Otros participantes rechazan la crítica del ponente, defendiendo la legitimidad de la postura de denuncia de los teólogos frente a un sistema económico que excluye a la mayoría mundial, aun sin tener cualificación técnica económica si ese sistema “no contribuye a humanizar, ni es digno de la condición humana”. Se defiende así la legitimidad de definirse sobre los “qués” aun no entendiendo los “cómos” del sistema económico. A este respecto el ponente señalará que los teólogos deberían estar en la gestación de soluciones y viviendo los problemas desde dentro, en el inicio del problema. Deberían integrarse en equipos pluridisciplinarios.

A una apelación sobre qué puede aportar el Evangelio en esta cuestión se señala la constatación

de que el interés propio está desequilibrado, en peligro constante de degenerar en avidez. Peligro que se considera independiente del actual sistema económico, por lo que exige estar siempre corrigiéndolo. En dos intervenciones se habla de la experiencia evangélica de alegría, de la importancia de hablar desde el gozo (el peligro de que “a veces en nombre del Evangelio acabamos hablando sólo del sufrimiento y creo que Jesús hablaba a partir del gozo”). De la experiencia de alegría que no está en el propio interés satisfecho, sino en valorar el interés del otro. Y una aguda consideración sobre la santidad: ante la afirmación de que el interés propio debe ser aceptado como legítimo porque los hombres no somos ni santos ni monjes, un participante señala lo paradójico de la afirmación: ser santos es ser completamente humanos.

Otras consideraciones relacionadas con el tema teológico fueron el excesivo déficit de presencia pública del cristianismo en la mediación económica. ¡Y cuando alguien dice algo en nombre del cristianismo dice cosas como R. Termes! También considera este participante la legitimidad de la actitud profética y la necesidad de vocaciones cristianas para trabajar en sistemas económicos alternativos. Se señala también como un gran déficit de la Teología el no ir acompañada por eso que Metz llama la Teodicea: el problema del sufrimiento injusto del mundo sería tan inexplicable, que nuestro participante considera que hoy no se puede hacer antropología, economía, sociología, filosofía o arte sin tenerlo presente.

UN BALANCE: ABRIENDO CAMINOS

La tarea de este seminario era de envergadura, y en su desarrollo, se evidenciaron las dificultades derivadas de la amplitud de aspectos a tratar, la pluralidad de campos de procedencia, la variedad de ópticas de los participantes aun dentro de una fundamental sensibilidad crítica. Pero, el resultado se puede calificar de altamente satisfactorio: las evidencias acumuladas contra el sistema de mercado y sus mecanismos idolátricos proceden de campos muy diversos, partiendo de la propia esencia del discurso económico ortodoxo, y se amplían a muy diversos planos de las ciencias sociales y el pensamiento cristiano. Es una tarea que facilita una perspectiva sólida para profundizar en esta necesaria e inaplazable labor de crítica que nos ayude a acercarnos un poco más a la utopía del Reino.

NOTAS

1. (Traducción ex-profeso del original inglés *Trying to become real: a Buddhist Critique of Fame, Romance, Money and Technology*).
2. Cap. 1 de *La idolatría del capital y la muerte de los pobres* (San José, Costa Rica).
3. Jung Mo Sung, *Op. cit.*, p. 26.
4. En *Concilium* (Petrópolis) n. 160 (1980/10), p. 101-113.
5. Jung Mo Sung, *Op. Cit.*, p. 29.
6. Jung Mo Sung, *Op. Cit.*, p. 31.
7. Jung Mo Sung, *Op. Cit.*, p. 32.
8. *Ibid.* p. 33.
9. *Ibid.* p. 35.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.* p. 46.
12. Banco Mundial, *Op. cit.*, p. 2.
13. *Ibid.* p. 8.
14. *Ibid.* p. 10.
15. Termes y sus colaboradores estarían en el ala dura del empresariado, partidarios de tensar la cuerda en la negociación para conseguir una reestructuración radical del marco básico de relaciones laborales, frente a aquellos empresarios más contemporizadores con el actual statu quo que quieren evitar una crisis de gobernabilidad (por incremento de la conflictividad, la delincuencia, etc.) en los países ricos.
16. Suponiendo (que es mucho suponer) que esas funciones son –matemáticamente– continuas y derivables.
17. Assman, H., *Las falacias religiosas del mercado*. Cuaderno de Cristianisme i Justícia, n. 76.
18. Jung Mo Sung, *Contribución de la Teología a la lucha contra la exclusión social* (inédito, traducido ex-profeso del portugués).
19. Assman, H., *Las falacias religiosas del mercado*. Cuaderno de Cristianisme i Justícia, n.76, p. 6.
20. Jung Mo Sung, *Contribución de la Teología a la lucha contra la exclusión social* (inédito, traducido ex-profeso del portugués), p. 1.
21. *Ibid.*, p. 4.
22. Michel Albert, citado por Jung, *Ibid.*, p. 10.

2. SEMINARIO “PAUTAS DE PRODUCCIÓN Y CONSUMO SOSTENIBLES”

Coordinadores: Jordi Cuadros y Joaquín Menacho Participantes: David Casanova, ing. agrónomo - Jordi Cuadros, ing. químico IQS - Elvira Durán, filosofía - Blanca Escribano, medicina - Cristina Espuga, historia - Josep Lluís Fernàndez, derecho, master en políticas y administración - José Llop, económicas - Joaquín Menacho, sj., ing. industrial, teología - Bernat Mullerat, derecho - M. José Merino, derecho - Llorenç Prats, económicas - Mónica San Martín, derecho - Josep Sols, sj., historia, teología - Albert Ventura, Esade - Lourdes Zambrana, políticas, trabajo social, teología.

Autores del presente resumen: Jordi Cuadros y Joaquín Menacho

En todo el mundo, muchos de los recursos básicos de los que dependerán las futuras generaciones para su supervivencia y bienestar se están agotando, y se intensifica la degradación del medio ambiente, impulsada por modalidades insostenibles de consumo, un crecimiento de la población sin precedentes, la persistencia y difusión de la pobreza, y las desigualdades sociales y económicas. (Conferencia Internacional de Población y Desarrollo, El Cairo 1994)

El seminario organizado por el “grupo de jóvenes profesionales” de CiJ durante el curso 1996-1997 ha pretendido analizar la cuestión del “desarrollo sostenible”. El título, “Pautas de producción y consumo sostenibles”, procede de la exigencia planteada por la ONU a los países desarrollados (cf. Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social, Copenhague 1995; Conferencia Internacional de Población y Desarrollo, El Cairo 1994). Esto incluye, por una parte, el análisis de la viabilidad técnica y económica de una humanidad cada vez más numerosa y (esperamos) cada vez más desarrollada; por otra parte, también se ha querido valorar la aceptabilidad ética del sistema económico que, impuesto desde los países del Norte, rige todo el planeta. El trabajo se ha llevado a cabo en siete sesiones, distribuidas a razón de un encuentro mensual, en las que se han tratado los siguientes temas: Problemas medioambientales; El sistema económico actual; Economía ecológica; Otras críticas al sistema económico actual; Reflexión desde la filosofía social; Reflexión desde la fe y Conclusiones.

El seminario ha realizado un recorrido “de dentro hacia fuera”. Desde el análisis de la problemática, en sus síntomas más externos y tangibles, hasta sus raíces espirituales. Este escrito sigue el mismo recorrido. Partiendo de lo que nos dicen los datos ecológicos y económicos, pasamos a ver algunas de las implicaciones en el terreno de la economía teórica, y de aquí pasamos al ámbito político y a la cultura que lo apoya. Finalmente, como trasfondo de la cultura, nos introduciremos brevemente en las concepciones éticas y teológicas subyacentes.

2.1. ¿ES INSOSTENIBLE EL SISTEMA?

El seminario parte de la interpelación de las últimas conferencias internacionales convocadas por la ONU. En ellas se destaca la interrelación entre pobreza, problemas ecológicos, explosión demográfica y discriminación de la mujer¹. El sistema económico imperante genera serios problemas medioambientales y severas desigualdades económicas. Estos problemas son tan importantes que la sostenibilidad del sistema “occidental” de producción y consumo está en entredicho. Por tanto, se invita a los países desarrollados a revisar sus “pautas de producción y consumo”.

En esta sección, analizaremos la “sintomatología” más crasa de esta “sostenibilidad” a través de dos ítems: la crisis medioambiental y las desigualdades económicas.

2.1.1. La crisis medioambiental

Los problemas medioambientales se pueden concretar de distintas formas. Una de ellas es presentar una serie de “problemas ecológicos” que constituyen una especie de “síndrome” de una crisis global del ecosistema planetario. Los principales tópicos podrían ser:

1. El aumento de la temperatura planetaria por el efecto invernadero. El efecto invernadero es producido por unos gases determinados, presentes en la atmósfera, capaces de almacenar la radiación de onda larga, es decir, calor. El incremento de la concentración de estos gases en la atmósfera implica un aumento de la temperatura en la superficie del planeta. No se trata de un efecto producido exclusivamente por la actividad humana, ni siquiera por la actividad de los seres vivos. Siempre ha habido gases de efecto invernadero en la atmósfera terrestre. De hecho, sin el efecto invernadero, la temperatura en la superficie de la tierra sería de unos -18°C de mediana, lo que haría imposible la vida.

Los principales gases del efecto invernadero son vapor de agua, anhídrido carbónico (CO₂), ozono, óxidos de nitrógeno, metano (CH₄) y clorofluorcarbonatos (CFC's), el último es el único tipo de gas totalmente producido por el hombre.

¿Dónde está, pues, el problema? El problema es el aumento de la concentración de gases de efecto invernadero (sobre todo CO₂ i CH₄) producidos por la utilización de combustibles fósiles (petróleo y carbón). Hay que tener en cuenta que el consumo energético global de la humanidad se ha multiplicado por 16 durante el siglo xx, y que cerca del 80% de esta energía se obtiene de los combustibles fósiles. No es de extrañar, por tanto, que la concentración de CO₂ en la atmósfera haya aumentado en un 25% durante este siglo.

Dicho esto, que parece bastante grave, debemos señalar también que el efecto de este incremento de los gases de efecto invernadero sobre el clima del planeta no está nada claro. Las herramientas matemáticas de que disponemos para predecir los cambios climáticos son demasiado limitadas como para hacer pronósticos mínimamente fiables. A pesar de esto, la mayor parte de los estudios sobre el clima, realizados con modelos matemáticos de simulación, coinciden en diagnosticar un cambio climático inevitable, en el sentido de un aumento global de la temperatura planetaria. Ahora bien, lo que no está claro es que este cambio se esté produciendo ya en la actualidad; y lo que resulta prácticamente imposible de predecir es la situación final a la que nos llevará esto.

2. La reducción progresiva de la capa de ozono. Hemos oído hablar a menudo de esta reducción. Se trata de una disminución periódica de la concentración de gas ozono sobre la Antártida. Como es sabido, el ozono sigue un ciclo de reacciones químicas en virtud de las cuales se

desintegra formando oxígeno y vuelve a sintetizarse a partir del oxígeno. De esta manera, establece un equilibrio dinámico que mantiene una concentración estable en la estratosfera. Este ciclo químico del ozono consume energía, que procede de la absorción de los rayos ultravioletas de alta y mediana energía. Como consecuencia de esto, los rayos, absorbidos en la estratosfera para mantener el ciclo del ozono, no llegan a la superficie de la tierra. De esto resulta que la capa de ozono “protege” la tierra del efecto de los rayos ultravioletas. La desaparición del ozono estratosférico, por tanto, pondría en peligro la vida humana y la de otros animales.

El “agujero” de la capa de ozono fue detectado por primera vez, hace quince años, por Shigeru Chubachi, investigador de la base científica japonesa en la Antártida. El “agujero de ozono” es una disminución periódica de la concentración de ozono (cerca de un 20%) sobre la Antártida, que se produce durante los meses de octubre y noviembre. Esta disminución transitoria se produce cada año.

Se discute el mecanismo que produce esta oscilación en la concentración del ozono antártico: no se conocen con seguridad las reacciones químicas que intervienen en ello ni las causas que localizan este fenómeno en la región antártica. Sin embargo, parece probable que haya una cierta relación con los ciclos de actividad solar, que se repiten con un período de 11 años.

También parece que influyen las emisiones de CFC's, de producción humana. Es por esta razón que en sucesivos tratados internacionales (Convenio de Viena, 1985; Protocolo de Montreal, 1987; Declaración de Helsinki, 1989) se ha intentado eliminar la producción de CFC's antes del año 2000. Aun así, no queda nada claro por qué no se han tenido en cuenta otros gases producidos por el hombre y que probablemente también influyen en el ozono de la estratosfera. Parece que también se ha ignorado el efecto de algunos fenómenos naturales (como las erupciones volcánicas) que podrían influir fuertemente en la disminución del ozono.

3. La contaminación del agua. La contaminación de los mares es uno de los problemas ecológicos más claros y graves, causado por la descarga directa o indirecta (a través de los ríos) de grandes cantidades de desechos industriales. El caso del mercurio y el cadmio son especialmente graves, por su efecto sobre la salud humana, y por esta razón se han puesto en marcha legislaciones que han conseguido reducir drásticamente su emisión a los mares. En cambio, los efectos de la intensa “fertilización” de los mares, debido a los fertilizantes agrícolas y a los restos orgánicos animales y humanos, pueden perturbar seriamente el equilibrio ecológico marino. El aumento de sustancias fertilizantes en las aguas marinas produce el fenómeno de la “eutrofización”, que consiste en el desarrollo masivo de algunas especies, como las medusas o determinados tipos de algas. La hipertrofia de estas especies produce un grave desequilibrio. Por ejemplo, las “mareas de algas”, presentes en los últimos años en la Costa Brava, el Adriático norte y la costa danesa, impiden el paso de la luz y la oxigenación de las aguas inferiores, deteriorando la fauna subacuática. Un efecto parecido tienen las emisiones de hidrocarburos, además de producir una intoxicación de la casi totalidad de las especies que viven en el mar, incluyendo las aves marinas.

En cuanto a las aguas dulces, no es necesario señalar la importancia que tienen para la vida humana. Dos son los problemas ecológicos que afectan al agua dulce: la escasez y la contaminación. Respecto al segundo, es muy clara la gravedad de la contaminación por las emisiones industriales o domésticas, y también por la filtración de fertilizantes agrícolas. Y con relación a la escasez del agua, hay que llamar la atención sobre el incremento espectacular del consumo de agua, que se ha cuadruplicado en la última mitad de siglo. Esto tiene mucho que ver con el aumento demográfico del planeta, pero aún más con la industrialización. Así, por ejemplo, mientras que en América del Norte se consumen más de 2.000 m³ anuales por habitante, en Guinea Bissau sólo son 20, ¡cien veces menos! Por tanto, no sólo se trata de un

problema de escasez, sino también de igualdad y de justicia.

4. La contaminación atmosférica en las grandes zonas urbanas e industriales puede llegar a ser también un problema grave. Sólo debemos recordar la alarma por contaminación que obligó a restringir el tráfico en la ciudad de París en el verano de 1997. Esta contaminación procede principalmente de la combustión de derivados del petróleo y, en algunas ciudades, de la combustión del carbón y de otras emisiones industriales.

Las condiciones de contaminación atmosférica son particularmente graves en los países del este de Europa, a causa de un desarrollo que ha ignorado este tipo de problemas. Esto ya está requiriendo un esfuerzo económico suplementario para adecuar los métodos industriales a los requerimientos de sanidad del aire.

En cualquier caso, no debemos olvidar que aproximadamente la mitad de la población mundial vive en las ciudades. Y esta proporción tiende a aumentar. Esto es especialmente grave en los países en vías de desarrollo, donde el crecimiento de las grandes ciudades no puede ir acompañado de la actuación urbanística y de servicios correspondiente.

5. La desertización es la pérdida de superficies aptas para la agricultura. Se trata de un fenómeno natural, que se ha producido siempre. Hay, por ejemplo, testimonios de vida humana de hace 5.000 años al norte del actual desierto del Sahara. El desierto norteafricano dejó de ser habitable hace solamente 3.000 años. Ahora bien, también está claro que la acción del hombre puede provocar la desertización de tierras, sobre todo de aquellas que están próximas a la climatología desértica. El agotamiento de los acuíferos subterráneos por su explotación es uno de los peligros más claros: provoca la salinización de los terrenos haciendo imposible la vida vegetal. Otro factor de gran importancia son los incendios. Naturalmente, no todos los incendios son causados por la acción humana, pero está claro que la actividad humana provoca una cantidad creciente de éstos.

6. La explosión demográfica. Se calcula que la población actual del planeta es de casi 6.000 millones de habitantes. El crecimiento demográfico mundial es exponencial. Esto quiere decir que, cada año, no sólo la población es más numerosa, sino que el incremento de año en año es también mayor (el año 1970 fue de 73 millones, y el 1995 fue de casi 100). Aunque hay que decir que la "exponencialidad" se va "enfriando" (el índice de crecimiento anual ha disminuido del 2,1 al 1,7 entre 1970 y 1995), no se puede esperar una estabilización de la población a medio plazo. La humanidad continuará creciendo de forma explosiva en los próximos decenios. La perspectiva dibujada por los expertos en la Cumbre de El Cairo (1994) no contempla una estabilización de la población mundial hasta el año 2050. Y la población habría llegado entonces a los 10.000 millones de habitantes.

Esta situación conlleva unas consecuencias obvias. La falta de alimentos y de tierra habitable, que ya se deja sentir en algunas zonas del planeta. Las necesidades de una humanidad en crecimiento explosivo también crecen explosivamente. Y, cuanto más alto sea el nivel de desarrollo conseguido por esta población, más grande será esta demanda. Hay que plantearse muy en serio el tema demográfico como un factor de riesgo de colapso para el planeta.

Al hablar del problema ecológico para el planeta, no se puede dejar de lado una característica que empeora dramáticamente el problema: la heterogeneidad de la situación según la zona del planeta. De esta manera, un niño nacido hoy en Gambia tiene una esperanza de vida de 43 años, mientras que en España una niña nace con una esperanza de un poco más de 80 años de vida. Teniendo en cuenta los índices de crecimiento demográfico de las distintas zonas del mundo, parece que el desarrollo es el mejor freno demográfico. La experiencia demuestra que la

educación, especialmente la de la mujer, con una escolarización generalizada, es la vía de la que disponemos para frenar el crecimiento demográfico.

Aún podríamos hablar de otros tópicos, como la contaminación acústica en las ciudades, la desaparición de especies animales y vegetales, el efecto de la agricultura intensiva o el impacto ambiental de las obras de transporte y comunicación. De todos modos, con lo que llevamos dicho ya tenemos una panorámica suficiente de los indicadores de la “crisis ecológica”.

A la vista de todo esto, y para no caer en alarmismos, hay que tener en cuenta algunas consideraciones:

— a) Algunos de estos problemas, como el cambio climático o el “agujero de ozono”, son aún muy discutidos, tanto por su realidad efectiva como por sus causas.

— b) De otros problemas, como el crecimiento demográfico o la contaminación de las aguas, conocemos vías de contención y solución, aunque sería necesaria una mayor determinación política para tratarlos a tiempo.

Como conclusión, podemos decir que no es exagerado hablar de una “crisis ecológica” del planeta, que afecta a la vida humana y que tiende a agravarse con el paso del tiempo. Es necesario, por tanto, tomar medidas efectivas. Y no hay que tardar demasiado.

2.1.2. Las desigualdades económicas

Las diferencias entre pobres y ricos son cada vez mayores y el porcentaje de paro en las sociedades desarrolladas parece que no quiere disminuir. Esto, por desgracia, no es ninguna novedad. Pero sí que hay novedades en el panorama económico mundial. Y, como veremos, son novedades que no se pueden desvincular totalmente de la “crisis ecológica” de la que acabamos de hablar.

Después de la caída de los sistemas socialistas, la doctrina económica liberal parece dominar tranquilamente el panorama teórico de la economía. Pero no dejan de oírse voces (empezando por el mismo papa Juan Pablo II) que piden una reforma del sistema económico. A pesar de las divergencias, entre estas voces hay una cierta coincidencia en señalar algunas características relativamente “nuevas” en la economía mundial. Es lo que se denomina tópicamente la “globalización económica” y sus manifestaciones, entre las que se suelen subrayar:

— el volumen de los flujos financieros internacionales, que ya son muy superiores a los flujos comerciales y de servicios— el economicismo estricto en la globalización, al margen de consideraciones políticas o sociales— la tendencia al “gigantismo” empresarial, en forma de multinacionales.

Como consecuencia de esto, la economía se convierte en “indomable”. El sistema económico está regido por instancias supranacionales, privadas e incontrolables; el Estado ya no limita el poder económico. Se ha producido una ruptura del equilibrio de poderes y el poder económico controla al poder político.

Esto, como veremos, llega a afectar a la esfera cultural: las decisiones económicas se entienden como ineludibles. Lo que es un conjunto de opciones se presenta a la población como la alternativa única de la viabilidad.

Una segunda cuestión planteada por el final de los regímenes colectivistas es que la discusión sobre el papel del mercado se ha inclinado hacia el lado del liberalismo, y parece que de forma definitiva. Incluso la mayoría de los autores “críticos” aceptan la bondad fundamental del mercado como herramienta eficiente de asignación de los recursos económicos y, por tanto, como modelo deseable para conseguir el progreso económico.

Pero esto no evita una serie de críticas que no parecen fáciles de responder:

— que el mercado, en general, no distribuye equitativamente la riqueza y, por tanto, necesita de un control o comprensión externa a él mismo; el proceso de distribución de los beneficios económicos es un proceso conflictivo que necesita de una instancia externa que ejerza su control,— muchos mercados necesitan una regulación, para equilibrar los costes y beneficios sociales con los privados, o para evitar la aplicación de los recursos a actividades claramente antisociales o de un gran coste social— a nivel internacional, el mercado libre no implica automáticamente una competencia en igualdad; se requieren inversiones masivas en capital humano y tecnológico en los países menos desarrollados.

En resumen, podríamos decir que el mercado es una buena herramienta de organización económica que permite una asignación eficiente de los recursos económicos. Ahora bien, para que este mercado sea justo, es decir, sea un medio que posibilite la participación de todos en la producción y el disfrute de la riqueza, es necesario un “marco” más amplio en el que se sitúe el mercado. Hay, por tanto, una serie de “mínimos” sin los cuales un sistema de mercado no es otra cosa que un cheque en blanco para los que están mejor situados.

Siguiendo el informe del PNUD (1993), entre estas condiciones mínimas podríamos mencionar las siguientes:

— un mínimo de propiedad que permita iniciar una actividad económica— acceso a la información— acceso a infraestructuras de transporte— régimen fiscal justo que recompense el trabajo y la iniciativa— protección de la competencia— protección del consumidor— protección de los trabajadores— protección de los grupos especialmente débiles— protección del medio ambiente— sistemas de seguridad social

Ya podemos hacernos cargo de que estas condiciones son muy limitadas para la mayoría de habitantes de nuestro mundo. Por tanto, no se puede esperar que el mercado libre gestione de forma mínimamente adecuada la producción y distribución de la riqueza a nivel internacional. No hace falta ver los informes de la ONU sobre el desarrollo para saber que esto no funciona.

2.1.3. Economía y ecología

Podríamos resumir lo que acabamos de ver sobre la economía diciendo que hoy más que nunca la economía está dominada por grandes concentraciones de capital, difícilmente controlables políticamente. Esto implica una “tiranía del capital” a nivel mundial. Difícilmente se puede decir hoy en día que el sistema económico esté al servicio de la vida de los hombres. El caso de África es trágicamente significativo: todo un continente marginado, fuera de los circuitos económicos internacionales.

La situación de la humanidad plantea un gran dilema: por un lado, tenemos la necesidad de potenciar el desarrollo económico para cubrir las necesidades de la población humana, que actualmente malvive en su mayor parte. Por otro lado, empiezan a aparecer, como hemos visto, síntomas de una “crisis ecológica” causada por la actividad humana. Quizás empezamos a tocar con los dedos los límites del crecimiento económico. El dilema es cómo cubrir las necesidades de una humanidad necesitada sin exceder los límites ecológicos. ¿Cómo afrontar el desarrollo de tres cuartas partes de la humanidad de forma ecológicamente viable a largo plazo? Es el reto de elaborar un modelo de “desarrollo sostenible”.

La necesidad de encontrar este modelo, como ya hemos dicho, ha estado repetidamente

reclamada desde varias instancias. Pero se puede ver la necesidad fácilmente si tenemos en cuenta un indicador fiable del desarrollo, como el consumo de energía. El consumo de energía anual por habitante refleja fielmente el grado de desarrollo de un país o una región: está claro que la cantidad de energía disponible para una persona es proporcional a la actividad que ésta puede realizar. Así, se ha calculado que una cultura de vida nómada primitiva consume unos 360 W por persona, mientras que en nuestras culturas desarrolladas consumimos entre 5 y 9 kW por persona (¡entre 15 y 20 veces más!).

Es interesante, pues, examinar el consumo de energía en nuestro planeta. Lo que se conoce como “Primer Mundo” está formado por el 20% de la población mundial, y consume unos 6,3 billones de W (y, de paso, diremos que el 80% de esta energía procede de los combustibles fósiles, ¡no renovables!). Si aspiramos a que el 100% de la humanidad viva con nuestro nivel de vida (es decir, con nuestro nivel de consumo energético), el consumo de energía mundial sería de 31,5 billones de W. Y esto se refiere a una situación hipotética e irreal: que la población no aumentara y que el consumo de energía per cápita se parara en los niveles actuales del Primer Mundo. La pregunta es inevitable: ¿disponemos de esta energía? ¿De dónde la podemos obtener con garantías de continuidad a largo plazo?

Debemos pensar en ello. Desde hace más de 20 años, los movimientos ecologistas han intentado llamar la atención sobre el problema. El panorama es preocupante y el sistema, sea sostenible o no en la actualidad, en cualquier momento dejará de serlo, sólo es una cuestión de tiempo. La situación requiere ya no sólo justicia, sino prudencia.

2.2. CRÍTICA DEL SISTEMA

Este panorama económico, basado en las ideas neoliberales, junto con sus defectos y consecuencias, provoca críticas importantes. Desde la misma economía y desde la perspectiva ecológica, la economía ecológica constituye una primera corriente crítica a los postulados de la economía vigente. Por otro lado, otras corrientes económicas y de opinión se unen para destacar las consecuencias negativas del sistema y criticar su funcionamiento.

La principal crítica de la economía ecológica al sistema económico actual radica en la misma concepción del sistema. Mientras la economía clásica no considera ningún tipo de interacciones con el entorno, como si el sistema económico fuera un todo cerrado, la economía ecológica plantea que el sistema económico está abierto e intercambia materia y energía con el entorno. Dicho de otro modo, el sistema económico clásico genera unas externalidades que hay que considerar. Estas externalidades pueden agruparse en dos grandes grupos: los costes ambientales (derivados del consumo de recursos no renovables, de la sobreexplotación de los recursos renovables, de la generación de residuos no biodegradables, etc.) y los costes sociales.

Los costes ambientales y el estudio de sistemas económicos que los consideren son el principal caballo de batalla de quienes se incluyen en la economía ecológica. De hecho, se trata de dejar de fijarse en el sistema “humanidad” para fijarse en el sistema “Tierra”.

La necesidad de incluir estos costes en el análisis económico parte de la utilización de un concepto nacido en el seno de la ciencia ecológica. Se trata de la “capacidad de sustentación”. Se denomina “capacidad de sustentación de un territorio para una especie determinada” a la población máxima de aquella especie que puede vivir en él de forma indefinida, es decir, que puede vivir en el territorio sin que se produzca una degradación de los recursos que tenga como consecuencia una ulterior disminución de la población. Esta capacidad de sustentación siempre es limitada. Por tanto, aplicando este concepto a la especie humana, debemos cambiar nuestra mentalidad tradicional, según la cual el planeta era visto como una inmensidad para ser

explotada, para empezar a pensar que vivimos en un territorio limitado que tiene que ser administrado con cuidado.

Esto ha de tener un reflejo en la teoría económica. Si la economía clásica no tenía en cuenta el intercambio de materia y energía con el medio ambiente es porque, implícitamente, consideraba que el planeta podía suministrar energía y materia en tanta cantidad que el consumo humano resultaba insignificante. Se suponía, a efectos prácticos, que se vivía en un mundo materialmente ilimitado. Pero, como decíamos antes, empezamos a encontrarnos con síntomas de que empezamos a tocar los límites de nuestro medio ambiente. Hay que empezar a considerar este aspecto también en el análisis económico.

Una primera propuesta que se hace desde la economía ecológica es valorar e incluir en una “sana contabilidad” las “externalidades”, es decir, los costes medioambientales. De esta manera, sería necesario introducir en la economía una serie de principios, como por ejemplo el “principio de recolección sostenible”, que exige que las tasas de recolección de los recursos renovables tienen que ser iguales a las tasas de regeneración de estos mismos recursos. O, por ejemplo, el “principio del vaciado sostenible”, según el cual se tiene que exigir que la tasa de vaciado de la explotación de recursos naturales no renovables sea igual a la tasa de creación de sustitutos renovables. De esta manera, lo que se hace es considerar los recursos naturales como un capital que debe mantenerse en su nivel óptimo. En consecuencia, no considerar las externalidades equivale a consumir inconscientemente nuestro capital sin prever qué haremos cuando se acabe: estamos viviendo de nuestras rentas sin querer darnos cuenta.

Por tanto, aplicar una contabilidad de las externalidades no es más que hacer un ejercicio de lucidez. Y el resultado es sorprendente. Si sólo se considerara el coste de la contaminación, resultaría que el crecimiento económico de los países industrializados disminuiría entre un 3 y un 5%. Es decir, que incluso para los países de la OCDE ¡el crecimiento económico actual resultaría negativo! Es decir, estamos perdiendo riqueza, aunque nos parezca que la ganamos². Esto y otras consideraciones de este tipo llevan a algunos autores a considerar que “desarrollo”, tal y como se define habitualmente, y “desarrollo sostenible” no son conceptos emparentados, sino antagónicos³.

Naturalmente, hay que reconocer también que la capacidad de sustentación de la especie humana tiene la característica singular de depender de factores culturales y tecnológicos. Así, por ejemplo, hace pocas décadas España e Italia “exportaban” población, como síntoma de haber superado su capacidad de sustentación. En cambio, en la actualidad no se produce este fenómeno a pesar de haber aumentado la densidad de población. Una cultura y una tecnología más desarrolladas aumentan la capacidad de sustentación.

Aun así, no queda claro hasta qué punto la cultura desarrollada no vive a base de exportar sus externalidades (contaminación, explotación barata de recursos no renovables) a regiones menos desarrolladas. Hasta qué punto, si se considera globalmente, nuestra civilización “desarrollada” resulta rentable.

Lo que parece claro, de cualquier forma, es que hoy en día no es posible un desarrollo global, siguiendo las actuales pautas de producción y consumo “desarrolladas”. Nos remitimos otra vez al ejemplo del consumo energético. A pesar del progreso tecnológico que podemos esperar, no parece razonable pensar que podemos asegurar un nivel de vida como el del Primer Mundo a toda la población mundial a corto plazo. Y la prueba sangrante de esto es la situación trágica del Tercer Mundo.

Así enlazamos con el siguiente punto: los costes sociales del sistema.

Economistas de diferentes campos coinciden en destacar la no consideración de los costes sociales como un problema importante de los sistemas económicos imperantes. Esta segunda crítica al sistema pone en entredicho un mercado que sólo es libre para los capitales y que

genera cada vez mayores diferencias entre pobres y ricos (a nivel de países y a nivel de personas dentro de un mismo país).

Esta segunda crítica, que va más allá de los defensores de la economía ecológica, destaca que la misma sociedad recibe las consecuencias del mal funcionamiento del sistema: paro, bolsas de pobreza... Así, el sistema económico se revela perverso, ya que no sirve a su finalidad de cubrir las necesidades humanas y permitir su actividad, sino que, al contrario, representa un factor de exclusión para muchos. Y de nuevo se puede plantear el tema como un problema de “opacidad contable”. El balance económico no refleja los costes sociales porque las personas excluidas del circuito de la riqueza no tienen ningún “valor contable” y, por tanto, su vida o su muerte no altera las cuentas de la economía.

Esto pone de manifiesto de forma evidente la importancia de la perspectiva política, cultural y ética a la hora de juzgar la bondad o maldad de las decisiones y sistemas económicos. Hay que ser conscientes, al menos, de que los parámetros económicos no reflejan fielmente la situación de la riqueza de una población. Y esto nos lleva al siguiente capítulo de nuestro discurso.

2.3. LA INVASIÓN ECONÓMICA DEL SISTEMA SOCIAL

Partimos del análisis de que nuestro “sistema de vida” funciona sobre la articulación de tres “subsistemas” principales: el político, el económico y el cultural. En principio, los tres interaccionan, controlándose mutuamente. El resultado es un cierto equilibrio y capacidad de control de las situaciones sociales. Parece que esta articulación está sufriendo un grave desequilibrio.

a) Control económico de la política

Las decisiones políticas están fuertemente condicionadas por las medidas económicas y nuestras decisiones se suelen reducir a cuantificaciones o valoraciones de utilidad, características de los valores propuestos desde la vertiente económica (liberalismo, eficacia, individualismo). Además, en el proceso de “globalización”, el poder económico actúa con tanta rapidez que se ha quedado solo. No se han globalizado ni las fuerzas sociales, ni los principios éticos, ni las fuerzas políticas... lo cual repercute enormemente en la dificultad de control político de la economía.

b) Invasión económica de la cultura

Culturalmente, se observa que la terminología y el conjunto de valores del sistema económico se están extendiendo sobre los otros sistemas de la esfera social. Se introducen en nuestra visión del mundo supuestos ideológicos discutibles del “buen” funcionamiento del sistema de mercado actual. Entre otros, se nos inculcan los mensajes siguientes:

— El mercado armoniza los intereses individuales (pero los que no participan en el mercado no se tienen en cuenta).— El mercado redistribuye los recursos (pero están aumentando las diferencias entre pobres y ricos).— El mercado comunica la oferta y la demanda, e informa adecuadamente (pero la demanda de alimentos a determinadas regiones del mundo no tiene respuesta).— El consumo responde a las necesidades e informa de las mismas (pero sólo se consideran oportunidades de mercado).— Es necesaria una moderación salarial y una reforma del mercado laboral (pero sólo para los que tienen un sueldo estándar).— El paro es un problema temporal (pero un cierto índice de paro es necesario para el funcionamiento del

sistema).

En definitiva, se extiende un “pensamiento único” que sigue la lógica económica en detrimento de la lógica política y ética. Y, de hecho, domina al sistema que permite que la economía sea “eficaz” (económicamente hablando): es lógico, por tanto, que los ricos sean cada día más ricos y que los pobres lo sean cada día más.

2.4. UNA ÉTICA PARA UN CONTROL POLÍTICO DE LA ECONOMÍA

En definitiva, hay que reaccionar ante esta situación para situar “las cosas en su sitio”: la riqueza es para el hombre y no el hombre para la riqueza. Es necesario un principio que motive al Primer Mundo hacia unas nuevas pautas de producción y consumo sostenibles para todo el mundo. Pero la solución de los problemas no puede venir de la racionalidad económica. Ésta intenta sólo maximizar los beneficios del capital. Hay que buscar el principio de la transformación del sistema en los ámbitos políticos. La política es la actividad para la cual la sociedad organiza sus actividades, y entre estas actividades está la económica. Pero el ámbito político depende directamente de la cultura. La organización política es una construcción cultural, y depende directamente de los valores compartidos por la sociedad. Si se quiere un cambio, se tiene que partir de unos principios éticos que motiven a los individuos, transformando la conciencia colectiva.

De ahí la necesidad de buscar un conjunto de valores éticos que sean válidos para todos los habitantes del planeta. Se debe llegar a un acuerdo de “mínimos” comunes. En cualquier caso, tendrá que ser siempre un trabajo sobre las opciones personales. Pero tendrá que ser un conjunto de mínimos que pueda ser compartido por la conciencia de una humanidad que es plural. Una cierta globalización de los “tejidos sociales” (movimientos ideológicos, sindicatos, partidos políticos, ONGs...) está siendo y será cada vez más una herramienta necesaria en esta dirección. De todos modos, hay que plantearse algunas cuestiones decisivas. Una de ellas es la necesidad de ir pasando de una “ética de la responsabilidad” a una “ética de la solidaridad”. Es decir, que en un mundo global y interrelacionado ya no podemos juzgar simplistamente nuestras acciones por sus consecuencias, porque la complejidad del mundo es tan grande que o bien nos impide predecir estas consecuencias, o bien nos contentamos con simplificaciones que ignoran consecuencias serias. Este es el caso de las externalidades que comentábamos antes. La interrelación entre los factores ecológicos y económicos es tan compleja que nos resulta difícil predecir las consecuencias de nuestras decisiones.

La alternativa sería una “ética de la solidaridad”. Esto significa una ética que no se dedica a cuantificar las propias acciones, a medir sus consecuencias, sino mira la realidad en la que vivimos, dejándose afectar por la situación de los demás. Desde esta afectación se emprenden proyectos para desarrollar las posibilidades de mejora de la realidad. Se trata de una ética que demanda un análisis de la realidad y una implicación personal en este análisis.

Y esta ética tiene una traducción política, que A. Cortina expresa con las siguientes palabras: “... yo, más que construir utopías refutables... propondría a los políticos atender a los valores compartidos por la realidad social... y tratar de gestionar modelos sociales que permitan encarnarlos, que los hagan viables. Porque el campo de la política es, sin duda, el campo de lo posible, más que el de lo utópico; pero la tarea del político consiste no en atenerse pasivamente a lo posible, sino en hacer activamente que lo valioso sea posible. Y no deja de ser curioso cómo el ámbito de lo posible crece prodigiosamente en manos del político responsable y mengua en manos del pragmático”⁴.

2.5. LA ENFERMEDAD DEL HOMBRE

Pero la crítica de los ecologistas va más allá de la ética. La problemática actual no es sólo un problema del sistema. La crisis ecológica es el síntoma que revela que el hombre de nuestra civilización “está enfermo”. La manera equivocada de relacionarse con la naturaleza es la misma que lo lleva a oprimir, en propio beneficio, a otros hombres, clases y pueblos”⁵. Es la avidez del hombre, su espíritu “depredador” lo que causa la destrucción del planeta; este mismo espíritu causa la esclavitud, la pobreza y la muerte de tantos hombres y mujeres.

La raíz profunda de esta enfermedad está en la manera en que el hombre se relaciona con su entorno. Esta manera de relacionarse ha quedado “objetivada” en la cultura occidental. La Modernidad divide el mundo en naturaleza y espíritu. Así pues, el hombre queda en una esfera distinta del mundo y opuesta a él. Esta es la raíz de la enfermedad: nos consideramos independientes del mundo, como en una esfera “diferente”.

En cambio, la ciencia ecológica nos descubre que la unidad de supervivencia no es la especie, sino el ecosistema (el organismo más su medio ambiente). Por tanto, esta división entre “humanidad” y “medio ambiente” no tiene ningún fundamento. La libertad humana sólo es viable en un “medio” material en el cual se desarrolla.

Y si esta manera equivocada de enfrentarse con el entorno está en la base de nuestra cultura, también nuestra teología tiene alguna cosa que ver con ello. De ahí que los pensadores ecologistas hayan denunciado la teología cristiana como una de las responsables de esta “enfermedad antropológica”. Hay que reflexionar sobre la teología de la creación, que en su momento facilitó la desacralización de la naturaleza y el concepto del hombre como imagen de Dios. Es verdad que esta desacralización ha permitido al hombre liberarse de la superstición y lanzarse a transformar la creación. Pero también es cierto que esto ha llevado, quizá con exceso, a manipular la creación, en el sentido de desvalorarla, perdiendo cualquier tipo de respeto hacia ella. Y quizás haya llegado ya el momento de recuperar un auténtico y religioso respeto hacia la naturaleza.

Este respeto tiene que pasar entre dos escollos, entre dos extremos igualmente inaceptables para el cristiano. Por un lado, un antropocentrismo prometeico que ve el mundo como un mero escenario de la historia, pero un escenario sin ningún valor en sí mismo, un escenario radicalmente distinto al hombre (y, por tanto, en el fondo, indiferente para el hombre). Por otro lado, un cosmocentrismo panvitalista que postula la absolutez de la Creación como un todo, del que la humanidad, y aún más cada persona, no es sino una pieza, singular y distinguida, pero una pieza. Así, entre el hombre y el cosmos, hay que evitar absolutizar a uno y a otro. Y parece que la fe bíblica puede abrirnos un camino entre estos dos extremos, porque hay un tercero entre el hombre y el cosmos: Dios, creador paternal del hombre y del cosmos. De esta manera, cuando Gn 1,28 dice “dominad la tierra”, no deja el campo libre al hombre para la explotación, sino que lo convierte en su representante en el cosmos. Esto se ve si se interpreta a la luz de Gn 2,15, que presenta al hombre como puesto por Dios en el jardín hecho por sus manos, con el encargo de cultivarlo y guardarlo. El cosmos, pues, no es una mina para ser explotada y vaciada, sino un jardín para ser cultivado y guardado. En resumen, ni el hombre es el señor, ni el cosmos es el señor: sólo Dios es el Señor.

Incluso nos atreveríamos a plantear una reforma del “Principio y Fundamento” ignaciano: “El Cosmos ha sido creado para alabar, reverenciar y servir a Dios nuestro Señor, y así salvar su alma. Y el hombre ha sido creado entre las otras cosas sobre la faz de la tierra, para que mutuamente se ayuden a alcanzar este fin”, en lugar de: “El hombre ha sido creado para alabar,

reverenciar y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma. Y las otras cosas sobre la faz de la tierra han sido creadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para el que es creado”.

En cualquier caso, parece que nuestra mirada sobre el mundo tendría que ser básicamente contemplativa: es decir, una mirada que, de entrada, deja que el otro (los otros humanos y todas las cosas) estén delante como un amigo. El respeto hacia la naturaleza será, por tanto, el gozo y la maravilla a causa de la existencia del otro. Y esto como primer momento de la relación.

Desde este gozo se podrá “cultivar y guardar” el cosmos, sin miedo a “perderle el respeto”. Con pocas palabras, podríamos hablar de la educación espiritual en la sacramentalidad de todas las cosas, que nos manifiestan la bondad y sabiduría de su Creador, y haciendo esto le dan gloria. Hay otros temas teológicos que no habría que olvidar, si hablamos de aceptar la interpelación que la ecología hace a la teología cristiana. Por ejemplo, en la Escritura encontramos una cierta vinculación entre la relación del hombre con la tierra y la relación del hombre con el hombre. Así, la promesa de Dios es la de una “tierra buena” unida a una sociedad justa. Es una tierra de vida, en la que el hombre podrá vivir y tener una “numerosa descendencia”. Pero al mismo tiempo es una tierra que sólo se podrá mantener con un orden social justo: en la Tierra Prometida no se puede reproducir la opresión vivida en Egipto.

Finalmente, hay que mencionar la visión cristiana del Espíritu Santo como un aliento vivificador que trabaja desde la Creación hacia su plenitud y exaltación en Cristo.

2.6. CONCLUSIONES

Podríamos resumir nuestro análisis en los siguientes puntos:

— La crisis ecológica no es más que un síntoma a nivel global de una manera de estar presente el hombre en la tierra. Esta manera, que podríamos calificar de “depredadora”, es la causante de las desigualdades en el reparto de la riqueza y también de la expoliación del medio ambiente. En una humanidad “globalizada”, que forma una unidad compleja y interconectada, esto se manifiesta en una crisis ecológica y en la muerte o en la vida inhumana de una gran parte de la población.

— La estructuración de la economía no es nada inocente en esta situación. Es necesaria una reforma profunda, la cual implica la elaboración de nuevas teorías económicas que quieran tener en cuenta las externalidades de la economía (costes sociales y ambientales).

— El ámbito político, apoyándose en la cultura y la ética, está llamado a controlar la actividad económica, de modo que funcione como medio de vida para todos. Esto debe generar, a medio plazo, nuevas maneras de entender la “felicidad” y nuevas “maneras de vivir”.

— La cultura tiene que tomar conciencia e integrar los factores “ecología” y “solidaridad”. La teología, como fuente de cultura, tiene que sumarse a este esfuerzo: esto, si se examina bien desde la perspectiva cristiana (y también, probablemente, desde otras perspectivas), no es algo extrínseco, sino coherente e incluso propio de ella.

PREGUNTAS PARA EL DEBATE

En el seminario han quedado muchas preguntas sin respuesta o con respuestas a medias. Estas son algunas de las principales preguntas que han movilizad nuestro debate. Pueden ser útiles para los que quieran reflexionar sobre este tema. Para quien quiera seguir pensando.

- ¿Cuál es la fiabilidad de los datos que recibimos sobre la “crisis ecológica”?
- ¿Hay intereses creados para alarmar a la sociedad?
- ¿Cuándo podemos decir que una situación ecológica es un problema? ¿Es una cuestión cuantitativa?
- ¿El hombre ha sido siempre explotador de la naturaleza? ¿Qué modelo de relación con la naturaleza tenemos que establecer?
- ¿Se puede poner un precio al medio ambiente?
- ¿El mercado es más democrático que los otros sistemas económicos?
- ¿Por qué y para qué crecemos? ¿Es necesario crecer? ¿Podemos pensar en otro tipo de crecimiento, más respetuoso, orientado al servicio, y no a la depredación? ¿Podemos poner límites al crecimiento?
- ¿Tiene que crecer el Sur de la misma manera que el Norte? ¿Es posible establecer un criterio de crecimiento válido para todo el mundo?
- ¿Bienestar es igual a riqueza? ¿O a nivel de crecimiento? ¿Se pueden pensar otros modelos de bienestar?
- ¿El progreso sólo puede medirse en términos económicos?
- ¿Las ONGs, son “parches” previstos por el mercado? ¿O pueden ser organizaciones de ámbito internacional con capacidad para contrarrestar las fuerzas de globalización económica?
- ¿Quién dirige la economía? ¿Se le pueden pedir cuentas?
- ¿Por qué la producción y el consumo no están al servicio de la gente?
- ¿Es posible una ética de mínimos? ¿Cuál? ¿Podemos acceder a ella?
- ¿Cuál es nuestra imagen de Dios? ¿y del hombre?
- ¿Qué relación tienen con nuestra manera de entender la relación hombre-naturaleza?

NOTAS

1. Cf. Declaración y programa de acción de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social, Copenhage, 1995, n. 26, b; Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, El Cairo, 1994, cap. II, Principio 6; cap. III, 3.28, b y 3.29, d.
2. Cf. J. Riechmann, “Desarrollo sostenible: la lucha por la interpretación”, en: AA.VV. De la economía a la ecología. Trotta, p. 30. Ver también el artículo de R. Folch.
3. Riechmann, p. 30. “Globalmente, lo que necesitamos es desarrollo sin crecimiento (cuantitativo), y en última instancia ésta es la única definición de desarrollo sostenible” (Ibid.).
4. A. Cortina, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Sígueme: Salamanca, 1985, p. 16; citado por A. Domingo, p. 35.
5. A. García Rubio, ¿Dominad la tierra? Cuadernos CiJ n. 54, p. 8.

3. SEMINARIO “LA 34 CONGREGACIÓN GENERAL DE LOS JESUITAS”

Este seminario se realizó conjuntamente por EIDES, ITF i CiJ

Coordinadores: Ferran Manresa y Ignasi Salvat Participantes: Rafael Abós, médico, CVX Clot - Antoni Badia, sj. prof. Institut de Teologia Fonamental Sant Cugat (ITF) - Elvira Duran, prepara doctorado en filosofía, CVX Forum - Josep Giménez, sj. Dr. en teología - Mercè Homs, fcm. gerent Fundació Lluís Espinal - Josep M. Lozano, cated. ética empresarial Esade - Ferran Manresa, sj. prof. Fac. Teol. de Catalunya (FTC) - Javier Melloni, sj. dr. en teología - Josep Miralles, sj. cated. sociología Esade - Màxim Muñoz, claretiano, prof ITF - M^a Dolors Oller, prof. derecho constitucional Abat Oliba, prof. Esade, CVX Berchmans - Josep Rambla, sj. prof, FTC, Director EIDES - Jesús Renau, sj. Provincial de la Compañía de Jesús de Catalunya - Francesc Riera, sj. Dir. de la Fund. L. Espinal y de CiJ - Ignasi Salvat, sj. Presidente Fund. L. Espinal, Juez tribunal ecles. Barcelona - Josep Sols, sj. dr. en Teologia - Oriol Tuñí, sj. Prof. FTC, Director ITF. - Josep Vives, sj. Prof FTC.

Autora del presente resumen: M^a Dolors Oller

Este seminario se desarrolló a lo largo de 6 sesiones. La 1^a se centró en una valoración general de la CG 34; la 2^a tomó como punto de partida el decreto “Servidores de la Misión de Cristo”, que encabeza la parte correspondiente a la misión de la Compañía; a continuación, se trataron los decretos sobre cultura y diálogo interreligioso para que, a su luz, se pudiera hacer un análisis del decreto sobre la justicia. Finalmente, se destinó la última sesión a recoger la reflexión hecha y a tratar de llegar a alguna conclusión, así como a valorar cómo había ido el seminario. La valoración global ha sido positiva, pues se ha podido dialogar y poner sobre la mesa una serie de interesantes cuestiones suscitadas a partir de la lectura de los decretos mencionados. Ahora bien, si de lo que se trataba era de llevar, desde la teología, la reflexión más allá de una simple constatación de diferentes problemáticas, el objetivo no se consiguió. Dicho en otras palabras, el seminario ha servido para tomar conciencia de la diversidad y pluralidad de las maneras de pensar y sentir no sólo en el mundo, sino también dentro de la propia Compañía, así como de la gran complejidad existente en un mundo interdependiente y globalizado, pero no se ha avanzado en las concreciones.

VALORACIÓN GLOBAL DE LA CG 34 Y DE SUS DECRETOS (1ª SESIÓN)

Se puso de manifiesto que ante el gran número de jesuitas reunidos en Roma, estallido de pluralismo que no era otra cosa que el eco intra-jesuítico del pluralismo social, cultural y religioso de nuestro mundo, la CG optó por tomar como punto de partida la experiencia religiosa, como puede verse en el decreto “Servidores de la Misión de Cristo”. De lo que se trataba era de afrontar teóricamente aquello que se vivía en la práctica. Por otro lado, se constató la voluntad de la Congregación de tratar la diversidad y el pluralismo ya mencionados no sólo desde una vertiente puramente teológica, sino también teniendo en cuenta una mirada más amplia, más interdisciplinaria. Hay que señalar como positivo la valentía de la CG de no esconder toda esta complejidad, así como los problemas que puede conllevar. Pero se constató también la utilización, en general, de un lenguaje “blando”, poco incisivo y poco crítico al referirse a aspectos que han ayudado a generar la situación actual de un mundo profundamente desigual y dividido (por ejemplo cuando se habla de la ciencia, del mundo moderno, del sistema

económico...). Los jesuitas parecen posicionarse ante un mundo demasiado “bonito”; es como si, por ejemplo, el diálogo con las diferentes culturas o bien el diálogo interreligioso o con el mundo de la increencia fuera fácil. Además, parece como si todos los cristianos fueran “cristianos militantes”, comprometidos y coherentes con su fe; no se dice nada de las tensiones dentro de la Iglesia y de los problemas que continúan sin resolverse dentro de la propia Compañía...; la visión es quizá demasiado optimista.

Se echa en falta una explicitación más clara de las limitaciones, para poder trabajarlas. Así, el fondo esperanzado, presente en todos los documentos, podría haber sido visibilizado más claramente. De lo que se trata es precisamente de saber vivir esperanzadamente desde la limitación, ya que es en la debilidad donde actúa el poder de Dios. De todos modos, se observó que de forma indirecta también aparecen en el texto las limitaciones, cuando, por ejemplo, se habla de “descentramiento”, de “acompañar”, de “servir”. Esto nos remite a la conversión. Como dijo el Padre General en la sesión de conclusión, de la conversión dependerá el futuro de todo aquello que ha elaborado, clarificado y decidido la CG.

La CG fue penetrando “narrativamente” la realidad social y cultural a la luz de la experiencia de los últimos 20 años de vida de la Compañía (desde la CG 32) y de los cambios que esta experiencia ha introducido en su seno. Tanto por el contenido como por el lenguaje utilizado, en los decretos se evidencia que los jesuitas se encuentran en un “tiempo de transición”, es decir, en un tiempo en el que en la “plural” Compañía se está formando poco a poco un “nuevo paradigma”, en el que los clásicos elementos que constituyen la identidad y la misión SJ tienen que ser resituados y reformulados.

Así como, por ejemplo, en la CG 32 la justicia se integró en un paradigma cristocéntrico como el de la Compañía, sería ahora necesario intentar hacer lo mismo con la cultura y con el diálogo interreligioso. ¿Pero es esto posible o incluso conveniente? ¿Es válido en una situación que la propia CG cualifica de poscristiana (sociedades secularizadas, presencia de tradiciones religiosas plurales que se van interpenetrando en un mundo cada vez más interdependiente) continuar utilizando un lenguaje cristológico a la hora de actualizar la misión SJ? ¿No es esto un contrasentido? En definitiva, ¿es viable seguir con el paradigma cristocéntrico en el que ha vivido y vive la Compañía? ¿No es esto reducir en la práctica la amplitud de la misión? Y, por otro lado, ¿de qué manera se puede predicar hoy la universalidad de Cristo? ¿El paradigma cristocéntrico no puede conducir a una cristología inclusiva (pensar el cristianismo como integrador de todas las religiones) o a considerar las otras religiones desde el cristianismo, con la consiguiente dificultad para el diálogo interreligioso? ¿Cómo compaginar experiencia mística y mediación cristológica? ¿Cómo podemos dialogar con culturas y tradiciones religiosas no cristianas sin caer ni en la prepotencia ni en el sincretismo? Y, teniendo en cuenta que el paradigma cristocéntrico es también eclesiocéntrico, ¿debemos, si nos tomamos en serio el contexto, señalar la importancia de la Iglesia tantas veces? ¿No sería mejor relativizar más a la Iglesia y apuntar hacia lo Absoluto? Estas y otras cuestiones se pusieron sobre la mesa, y algunas volvieron a salir en otras sesiones.

Como puede verse, éstas son preguntas radicales, que llegan a la raíz misma de la experiencia religiosa. Llegados a este punto, salió el tema de la identidad: quizá lo que está pasando es que los jesuitas empiezan a sufrir una crisis de identidad y esto produce un cierto malestar y desorientación.

En el diálogo se evidenció la necesidad urgente de buscar un nuevo paradigma, una nueva forma de comprender la realidad; es decir, la necesidad de pasar de un paradigma monocéntrico a un paradigma policéntrico. Esto también desde el punto de vista teológico, para no quedar desfasados, arrinconados. En este sentido, se propuso el paso de un paradigma cristocéntrico a un paradigma trinitario.

Profundizando en esta línea, se dijo que habría que pasar de un cristocentrismo, es decir, de tener a Cristo como objeto, a introducirse en un movimiento dinamizador que nos conduce a la “cristificación” y que es del orden de la conversión, de la transformación interior. Hay que introducirse en la vida trinitaria, en su dinámica. Y esto, propiamente, es más que un paradigma policéntrico, porque en esta visión no hay objeto ni sujeto; se trata de una teología entendida como un proceso “teologal”: teología como objeto interior, para poder ver la realidad desde Dios. Vivir la dinámica trinitaria ayudaría a situarse solidariamente ante Dios y ser culturalmente más ecuménicos; también haría ver la necesidad de estar presentes en los conflictos sociales, ayudando a superar la creciente aceptación de la religión como un aspecto invisible y privado.

Finalmente, se puso de manifiesto que la CG no quiso ser impositiva ni dogmática; más que por lo que dice, es importante porque indica el horizonte hacia donde se dirige la Compañía. Y este horizonte genera una serie de actitudes, de objetivos, de realizaciones intermedias que hay que concretar. En este sentido, también se dijo que los documentos dicen más de lo que parece.

SERVIDORES DE LA MISIÓN DE CRISTO (2ª SESIÓN)

A continuación, se pasó a analizar este decreto, que se mueve en el ámbito de la experiencia religiosa y sirve de marco unitario al primer bloque de decretos, dedicados a la misión de la Compañía. Este texto quiere mostrar la inseparabilidad de las dimensiones de la misión, que se desarrollan en los tres decretos siguientes. Al mismo tiempo tiene claras funciones de fundamentación y también de legitimación, pues viene a reafirmar la línea adoptada en la CG 32 y en la CG 33 en cuanto al servicio de la fe y a la promoción de la justicia, y recuerda que la vida del Espíritu y de la gracia no es separable de las relaciones sociales.

La misión SJ surge de la continuada experiencia de Cristo. Es Él quien llama a ser servidores de su misión y hace discernir la legítima diversidad de ministerios de esta única misión (unidad en la diversidad). Es Él, el Cristo crucificado y resucitado, quien envía (experiencia cristológica de los EE). Y así como Jesús es inseparable de su misión, la Compañía es también inseparable de la misión que Cristo le ha dado (misión como don). Así pues, se acentúa la vertiente interna, donde precisamente la diversidad se unifica y se da una visión dinámica: la raíz de la misión es el Cristo “enviado”. La Compañía aparece así como seguidora y servidora no de un Jesús estático, sino de un Jesús-en-misión (enviados por el Enviado).

Por otra parte, la misión de Cristo es la misión de la Iglesia. La Compañía comparte, con el resto de la Iglesia, la misma misión de Cristo, de la que es servidora. Y ésta está en función del Reino, de la realización del proyecto de Dios en toda la humanidad (no sólo en la vida futura, también en la presente). Pero este Reino no tiene que confundirse con la Iglesia, que no existe para sí misma sino para la humanidad.

El jesuita se siente enviado por Cristo y con Él a un mundo donde el pecado hace crecer al anti-Reino, que niega la dignidad de hijos a muchos seres humanos, en los que está presente de una forma especial el Señor resucitado. La misión, pues, exige tomar partido para hacer avanzar la dinámica divina en este mundo profundamente dividido y roto. Es así como el jesuita tomará parte en la obra salvífica de la Cruz.

Como ya hemos dicho, el documento confirma la misión de la Compañía tal como había sido interpretada por las Congregaciones Generales 32 y 33. Y es que la proclamación de la fe en un mundo roto implica inevitablemente la justicia; no puede ser de ninguna otra forma. Pero además, la CG 34 profundiza las distintas dimensiones de la misión: el servicio de la fe y la promoción de la justicia están relacionados dinámicamente con la proclamación inculturada del Evangelio y con el diálogo con las otras tradiciones religiosas. La fe que busca la justicia es,

inseparablemente, la fe que dialoga con las otras tradiciones y la fe que evangeliza la cultura. El decreto finaliza tratando de transmitir pedagógicamente la circularidad de estas cuatro dimensiones. Así:

No puede haber servicio de la fe sin promover la justicia, entrar en las culturas, abrirse a otras experiencias religiosas. No puede haber promoción de la justicia sin comunicar la fe, transformar las culturas, colaborar con otras tradiciones, comprometerse con la justicia. No puede haber diálogo religioso sin compartir la fe con otros, valorar las culturas, interesarse por la justicia.

El diálogo posterior se centró en primer lugar en la categoría “Reino”. El documento parece enlazar la categoría bíblica y la ignaciana, y la discusión se centró en si se trata de una categoría bíblica o teológica. Desde un punto de vista estrictamente bíblico, el Reino sólo lo hace Dios. En cambio, en Pablo no aparece el término “Reino”: Dios trabaja en el mundo mediante el Espíritu. Luego, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que los cristianos –y en este caso los jesuitas– colaboran en la construcción del Reino? Pues trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino presente en la historia de la humanidad y que tiende a transformarla. En realidad, los cristianos somos portadores de un mensaje que de hecho ya está sembrado. Lo importante es saber descubrir las semillas del Reino presentes en la realidad. En consecuencia, la evangelización no es otra cosa que “ayudar a despertar” aquello que ya está presente en la historia humana. Y si, como dice Ignacio, Dios trabaja en todos y en todo, lo importante es discernir la acción de Dios en las distintas culturas; aquí radica la razón por la que tenemos que estar al servicio de la humanidad. En este sentido, pues, el Reino se nos presenta como una categoría típicamente ignaciana. Pero se señaló que esta es una concepción “nueva” en teología (visión recogida en la Redemptor Missio, de Juan Pablo II, tal como aparece en el propio decreto).

El Reino implica la acción de Dios, es obra de Dios. Lo que pasa es que Dios no quiere hacer el Reino sin nosotros. Tenemos, por tanto, algo que hacer en la obra de Dios. Por eso se encarnó: quiere hacer el Reino con nosotros, nos quiere como colaboradores suyos. Dios ha entrado en este mundo para transformarlo desde dentro (“salvación de Dios en la historia”, en una frase de I. Ellacuría). En esto se diferencia la teología cristiana de la judía. Ahora bien, la acción de Dios en la construcción del Reino es fundamental. Es muy importante señalar esto para corregir la “tendencia pelagiana”. Hay que hablar, pues, de don. El Reino es tarea nuestra, pero también, y muy primordialmente, don que debe ser acogido. Es el Espíritu quien suscita en nosotros esta disposición a la colaboración en la obra de Dios. Si hay un sujeto que construye el Reino, éste es Dios. Él es el sujeto de la salvación. Y hay una pasividad en la actividad de construir un mundo más justo, más conforme al plano de Dios: la pasividad de dejarse transformar por el Espíritu, para así poder actuar en la línea del Reino. Precisamente en esta imposibilidad de hacer nosotros solos radica nuestra grandeza. Es esta “necesidad” de Dios lo que nos “diviniza”.

En el texto está teológicamente muy asumido que nuestra fe busca el Reino, y esto significa trabajo para un mundo más humano, más justo. El documento da por hecho que la opción fe-justicia no es una cosa de los últimos años: tiene su fundamento en la fórmula del Instituto, que es del año 1550. El compromiso por la justicia parece, pues, enlazarse con la “solidaridad con los más pobres”, tan propia del carisma ignaciano. De todos modos, hay que darse cuenta de que opción por los pobres y opción por la justicia no es lo mismo. Hemos de distinguir la visión asistencial de la Compañía primera en relación con los pobres, y el compromiso con la justicia, que toca el terreno estructural. Ciertamente, este es un texto de integración, pero requeriría una hermenéutica. En 1550 se habla de obras de misericordia, mientras que ahora se habla de justicia, y de ningún modo se pueden situar las dos cosas en el mismo plano. Según Ignacio los pobres son “un destino”. Dios los privilegia. Ignacio, identificándose con Cristo, también quiere

acompañarlos en este destino trágico. Pero ahora osamos decir que la existencia de los pobres es una injusticia. No obstante, parece que no somos capaces de eliminar la pobreza: en lugar de reducir el número de pobres, lo triplicamos. Y la CG no dice nada de esta cuestión ni da elementos de reflexión ni pautas de actuación.

Llegados a este punto del diálogo, se recordó que en realidad el decreto sobre la justicia prácticamente no tiene contenidos: su contenido son los otros tres documentos (“Servidores de la Misión de Cristo”, “Nuestra misión y la cultura” y “El diálogo interreligioso”). El documento sobre la justicia no pretende otra cosa que situar el marco. Tiene, además, un carácter sanador, sanador de las heridas que se habían producido en la Compañía a raíz de la CG 32.

Hay que tener en cuenta que la verdadera novedad de la CG 34 es el documento sobre la cultura, no el de la justicia, que lo fue en la CG 32. Podemos decir, pues, que el hecho cultural y antropológico se ha teologizado: Dios está presente en todos y en todo. La justicia se puede ver entonces como la presencia del amor de Dios en el mundo, que lo diviniza. Es, por tanto, una concepción ideológica; va más allá, se sitúa en el otro plano. Por tanto, si bien hay quien cree que el tratamiento del tema de la justicia en la CG 34 disminuye su fuerza, otros opinan que de hecho se enriquece al introducirse la justicia en el dinamismo divino, un dinamismo mucho más grande, que transforma la justicia en algo más sagrado. Es evidente que el texto del decreto sobre la justicia es poco contundente, pero precisamente aquí radica toda la virtud y debilidad del documento. Este nuevo lenguaje puede mantenerse más tiempo, siempre que no se desvirtúe. También se señaló que en el decreto “Servidores de la Misión de Cristo” aparece el paradigma trinitario: la misión de Cristo es trinitaria. Más que servidores de Cristo, los jesuitas son servidores de su misión. Y es que la misión de Cristo dice más que el mismo Cristo: hace referencia a quien lo ha enviado, al Padre, y por tanto, también al Espíritu que los une. Se recordó en este sentido que la acción de Dios es siempre una acción trinitaria: del Padre, del Hijo y del Espíritu.

Finalmente, se dijo que tal vez se mezclan en el decreto cosas que hoy son difícilmente compaginables. Quizá lo que ocurre es que en el documento hay registros muy diferentes; difíciles, por tanto, de integrar. ¿Son fácilmente integrables, por ejemplo, justicia y cultura? ¿Qué significa, en realidad, articular las cuatro dimensiones (fe, justicia, cultura y diálogo interreligioso) –y la totalidad de los ministerios– desde la fe-justicia como núcleo integrador? La Congregación toma conciencia de la diversidad, del pluralismo. De todos modos, una cosa es el tema y otra el problema. Y el verdadero “problema” de la Compañía es su pluralismo interno. ¿Pero de verdad el pluralismo es la clave de comprensión de los documentos? Y si de lo que se trata es no sólo de dialogar con los otros, sino también “con nosotros mismos”, ¿cómo se interioriza por parte de los jesuitas este pluralismo, cómo se construye este diálogo no sólo externo sino también interno? Y, por otro lado, ¿de verdad hay tareas comunes en una Compañía extendida por todo el mundo y en contacto con realidades tan diversas? ¿Qué identifica hoy a un jesuita? ¿Qué formas de presencia social quiere tener de verdad la Compañía hoy?

Ante todas estas cuestiones planteadas, se dijo también que, pese a que el mundo es muy diverso y plural, los jesuitas tienen un lenguaje común a nivel de experiencias básicas, y es en este nivel experiencial donde se encuentra el sentido de unión. Y si se va a la experiencia, se ve que, en el fondo, las cuatro dimensiones de la misión no son tan irreconciliables, aunque es muy difícil hacer formulaciones universalmente compartidas. Por eso, el lenguaje de los decretos es inspirador, no jurídico, y deja un amplio margen a la creatividad.

NUESTRA MISIÓN Y LA CULTURA (3ª SESIÓN)

Este documento ha sido una de las novedades de la CG 34: por primera vez una CG se refiere explícitamente a la cultura como punto de referencia inevitable de la misión de la Compañía, entendiendo a ésta en términos antropológicos y sociológicos. “Cultura” entendiéndola como la forma en que un grupo de personas vive, piensa, siente, se organiza, celebra y comparte la vida. En todas las culturas se encuentra subyacente un sistema de valores, de significados y de visiones del mundo que se expresan exteriormente en el lenguaje, los gestos, los símbolos, los ritos y estilos de vida. La experiencia de pluralismo lingüístico y cultural de la propia CG fue impresionante. Era necesario hablar, pues, obligatoriamente, del tema, pero la elaboración de este texto no fue nada fácil: el mismo concepto de cultura que acabamos de mencionar es muy abstracto, y es difícil, pero necesario, convertirlo en objeto de un decreto.

El principal mérito del decreto es situar el tema de la cultura en el contexto teológico contemporáneo y relacionarlo con la tradición espiritual de la Compañía, especialmente con la “Contemplación para alcanzar Amor”: Dios está en todas las cosas (y en todas las culturas), trabajando en ellas. Los jesuitas son sólo servidores de la misión de Cristo resucitado en el mundo, que es la de conducirlo hacia la plenitud del Reino. Este decreto, pues, muestra su conexión con los otros decretos sobre la misión.

Se empieza poniendo de manifiesto una de las más grandes preocupaciones de la Iglesia en la actualidad, compartida por la Compañía: la ruptura entre Evangelio y cultura. Cuando los elementos de la cultura se desconectan de toda referencia religiosa, y esto ocurre especialmente en las sociedades desarrolladas, la religión (con su lenguaje, sus experiencias simbólicas, sus códigos de conducta, su forma de organización social) se convierte en inteligible y en no relevante, y entonces no puede incidir en ella.

El Evangelio tiene que encarnarse, tiene que “traducirse” (sin traicionarse) en las diferentes culturas para poder aportar la Buena Nueva desde el interior de cada una de ellas; pero las culturas, por su parte, tienen que aportar su propia riqueza a la encarnación histórica del Evangelio. Esto significa que el Evangelio, al encarnarse, experimenta fuertes transformaciones respecto a las anteriores formas de inculturación. Al mismo tiempo, también significa que las culturas son interpeladas por el Evangelio para que se transformen, abandonando todo aquello que impide el avance del Reino. El proceso de inculturación del Evangelio es, pues, un proceso de diálogo, de reciprocidad, entre culturas; es un diálogo de mutua relación y transformación. Inculturar el Evangelio significa permitir que la Palabra de Dios despliegue su fuerza en la vida de un pueblo, pero sin imponer elementos culturales extraños que dificulten recibirla. La Evangelización no es posible sin la inculturación, entendida como diálogo existencial entre personas vivas y Evangelio vivo.

Los modelos teológicos utilizados en el texto, y que pueden llevar consigo profundas transformaciones en la teología y en la Iglesia, son el de la semilla que se entierra, el de la Encarnación y el de la Muerte-Resurrección. Todos ellos hablan de “perderse” para vivir, y esto es válido tanto para las formas históricas de la Iglesia en su intento de “encarnar” el Evangelio, como para las culturas que lo reciben.

Pero el hecho de tener que responder al reto de la inculturación no significa que la Compañía renuncie a su opción por la fe y la justicia. Lo que hace el decreto es explicitar una dimensión que hasta el momento no había estado suficientemente subrayada. La intuición es (y tiene que ser profundizada) que la justicia no puede realizarse ni la fe anunciarse sin trabajar al mismo tiempo las culturas y las estructuras socioeconómicas y políticas. Porque todos estos elementos están mutuamente relacionados y en su conjunto modelan la vida concreta de los pueblos y de las personas.

A un nivel más concreto, la CG compromete a la Compañía a trabajar para que la relación entre las culturas tradicionales y la modernidad se convierta no en una imposición, sino en un

auténtico diálogo intercultural. La intuición es que el Evangelio sintoniza con todo lo bueno que tiene cualquier cultura. Así mismo, la Compañía reconoce que, pese a que esta sensibilidad ha estado presente desde sus inicios, también se han cometido en el pasado errores y pecados en este campo. Así, hay que reconocer que a menudo los propios jesuitas han contribuido a la alienación de las mismas personas a las que deseaban servir, poniéndose a veces de parte de la “cultura superior” de una elite en una situación concreta y no haciendo caso de la cultura de los pobres; o el hecho de que en otros momentos, por su pasividad, han permitido que las culturas y comunidades indígenas fueran destruidas.

Hay que destacar que todo el decreto está animado por una profunda convicción: Dios está presente y actúa en toda la historia; Cristo resucitado irradia su influencia a todos los pueblos. Y esto no es por simple pragmatismo ni pura estrategia apostólica, sino que enlaza con la tradición mística y espiritual de la Compañía, que la conduce simultáneamente hacia el Misterio de Dios y su presencia activa en la creación. De lo que se trata es de ser servidores y testimonios de lo que se trata es de ser servidores y testimonios de aquello que el Espíritu creativo y profético hace en nuestra cultura y en las demás. Esta tiene que ser la fuente de confianza de la Compañía en todos sus trabajos apostólicos.

El Misterio Pascual ilumina toda la historia humana llegando a todo el mundo, a todas las religiones y a todas las culturas, incluso a los que no creen en Él y a los que no encuentran posible, en conciencia, creer en Él. Y precisamente un medio para colaborar con Dios en su Misterio de salvación es el diálogo, conversación espiritual entre iguales que lleva a los jesuitas a descubrir el núcleo de su identidad. El diálogo pone en contacto con la acción de Dios en las vidas de los demás. Abrirse al diálogo es, pues, abrirse a Dios, y ayudar a que la otra parte tome conciencia de la presencia de Dios en su vida y en su cultura. Esto es, en definitiva, colaborar con la actividad de Dios. Por otro lado, el Ministerio del diálogo supone la conciencia de que la acción de Dios precede a la nuestra. No somos nosotros quienes plantamos la semilla de su presencia, ya que lo ha hecho Él mismo en la cultura y hace que fructifique, abrazando toda la diversidad de la creación. Todos somos llamados a un destino común que es la plenitud de vida en Dios.

Puede sorprender que el decreto sobre la cultura contenga un largo apartado sobre la modernidad. Esto responde a la voluntad de hacer un documento que interesara a todos: la inculturación del Evangelio es una dimensión ineludible de toda evangelización. También es necesaria, pues, una nueva inculturación del Evangelio en la cultura occidental europea, que tiende a reducir la fe religiosa al recinto de lo que es privado y personal, e incluso la considera como algo extraño y excéntrico. Hoy, muchos de nuestros contemporáneos piensan que ni la fe cristiana ni cualquier otra creencia religiosa es buena para la humanidad. La CG no sólo toma nota de esto, sino que anima al jesuita a vivirlo en su propia carne, y a convertir esta experiencia en la condición de un apostolado “significativo”.

Ahora bien, el diagnóstico que hace el decreto sobre la cultura, aunque es duro, no es desesperanzado: no es que la vida espiritual haya muerto; es que simplemente se desarrolla, en gran medida, fuera de la Iglesia. Para hacer frente a esta situación, la CG sugiere no perder de vista la tradición mística cristiana. Hay que tener en cuenta que en un contexto secularizado el ser humano que busca a Dios no puede atenerse a unas estructuras que sostengan desde fuera su creencia; la actividad eclesial no les resulta significativa y por eso deben atenerse a su propia experiencia. Por otro lado, en una cultura secular, la experiencia religiosa auténtica no puede utilizar fácilmente el lenguaje y los signos explícitamente cristianos porque éstos son, en gran medida, ininteligibles. Por eso la experiencia religiosa de muchos hombres y mujeres de hoy fuera de la Iglesia es real, pero para ellos en cierta medida “inefable”, porque no tienen lenguaje para expresarla. Por todo ello, el decreto insinúa que la experiencia religiosa de muchos de

nuestros contemporáneos es más capaz de entender y sintonizar con la experiencia mística que con la creencia expresada en lenguaje eclesial. Y hay que tener presente, además, que la experiencia de silencio que rodea la naturaleza de Dios se encuentra también en el fondo de la experiencia y la fe cristianas.

No obstante, hay que señalar que una evangelización inculturada en contextos poscristianos no tiene como objetivo secularizar o diluir el Evangelio, acomodándolo al horizonte de la modernidad, sino introducir la posibilidad y la realidad de Dios mediante el testimonio y el diálogo, liberando nuestra fe de complicaciones culturales contingentes, es decir, purificándola y profundizándola.

El decreto recuerda también que la increencia generalizada en nuestras sociedades tiene dos fuentes principales: puede ser una inadecuada inculturación del Evangelio, pero también puede ser debida a la resistencia de la sociedad moderna a aceptar la profunda conversión que requiere el Evangelio. Por eso, el esfuerzo de inculturar tiene que ser crítico y profético; en este sentido, una de las aportaciones más importantes que puede hacer la Compañía es la de mostrar que la injusticia estructural presente en el mundo tiene sus raíces en el sistema de valores de una poderosa cultura moderna, con frecuencia unilateralmente racionalista y secular, que está teniendo un impacto mundial.

La parte expositiva del documento acaba formulando de forma sintética una visión del mundo y de la Compañía. En una especie de “composición de lugar”, que toma como símbolo “la ciudad”, resume la visión del mundo como una situación de transformación profunda a todos los niveles: este es el “lugar” del compromiso de la evangelización inculturada y de la promoción de la justicia. Al mismo tiempo, la CG expresa el talante con que la Compañía debe comprometerse para cooperar en el alumbramiento de una nueva sociedad que Dios conducirá a su realización: amar a este mundo tan contradictorio, con ternura y esperanza, reconociendo al mismo tiempo en él nuestro mundo y el mundo de Dios, que Él abre a la esperanza.

El decreto termina con una serie de orientaciones prácticas y propuestas: es evidente que no se pueden dar recetas prácticas y universales de aplicación mecánica. Pero se recuerdan perspectivas, amenazas, oportunidades y compromisos que hay que potenciar, para dejar a la creatividad de los jesuitas individualmente considerados, de las comunidades... la aplicación práctica.

El diálogo se centró alrededor de qué aporta la perspectiva de la inculturación al imperativo de la justicia. Se recordó que desde la CG 32 se ha venido entendiendo la justicia como justicia “estructural” que implica dos perspectivas: a) relaciones sociales (relaciones de producción y de intercambio y, por tanto, relaciones de contreto y pacto; pero también relaciones de fuerza y de imposición y, así mismo, relaciones de “comunidad”, de participación en los mismos valores, sentido de pertenencia...); b) relaciones culturales (definición común de la situación, roles, institucionalización...).

Estas dos perspectivas de análisis de una realidad única se encuentran mutuamente implicadas. Hay que notar también su dinámica: unas relaciones impuestas por la fuerza, a través de procesos de legitimación, se convierten en parte de la cultura común de la sociedad. Por otro lado, hay que tener en cuenta que cada cultura incluye subculturas, a través de las cuales se expresan las tensiones sociales.

Ahora bien, la CG 34 no desarrolla todo esto. Más bien subraya que la justicia que se quiere es la justicia evangélica, sacramento del amor y de la misericordia de Dios. Esta justicia es la justicia del Reino. De esta manera, se hace notar el aspecto dinámico y siempre inalcanzable de la justicia que la Compañía busca y su fuente última: el amor inagotable y transformador de Dios.

El decreto tiene una doble perspectiva: hace referencia a qué tiene que ver la cultura con la

misión de la Compañía y, además, da importancia a la inculturación del Evangelio, al “darle carne social y cultural”. Esto parece, a primera vista, una cuestión solamente de “significados”, no una cuestión material o estructural. Ahora bien, si miramos no en perspectiva de evangelización sino de Reino, entonces está muy claro que se hace referencia a una transformación global de la realidad, en la que la cultura es una dimensión constitutiva y esencial. A través de la cultura, las estructuras materiales se intercambian y entran a formar parte de nuestra manera de ver el mundo y de situarnos en él. Y la “realidad” es asimilada como propia y se convierte en el suelo donde echan raíces nuestra sensibilidad, libertad, relaciones, transformaciones... Por tanto, construir el Reino o poner signos de que Dios lo va construyendo implica también cambiar las “estructuras culturales” o la cultura en la medida en que es una “estructura”, aunque no pueda reducirse a las estructuras materiales, como si se tratara de una relación causa-efecto.

También se subrayó la relación entre encarnación y justicia. En algunos puntos del documento parece claro que el Evangelio inculturado introduce un “desafío profético” en las culturas, en orden a realizar la justicia. Se trata, pues, de un proceso práctico y no sólo teórico. En este sentido, la metáfora de la semilla apunta a un intercambio muy intrínseco entre el “suelo” y la semilla, mientras que la referencia al Misterio Pascual apunta a la muerte-resurrección de las culturas para liberarse de sus elementos negativos, es decir, de aquellos que impiden la justicia del Reino. Asimismo, se señaló que en otros momentos el texto apunta a una perspectiva menos crítica, más sapiencial, que toma conciencia de la acción de Dios no sólo en las personas, sino también en las culturas, que son obra humana. Así, por ejemplo, se dice que el servicio de la fe cristiana no tiene que alterar nunca los mejores impulsos de la cultura en la que trabajan los jesuitas, y esta tarea debe llevarse a cabo de modo que el vector de crecimiento que surge del corazón de una cultura la conduzca hacia el Reino.

En realidad la cultura tiene dos perspectivas. Por un lado, es “cimiento de la sociedad”, y en este sentido es “conservadora”. Pero en el fondo de este conservadurismo existen unos ideales, unos valores supremos nunca realizados plenamente, que justifican y legitiman instituciones, modas, formas de actuar, tradiciones donde echa raíces la necesidad de afecto y de comunidad de las personas. Precisamente en nombre de estos valores se pueden llevar a cabo “reformas” importantes y positivas, si sabemos descubrir la acción de Dios en ellas y no cerramos el dinamismo que las conduce más allá. La mano de Dios en la variada historia humana se percibe en el largo proceso (aún incompleto) del crecimiento humano, expresado en formas religiosas, sociales, morales y culturales que llevan el sello de la obra silenciosa del Espíritu. Por otro lado, las diferentes culturas son también capaces de captar y potenciar la dimensión profética, crítica y transformadora del Evangelio o de otras experiencias religiosas profundas.

También se señaló cómo el decreto hace ver que el proceso de inculturación formó parte de la vida de las primeras comunidades cristianas. De lo que se trata es de saber recuperar ahora aquella creatividad. Hay que tener en cuenta que el proceso de inculturación se produjo en orden a los significados, y esto implicó la adecuada transformación de las conductas. Hay que recuperar, pues, la integración de los dos niveles: significados y vida práctica. Esto puede ser un paso importante para poder hacer una praxis más multidimensional y más transformadora, al poner en contacto en todas sus dimensiones y implicaciones la realidad y el Evangelio. Esto es lo que la CG pide a los jesuitas: vivir una fe que busca el Reino, una fe que convierte la justicia en una realidad que transforma el mundo, sabiendo captar cómo se presenta el Señor en la diversidad de experiencias culturales, con voluntad de promover todo aquello que hace emerger la acción de Dios en el mundo y siendo conscientes también del propio pecado, que forma parte del pecado que hace daño a las personas al destruir las culturas. Se señaló aquí que la perspectiva cultural descubre un tipo de pecados específicos.

También se habló de la importancia del diálogo, pero no de cualquier diálogo, sino de aquel arraigado en la experiencia, y con la liberación y los derechos humanos como horizonte. Es precisamente en este diálogo donde encontraremos al otro tal como es, con las condiciones sociales y culturales que lo configuran desde dentro. Desde dentro de la cultura es desde donde podemos distinguir las resistencias debidas a la incompreensión ante un mensaje ininteligible. Ahora bien, si la situación en el Occidente poscristiano puede favorecer la profundización en el diálogo y el dinamismo de inculturación, también puede tener como resultado el debilitamiento de la fe y la debilidad de la comunidad cristiana, así como una búsqueda de identidad que puede adoptar rasgos fundamentalistas.

Algunas de las necesidades que se perciben en este ámbito son:

— En cuanto al concepto de inculturación, habría que profundizar en la tensión entre una concepción más “recíproca”, en la que el anuncio histórico del Evangelio es enriquecido por aportaciones culturales, y una concepción más “sustancialista”, en la que el Evangelio parece que sólo aporta. Las dos concepciones están presentes en el decreto.

— También habría que tener en cuenta un tema tan importante, aunque olvidado por el decreto, como es la tensión inculturación/universalidad, y la posibilidad de formar un cuerpo de personas que se proponen inculturarse a fondo.

— Sería interesante hablar de la tensión entre elementos materiales y elementos de significado en el trabajo por la justicia, y de la relación entre inculturación-evangelización/construcción práctica del Reino (o de signos del Reino).

NUESTRA MISIÓN Y EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO (4ª SESIÓN)

Este decreto también forma parte del conjunto de documentos sobre la misión de la Compañía en el mundo actual, y hay que relacionarlo con la Evangelización, la promoción de la justicia y la inculturación de la fe. El decreto se inicia con la contemplación de la Encarnación, que da la clave hermenéutica. Nos quiere situar no desde una de las religiones, sino desde el mismo Dios. Dios como un “lugar” desde donde todo es observado con benevolencia. Aprendiendo a ser observados, observaremos no desde nosotros mismos, sino desde Él, sin tantos particularismos. A continuación, el documento, en el que abundan las citas a mensajes y encíclicas de los últimos Papas –más numerosas que en otros decretos–, así como a declaraciones del Consejo Pontificio para el Diálogo interreligioso y Congregación para la Evangelización de los pueblos, se pregunta por el significado de esta realidad religiosa plural, la oportunidad que ofrece y el reto que supone para la Compañía. La CG anima a los jesuitas a superar los prejuicios y malentendidos históricos, culturales, sociales o teológicos, y a cooperar con todos los hombres y mujeres de buena voluntad (especialmente con personas con compromiso religioso o que tienen un sentido de la trascendencia que los abre a los valores universales) esforzados en promover la paz, la justicia, la armonía, los derechos humanos y el respeto a la creación.

A continuación, se expone brevemente la actitud de la Iglesia y el diálogo interreligioso a partir del Concilio Vaticano II. Pero no hay que ser ingenuos. Las religiones han sido y son todavía causa de división y de explotación y fuente de justificación de estas situaciones. Porque todas las religiones están atravesadas por la ambigüedad humana –y también la nuestra, incluso cuando creamos que no–; por tanto, no están exentas de la tentación de poder y de absolutizar el don, de la tentación de considerarnos únicos, indispensables... De ahí se desprende la necesidad de conversión permanente. Pero también es necesario ver su potencial como herramientas de unión, de liberación. Por eso hay que promover el diálogo, dejando atrás la intolerancia y la división de otras épocas. Por eso también se dice en el documento que el diálogo pretende fomentar el potencial unificador y liberador de toda religión, mostrando así la importancia de la

religión para el bienestar humano, la justicia y la paz mundial. Ser religioso hoy significa ser interreligioso, ya que en un mundo plural las relaciones con los creyentes de otras religiones se convierten en un requisito e incluso una obligación para el cristiano.

El diálogo es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias, y nunca tendría que tomarse como estrategia para conseguir conversiones. Este diálogo tiene que promoverse tanto entre las religiones con tradición escrita como entre las religiones indígenas, y hay que desarrollarlo en las cuatro vertientes recomendadas por la Iglesia y que recoge el decreto: 1) El diálogo de la vida o esfuerzo de los creyentes de las diferentes religiones para vivir un espíritu de apertura y de buena vecindad. 2) El diálogo de la acción o colaboración en objetivos comunes que tengan como meta el desarrollo integral y la libertad de la gente. 3) El diálogo de la experiencia religiosa, cuando se busca compartir las riquezas espirituales de la propia experiencia y tradición religiosa: lo “divino” es lo que nos separa, pero también lo que nos une. 4) El diálogo del intercambio teológico o diálogo teológico entre expertos.

El decreto pone de manifiesto la relación entre diálogo interreligioso y la misión SJ formulada como servicio de la fe y promoción de la justicia, reconociendo que la Compañía cuenta ya con alguna experiencia en este ámbito, que le hace ver el diálogo interreligioso como una tarea deseada por Dios. El servicio de la fe en un mundo plurirreligioso tiene que realizarse desde el diálogo, que no puede confundirse con la proclamación del Evangelio. Pero los dos son facetas de la única misión evangelizadora de la Iglesia. El diálogo tiende la mano al Misterio de Dios activo en los demás, mientras que la proclamación del Evangelio testimonia y da a conocer el Misterio de Dios tal como se nos ha revelado en Cristo.

El contacto con creyentes de otras religiones ha llevado a la Compañía a respetar la pluralidad de religiones como respuesta humana a la obra salvífica de Dios en pueblos y culturas. Dios quiere que todos los hombres se salven y guía a los creyentes de todas las religiones hacia la armonía del Reino por caminos sólo conocidos por Él. El Espíritu se mantiene en continuo diálogo con ellos. Por tanto, el diálogo interreligioso, en su nivel más profundo, es siempre un diálogo de salvación, porque busca descubrir, aclarar y comprender mejor los signos del perenne diálogo que Dios mantiene con toda la humanidad, y al mismo tiempo es también una verdadera cooperación en el diálogo establecido por Dios con todo ser humano.

Mediante esta colaboración, el Espíritu triunfa sobre las estructuras de pecado y recrea el rostro del mundo hasta que Dios lo sea todo en todos. Como Jesús siempre puso a la persona como centro de la fe y la praxis religiosa, por eso el compromiso a favor de la liberación humana integral, especialmente del pobre –que ha de ser el primero en ser servido–, resulta el punto de encuentro de las religiones.

Se señaló aquí el sentido teológico del diálogo: no es una estrategia, sino que tiene algo de teologal: el diálogo es el ámbito de la experiencia de Dios. Esta afirmación (que procede de un discurso de Juan Pablo II a representantes de religiones no cristianas en Madrás, en 1986) es nueva y va muy lejos. Abre al Dios-siempre-más-grande más allá del propio marco de referencia. A través del diálogo, hacemos presente a Dios entre nosotros; cuando nos abrimos al diálogo con los demás, nos abrimos nosotros mismos a Dios. Esto requiere actitud de apertura, es decir, actitud de disponibilidad, de no posesión, tanto en relación con los demás como en relación con el mismo Dios. El diálogo requiere convertir en silencio la propia palabra y acoger la palabra del otro (ámbito teofánico). Antes de dialogar tenemos menos que después de haber dialogado; el otro puede decirnos cosas sobre Dios que nosotros no sabemos.

Todo lo que hemos dicho vale también para el diálogo intra-ecclesial, a pesar de que éste no aparezca en el documento de forma explícita. Tal como manifestó Pablo VI (Ecclesiam Suam), el diálogo es una nueva manera de hacer Iglesia. No es un “previo”; es hacer ya Iglesia. Y esto significa que la Iglesia no sólo se hace bautizando (“absorbiendo”), sino también compartiendo.

Se hace Iglesia ya que se hace Reino, porque el otro es reconocido y querido como hermano, de igual a igual, convocados ambos por el único Dios, Padre de todos. Nuestro encuentro espiritual con los creyentes de otras religiones nos ayuda así a descubrir dimensiones más profundas en nuestra fe cristiana y horizontes más extensos en relación con la presencia salvífica de Dios en el mundo. Sin relativizar de ninguna manera nuestra fe en Cristo Jesús, ni prescindir de una evaluación crítica de las experiencias religiosas, se nos invita a comprender más profundamente el Misterio de Cristo en relación con la historia universal de la autorrevelación de Dios.

Todo esto está vinculado a la acción del Espíritu. El mismo Espíritu que ha actuado en la Encarnación, Vida, Muerte y Resurrección de Jesús y en la Iglesia, es el que actuó en todos los pueblos antes de la Encarnación y continúa actuando hoy entre las naciones, las religiones y los pueblos. Lo que importa es abrirse más y más al Espíritu divino para poder caminar con los demás en una marcha fraternal, en que avanzamos en compañía mutua hacia la meta que Dios nos ha señalado. La meta, por tanto, está por encima de nosotros.

También es necesario un profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, que sopla allí donde quiere. Todos somos peregrinos en camino hacia el encuentro con Dios en el corazón humano. Y la Iglesia, comunidad en peregrinación, es llamada a ser la voz de los sin voz, en particular de los jóvenes, las mujeres y los pobres.

Se señaló que este decreto está equilibrado: el Espíritu y Cristo, los “dos brazos” del Padre, aparecen por igual. Concretamente, el Espíritu aparece 8 veces en este decreto, mientras que Cristo aparece 7 (en cambio, en el decreto “Servidores...”, Cristo aparece 33 veces y el Espíritu sólo 4; en el decreto sobre la Justicia, Cristo aparece 2 veces y ninguna el Espíritu; y en el decreto sobre la Cultura hay 14 referencias a Cristo y 7 al Espíritu). En este sentido, se podría decir que es en este decreto en el que las dos oikonomías están más equilibradas: la oikonomía o misión de Cristo es la de tomar carne en la particularidad de la historia, mientras que la oikonomía o misión del Espíritu es la de conducir la carne de la historia hasta su fin.

Aun reconociendo la imposibilidad de dar reglas universales para el diálogo interreligioso, dada la diversidad de situaciones y la especificidad de los diferentes movimientos religiosos, el decreto, después de reafirmar que lo importante será siempre la apertura al Espíritu, marca algunas pautas y directrices concretas. En este sentido, se señaló la gran importancia de no separar estos tres ámbitos:

1. Consolidar la dimensión mística de la fe y la espiritualidad de la Compañía. Hay que buscar en las propias fuentes: redescubrir el núcleo místico de la propia fe, ir a las fuentes de la propia espiritualidad. En este punto, el documento recuerda que la espiritualidad SJ tiene que permanecer abierta a la búsqueda global de la experiencia contemplativa de lo Divino, procurando enriquecerse con experiencias espirituales y valores éticos, perspectivas teológicas y expresiones simbólicas de otras religiones, teniendo en cuenta que el auténtico diálogo con los creyentes de otras religiones requiere profundizar en la propia fe y misión cristianas, porque el diálogo real sólo puede existir entre interlocutores arraigados a la propia identidad. Esta es la razón de la necesidad de una sólida formación filosófica y teológica, centrada especialmente en la persona y el misterio de Cristo Jesús.

2. Compartir la vida y el esfuerzo de los pobres (“vivir con”), exigido por el compromiso por la justicia, cooperando con los creyentes de otras religiones en la creación de comunidades de base fundadas en la confianza y el amor. Se exhorta, pues, a una inserción real en un medio plural.

3. Colaborar conjuntamente con creyentes de otras religiones en la denuncia profética de las estructuras injustas y en la creación de un mundo de justicia, paz y armonía.

La proclamación del Evangelio tiene que ser sensible al trasfondo religioso y cultural de aquellos a los que se dirige, y permanecer atenta a los signos del tiempo, a través de los cuales el Espíritu de Dios habla, instruye y guía. Asimismo, en la reflexión teológica hay que explorar el

significado del acontecimiento-Cristo en el contexto de la evolución espiritual de la humanidad, articulada en la historia de las religiones.

En definitiva, se trata de unificar la búsqueda global de la experiencia contemplativa de lo Divino (apofática) y tener compasión por el pobre que busca justicia y libertad. El reto es mostrar la unidad de estas actitudes. Mientras haya unificación, habrá credibilidad.

Los centros sociales y culturales de la Compañía tienen que detectar y promover las dinámicas liberadoras de las religiones y culturas locales e iniciar proyectos comunes para la edificación de un orden social justo. Y en las instituciones educativas hay que educar para el diálogo y la tolerancia. Asimismo, el servicio pastoral tiene que preparar a las comunidades cristianas para el diálogo. Del mismo modo, hay que interesarse por los que están más allá de la propia comunidad cristiana y ayudarlos a experimentar el amor compasivo de Dios en su propia vida. La CG anima a preparar a jesuitas capaces de llegar a ser especialistas en el diálogo con otras tradiciones religiosas, un terreno nuevo, inexplorado.

Finalmente, el decreto contempla algunas situaciones más significativas, en las que el diálogo interreligioso puede y tiene que llevarse a cabo. Es el tema de los interlocutores, entre los que se encuentran también los fundamentalistas. Así, se hace una mención especial al diálogo con las grandes religiones unidas por un estrecho parentesco con el cristianismo: el judaísmo y el islam. Pero también se mencionan las grandes religiones de Asia (los jesuitas procedentes de las provincias asiáticas de la Compañía eran los más sensibilizados por el tema del diálogo interreligioso). Así, en cuanto al diálogo con el pueblo judío, con el que nos une una historia común, se dice que precisamente nos hace más plenamente conscientes de nuestra identidad cristiana. Se nos habla también del Islam, que como fuerza religiosa, política y económica es una realidad muy importante en nuestro mundo, incluso en países cristianos occidentales (de hecho se ha convertido en una religión mundial). Y se señala que las relaciones de la Compañía con los musulmanes se remontan al mismo Ignacio, desde el momento en que en Manresa descubrió su vocación como llamada para ir a Jerusalén y permanecer entre los musulmanes. Asimismo, se menciona también a los hindúes, que ofrecen una visión y un modo de vida integrados, y al budismo, que representa un camino de vida que, mediante la disciplina ética, la sabiduría y la meditación, conduce a un estado de liberación interior y de iluminación espiritual, invitando a una desinteresada compasión universal por cualquier criatura viva. El diálogo con el budismo invita a los cristianos a volver a descubrir la riqueza contemplativa dentro de su propia tradición.

Se menciona también otra situación significativa: el fenómeno del fundamentalismo religioso, – una tendencia que se hace presente a veces en todas las religiones–, y a los movimientos restauracionistas que genera. Hay que comprender por qué se ha llegado a esta situación. En el documento hay una llamada a ver el porqué de la rigidez de los planteamientos fundamentalistas. Es, pues, una llamada muy ignaciana a “estar más dispuesto a salvar la proposición de los otros que a condenarla” (EE,22) y a ver su carácter interpelador: intentar descubrir, sin prejuicios, sus intenciones legítimas y sus sentimientos heridos. Esto puede allanar el diálogo y la reconciliación, que exigirían por parte de la Compañía la voluntad de reconocer las pasadas actitudes intolerantes e injusticias hacia los demás. Es decir, todo esto no puede entenderse si no es desde la humildad de saberse pequeños: no poseemos a Dios, sólo somos portadores de Él. Se trata de abrir los ojos al incomprensible misterio de la presencia salvífica de Dios, de un Dios siempre más grande, en este mundo.

La visión ignaciana de la realidad proporciona inspiración espiritual y base apostólica para esta tarea tan urgente. La contemplación de Dios “trabajando en todas las cosas” ayuda a discernir el Espíritu divino en las religiones y en las culturas. La meditación del Reino capacita para entender la historia como la historia de Dios con nosotros. La tradición SJ de respuesta creativa

a la llamada del Espíritu en las situaciones concretas de la vida es un incentivo para desarrollar una cultura de diálogo en el acercamiento a los creyentes de otras religiones. La cultura del diálogo tiene que llegar a ser una característica distintiva de la Compañía, enviada a todo el mundo para trabajar a mayor gloria de Dios en ayuda de las personas.

En la sesión destinada a tratar este decreto, se hicieron las siguientes consideraciones:

— Hay que hacer el esfuerzo constante de distinguir el mensaje de cada religión de sus portadores: Cristo, por tanto, es más que nuestra comprensión de Él; siempre condicionada por nuestra cultura, por nuestra experiencia... Somos como un espejo deformado. En nosotros está también presente la tentación del pueblo de Israel (creer que lo nuestro es lo mejor), que provoca la exclusión de los demás.

— No hace mucho que nos hemos puesto a “escuchar” y a creer que el diálogo es realmente fecundo, y no sólo una táctica de evangelización. A duras penas nos estrenamos en este terreno. Aún falta vocabulario, experiencia. Hay que evitar dos escollos: la “transferencia” o disolución de la propia identidad (sincretismo...) y la rigidez.

— Es necesario un difícil y permanente discernimiento de lo que es cultural o epocal y lo que es sustancial, para no confundir lo que es esencial, lo que es específico del cristianismo con lo que es accidental.

— La CG dice que el diálogo real sólo puede existir entre interlocutores arraigados a su propia identidad. Pero no poseemos la propia identidad, sino que nos es dada, y no se pierde con el contacto con otras religiones. Dicho de otro modo, la identidad no es algo para defender, sino para recibir. Y si la revelación no es nuestra, sino que nos es dada, con el diálogo nunca perderemos, sino que seremos conducidos más allá de lo que teníamos antes de empezarlo.

— Si Cristo es una anticipación de la carne transfigurada de la humanidad, la Cruz de Cristo no viene a condenar, sino a salvar, a orientar el camino de esta transformación. La Cruz de Cristo, lugar radical desde donde los cristianos nos situamos, se convierte así en el criterio de discernimiento del Espíritu: la desposesión para ir a ocupar el último lugar. Tal como dijo Charles de Foucauld: “Jesús tomó el último lugar y nadie se lo podrá quitar”. Desde allí atrae cualquier experiencia de Dios; cualquier otra forma de experimentar a Dios es atraída a la donación de la Cruz.

— El concepto judeocristiano de justicia es abierto: en la medida en que lo enraicemos a la Cruz de Jesús, dialogando con otras religiones, se enriquecerá nuestro concepto de justicia. Así, por ejemplo, la no violencia hindú, la compasión búdica... nos interpelan y nos hacen crecer en nuestra fe. Es, pues, esencial creer que no poseemos todos los elementos de la justicia, que las otras religiones pueden enriquecernos con matices que desconocemos, como ellos pueden acoger los nuestros.

Se plantearon también en el diálogo una serie de cuestiones:

El documento habla de diálogo interreligioso, pero no de diálogo con la “religiosidad difusa”, tan extensa hoy en un contexto de secularización como el de las sociedades occidentales. Pero, ¿es lo mismo religión que religiosidad? Al respecto se constató que si la religión es un fenómeno ambiguo, la religiosidad aún lo es más, y que la tentación de las religiones institucionalizadas es el poder, mientras que la tentación de las religiones no institucionalizadas es la “evaporización”. De todos modos, se recordó que en el decreto sobre la cultura se habla de este tema cuando se hace referencia a una evangelización inculturada en contextos poscristianos, y que no tiene por objeto secularizar o diluir el Evangelio acomodándolo al horizonte de la modernidad, sino introducir la posibilidad y realidad de Dios mediante el testimonio y el diálogo.

Ahora bien, también se puso sobre la mesa la siguiente cuestión: el diálogo interreligioso propicia ciertamente una dinámica de transformación, ¿pero hasta dónde, en realidad? Y en este

sentido, se recordó también la necesidad que tenemos de liberarnos de complicaciones culturales contingentes y que esto no es otra cosa que purificar y profundizar la fe. Se señaló así la necesidad, para el diálogo religioso, de no querer identificar el contenido de nuestra fe con la forma en que lo expresamos: el cristiano siempre tiene que estar en búsqueda. No podemos, por tanto, absolutizar ciertas mediaciones: por ejemplo, el nivel eclesial, el dogmático...

Se volvió a recordar que el descubrimiento de la CG 32 fue que el servicio de la fe es la praxis de la justicia. Pero hace 20 años el servicio a la fe no estaba pensado problemáticamente, dialógicamente. Ahora, en cambio, al introducirse el diálogo interreligioso, éste afecta también al servicio a la fe. Y es que hoy la relación fe-justicia influye en el diálogo interreligioso y, al mismo tiempo, en la definición de la misión entra de lleno el diálogo: quizá podríamos decir que hay que considerar la promoción de la justicia como parte de la proclamación de la fe que se suscita a partir del diálogo interreligioso. Asimismo, se puso de manifiesto que a diferencia de la CG 32, en la CG 34 se habla más de Cristo resucitado que de Cristo crucificado.

La discusión finalizó señalando que el cierre cristológico es un freno al diálogo interreligioso. Hay que tener en cuenta que la revelación permanece abierta: hay que estar a la escucha del Espíritu; es el Espíritu quien actualiza la cruz de Jesús. De hecho, el centro del cristianismo es una gran abertura: Jesús se vacía de sí mismo porque está lleno del Espíritu.

NUESTRA MISIÓN Y LA JUSTICIA (5ª SESIÓN)

La Comisión que preparó este texto fue la más numerosa y una de las más representativas de la diversidad de culturas y situaciones socioculturales. El decreto quiere estar en continuidad con los documentos anteriores y renovar el compromiso SJ en pro de la justicia como parte integrante de la misión, tal como fue formulado por la CG 32 y la CG 33. En él predomina la orientación práctica, pues hay que tener en cuenta que la fundamentación y los horizontes están incluidos en el decreto “Servidores de la Misión de Cristo”. Eludiendo adrede cualquier sesgo ideológico, el documento intenta que toda la Compañía (jesuitas, comunidades, instituciones) encarne esta fe que busca la justicia del Reino a través de todos los ministerios.

El texto empieza haciendo un recordatorio: como respuesta al Concilio Vaticano II, la Compañía emprendió un itinerario de fe al comprometerse en la promoción de la justicia como parte integrante de su propia misión. Se valora aquel compromiso como un maravilloso regalo de Dios que puso a los jesuitas en buena compañía: la del Señor, pero también la de tantos amigos entre los pobres y todos los comprometidos en favor de la justicia. Peregrinos con ellos hacia el Reino, los jesuitas se han sentido impactados por su fe, renovados por su esperanza, transformados por su amor y enormemente enriquecidos al abrir sus corazones y sus vidas a las “alegrías y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, especialmente de los pobres y afligidos” (*Gaudium et Spes*).

Pero a pesar de que la promoción de la justicia ha quedado integrada en los ministerios, tradicionales y nuevos, en el trabajo pastoral y en los centros sociales, en la educación de “hombres y mujeres para los demás”, en el apostolado directo con los pobres, se tiene también el valor de reconocer que no todo ha ido bien, por la falta de conversión de los propios jesuitas, así como de sus instituciones apostólicas en la medida plena exigida por una misión centrada en la fe que busca la justicia. A veces la promoción de la justicia ha permanecido separada de su auténtica fuente, la fe, y los dogmatismos e ideologías, en ciertas ocasiones, han conducido a los jesuitas a tratarse más como adversarios que como compañeros. Por eso quieren caminar hacia una integración más plena de la justicia en la vida de fe, pues sin cultivar la fe, el compromiso o no resulta sostenible o decae en su calidad cristiana.

De esta manera, se llega a una noción de justicia ligada íntimamente a la fe y arraigada en las

Escrituras, en la tradición eclesial y en la herencia ignaciana. Es una noción que trasciende las nociones de justicia procedentes de ideologías, filosofías o movimientos políticos particulares que nunca podrían llegar a ser una expresión adecuada de la justicia del Reino. Es, pues, una justicia que emana de la fe y que siempre está orientada a los signos de los tiempos. Se trata de ser “contemplativos en la transformación”.

Después se hace referencia a las nuevas dimensiones de la justicia, que no difuminan sus exigencias. Así se recuerda que la promoción de la justicia tiene un carácter progresivo e históricamente evolutivo según las características del momento, y que las últimas Congregaciones han llamado la atención sobre la necesidad de trabajar por el cambio estructural en las áreas socioeconómicas y políticas como dimensiones importantes de la promoción de la justicia. Y se les urge también a trabajar por la paz y la reconciliación a través de la no violencia, a trabajar para poner fin a la discriminación por motivos de raza, religión, sexo, etnia o clase social, a trabajar para oponernos a la pobreza y al hambre crecientes mientras la prosperidad material se concentra cada vez más en unos cuantos. Y se señala que todas estas cuestiones continúan siendo importantes en la misión de la promoción de la justicia asumida por la Compañía.

Las nuevas dimensiones de la justicia nacen del carácter progresivo y evolutivo de la promoción de la justicia en dos sentidos complementarios: porque tiene que hacer frente a las necesidades cambiantes de los distintos pueblos, culturas y épocas, y porque aumenta nuestra sensibilidad y conciencia respecto a sus complejas dimensiones. A continuación se recogen estas nuevas dimensiones: el respeto por la dignidad de la persona humana creada a imagen de Dios está latente en la creciente conciencia internacional de la amplia gama de los derechos humanos, que incluye derechos económicos y sociales respecto a las necesidades básicas de la vida y del bienestar, derechos individuales como el de la libertad de conciencia y expresión y el de practicar y compartir la propia fe, derechos individuales y políticos, como el de participar plenamente y libremente en los procesos sociales, y derechos relativos al desarrollo, la paz y un medio ambiente sano. Y ya que las personas y las comunidades están entrelazadas, hay importantes analogías entre los derechos de las personas y los denominados derechos de los pueblos (identidad cultural, control de su propio destino y recursos). Explícitamente se señala que la Compañía, como cuerpo apostólico internacional, tiene que trabajar con las comunidades de solidaridad en defensa de estos derechos.

Al mismo tiempo, se menciona la conciencia creciente de la interdependencia de todos los pueblos en una herencia común, debido al ritmo de la globalización de la economía y de la sociedad, empujada por el desarrollo en los campos de la tecnología, la comunicación y la empresa. Y se advierte sobre las injusticias a escala masiva que esto puede ocasionar: programas de ajuste económico y fuerzas de mercado desentendidos de su impacto social, especialmente sobre los pobres; modernización homogeneizante de culturas en formas que destruyen culturas y valores tradicionales; creciente desigualdad entre naciones y dentro de éstas entre ricos y pobres, poderosos y marginados... Hay que trabajar, pues, para construir un orden mundial basado en la solidaridad, donde todo el mundo pueda ocupar el lugar al que tiene derecho en el banquete del Reino.

El decreto también hace referencia a la vida humana como don de Dios, que tiene que ser respetada desde su comienzo hasta su fin natural. No obstante, nos encontramos cada vez más sumidos en una “cultura de la muerte” que fomenta el aborto, el suicidio y la eutanasia; la guerra, el terrorismo, la violencia y la pena de muerte, como método para resolver determinados problemas; el consumo de drogas; todo esto sin contar el drama humano del hambre, el sida y la pobreza. Hay que animar, pues, a una “cultura de la vida”. Esto implica promover alternativas realistas y moralmente aceptables al aborto y a la eutanasia; elaborar con mucho cuidado el

contexto ético de la experimentación médica y la ingeniería genética; trabajar para volver a encarrilar los recursos destinados a la guerra y al tráfico internacional de armas a las necesidades de los pobres; crear posibilidades de vida con sentido y compromiso en lugar de anarquía y desesperación.

Asimismo, se menciona la protección de la integridad de la creación, latente en el creciente interés por el medio ambiente. El equilibrio ecológico y un uso sostenible y equitativo de los recursos ambientales son considerados también elementos importantes de justicia para con todas las comunidades de nuestra actual “aldea global”, así como materia de justicia para con las generaciones futuras que heredarán aquello que nosotros dejemos. Aparece aquí un nuevo aspecto de la solidaridad: la solidaridad no sólo con los seres humanos presentes, sino también con los futuros. Y se recuerda que la explotación desaprensiva de los recursos naturales y del medio ambiente degrada la calidad de vida, destruye culturas y hunde a los pobres en la miseria. Hay que promover, pues, actitudes estratégicas que creen relaciones responsables con el medio ambiente del mundo que compartimos y del que sólo somos administradores.

Se nos dice también que la experiencia de los últimos decenios ha demostrado que el cambio social no consiste sólo en la transformación de las estructuras políticas y económicas, porque éstas tienen sus raíces en valores y actitudes socioculturales. La plena liberación humana, para el pobre y para todos, requiere un trabajo también sobre el nivel cultural, y sólo podrá hacerse efectiva en el seno del desarrollo de comunidades de solidaridad tanto a nivel popular y no gubernamental como a nivel político, donde todos podamos colaborar para conseguir un desarrollo plenamente humano.

Hay que señalar que cuando se habla de comunidades de solidaridad se pone de manifiesto la intención movilizadora del decreto. Si la Compañía participa de la Misión de Cristo, la propia Compañía es una comunidad de solidaridad con los pobres (ser “amigos en el Señor” significa ser “amigos de los pobres”, dice el decreto “Servidores de la Misión de Cristo”). Y como cuerpo apostólico internacional, está llamada a promover los derechos humanos como figura actual de la justicia; así, es necesario que la Compañía trabaje con las comunidades de solidaridad en defensa de los derechos humanos, y que promueva la transformación cultural necesaria para acabar con las situaciones sociales y políticas de injusticia. Aún más, en cada uno de los distintos campos apostólicos de la Compañía se tienen que crear estos tipos de comunidades de solidaridad en busca de la justicia. Una cierta inserción en el mundo de los pobres tiene que formar parte de la vida de todos los jesuitas, y siempre que sea posible, las comunidades SJ deberían establecerse entre gente sencilla. Por otro lado, en su formación, los jesuitas tienen que estar en contacto con los pobres, no sólo ocasionalmente, sino de una forma más continuada, y que estas experiencias vayan acompañadas de una reflexión profunda como parte de la formación académica y espiritual, que tendría que integrarse en un análisis sociocultural. Así mismo, la formación permanente de los jesuitas más mayores debe favorecer también las experiencias de realidades sociales y culturales diferentes.

Trabajando conjuntamente con sus colaboradores, los jesuitas, en sus ministerios, pueden y tienen que promover la justicia en una o más de estas formas: a) El servicio y el acompañamiento directo de los pobres. b) La toma de conciencia de las exigencias de justicia, unida a la responsabilidad social para realizarlas. c) La participación en la movilización social para la creación de un orden social más justo.

El decreto muestra la sensibilidad preferentemente para la situaciones críticas presentes en nuestro mundo y urge a la Compañía a hacer todo lo que pueda en estos ámbitos. La diferenciación que el decreto establece entre las nuevas dimensiones de la promoción de la justicia y las situaciones críticas de injusticia no se tienen que pasar por alto. Las situaciones críticas son un test de la sensibilidad SJ para la justicia. Esta sensibilidad preferencial nace de la

identificación con el carácter compasivo del Crucificado-Resucitado, que se hace más presente en lo más débil y maltratado (decreto “Servidores de la Misión de Cristo”). Pero, además, la atención a las situaciones críticas nace de la solidaridad que tiene que unir a los miembros de la Compañía, dispersos por todo el mundo, unos con otros. Así, se hace una mención especial a la marginación de África en el “nuevo orden mundial”, que convierte a todo un continente en paradigma de todos los marginados del mundo; a la tarea de reconstrucción de un orden social justo en los pueblos de la Europa del Este; a la situación de los pueblos indígenas, aislados y relegados a papeles sociales marginales, y que ven amenazados su identidad, su legado cultural y su entorno natural en muchos lugares del mundo; a los excluidos por las fuerzas económicas y sociales de los beneficios de la sociedad en cualquier parte del mundo, incluso en los países desarrollados y finalmente a los 45 millones de personas refugiadas o desplazadas, el 80% de las cuales son mujeres y niños, acogidos a menudo en los países más pobres.

En el diálogo que vino a continuación, se volvió a recordar que la auténtica novedad en el tema de la justicia fue la CG 32, donde se contempló la lucha por la justicia como opción focal de la Compañía, y que en esta CG no han habido las tensiones de las anteriores con relación a este tema. También el ambiente general, la situación política mundial, ha cambiado y esto ha influido en ello. La CG 34 hace una descripción de la justicia, porque es más fácil definir la injusticia que, en positivo, la justicia. Además, se ha optado por una definición por descripción, porque se puede ir ampliando, integrando nuevos elementos. El problema es si hoy el concepto de lucha por la justicia es aún válido. También se recordó que en la CG 32 hubo un rechazo de la mitología de los derechos humanos, por burgueses: ante el derecho a la subsistencia, los otros derechos tienen que pasar a un segundo lugar. La cuestión es si con esta descripción acumulativa que hace la CG 34 se agota o no el tema de la justicia. Pero esto depende de cómo se entienda. Es evidente que muchos de estos derechos son claramente burgueses y nos pueden hacer olvidar lo que es fundamental. Quizá lo que en cierta medida debilita al decreto de la justicia es no establecer una cierta graduación: no hay una jerarquización de sufrimientos. Hay que destacar las sugerencias de poner en práctica propuestas realistas y el tema del trabajo de los jesuitas con sus colaboradores. Pero, ¿puede la Compañía ser tratada como si fuera una empresa que busca la eficacia?

Asímismo, se habló de las cuestiones que podían haber sido subrayadas en el decreto:

— Afirmar más explícitamente que el Evangelio no sólo tiene que entenderse como lucha por la justicia, sino como cultura de compasión, que explicita la compasión de Dios. Habría que mencionar también la conversión interior en la línea de la compasión, de aceptar y acoger al otro.

— Poner más de relieve el valor de la gratuidad, esencial en el cristianismo.

— La motivación cristológica: ver en el pobre a Cristo (por ejemplo, habría sido interesante mencionar la Carta de Arrupe, “Arraigados y fundados en la Caridad”).

— Preguntarse si la misión del Evangelio es promover la justicia o promover el amor, cuyo mínimo es la justicia. Hay que tener en cuenta que la finalidad última del Evangelio no es establecer la justicia conmutativa o distributiva, sino ir más a fondo. El problema, en cualquier caso, es cómo predicar el amor y la compasión ante una situación injusta.

También se afirmó que el lenguaje justicia-injusticia es para un tiempo determinado, mientras que el lenguaje del amor es en realidad mucho más radical. Pero, por otro lado, si se percibe antes la desigualdad que la igualdad, es que hoy aún hay flagrantes injusticias; y si consideramos que hay injusticias, es porque también pensamos que se pueden superar.

¿Tenemos, pues, que perder el lenguaje de la justicia?

Hay que tener en cuenta que la intuición de la CG 32 fue que la fe implica que la justicia es su dimensión histórica, y esto de hecho aún no ha sido explorado suficientemente. De todos modos,

amar supone apoyar a unas personas concretas: los pobres, con rostros concretos. En este sentido, parece que la CG 34, con su descripción de las situaciones de injusticia, da un paso adelante: la opción por los pobres se concreta, no queda tan en abstracto.

Se recordó que en el Sínodo de 1971 sobre la justicia se puso en relación justicia y amor. Es interesante ver la evolución de estos conceptos en la Biblia desde el Éxodo (Dios es justo) hasta san Pablo (justicia interiorizada en la fe, pero es necesario que se muestre en las relaciones interhumanas). Por eso la reflexión de los derechos humanos puede enriquecer la opción por la justicia. Hay que luchar para que no queden en meramente formales.

Por otra parte, se hizo caer en la cuenta de que si, como afirmó ya san Basilio, el primado lo tiene la praxis y no el conocimiento, y si hasta ahora más que en el primado de la praxis se ha vivido en el primado de la Verdad, el decreto, al utilizar cierta terminología (compasión, gratuidad...) para referirse a cuestiones muy importantes, quizá no es consciente que deja “intocada” la relación estructural, por lo cual la injusticia persiste. En el texto el tema de la lucha estructural sólo aparece como recordatorio, y en cambio es determinante, pues no podemos cambiar este mundo injusto sólo con la conversión de corazón. Y además también nos podemos preguntar si la experiencia de Dios es accesible a todo el mundo o si hay situaciones, como por ejemplo el hambre, que la dificultan.

También se apuntó como uno de los problemas principales del documento que éste en realidad hace una opción por la justicia, sin ningún modelo de una sociedad justa; la justicia se afirma como clave de discernimiento, como una cosa integrada en la vida de fe, sin teoría de la justicia. El hecho de que optar por la justicia sea una respuesta a la realidad más que una propuesta conduce a las dificultades de cómo sacar el tema adelante. ¿En este documento la justicia es de verdad un núcleo que articula las otras dimensiones de la misión? ¿Cómo es esta clave de articulación? ¿Hay una voluntad real de transformación de la sociedad? En la CG 32 quedaba más claro. Además, para transformar la sociedad se necesita poder. ¿Qué voluntad de poder hay en el decreto? En cambio, en el texto se acentúan más las actitudes, preferencias, estilos de vida. Así, podríamos decir que este decreto se sitúa más a nivel cultural que estructural, esta es su clave de lectura.

Asimismo, se señaló la importancia del tema de las comunidades de solidaridad: no es posible hacer comunidades de solidaridad sin hacer hombres para los demás, y no es posible que haya hombres para los demás si no es dentro de comunidades de solidaridad. Ahora bien, hay que dar un realismo a la solidaridad, que es el “amor social”, “amor estructural” o “amor de justicia”. La frecuente utilización de esta palabra puede deteriorarla. Solidaridad implica responsabilidad de unos para con los otros, y constituye también la explicitación de una ética de mínimos: los derechos humanos. Hay que ir avanzando hacia una sociedad basada en la corresponsabilidad. Por otro lado, se hizo observar que el problema es, en gran medida, de lenguaje. Cualquier dirección tomada con fuerza, cualquier concepto clave incluye y excluye sin querer; quedan recogidas las otras realidades, pero a partir de un matiz. ¿Por qué la palabra justicia no funciona hoy? Porque vivimos en una sociedad light, anestesiada. Y porque aunque la palabra justicia incluía otros matices, éstos quedaban en realidad en un segundo término. Es necesaria, pues, una llamada a no dar por superada la conversión. Aparece aquí el gran problema del mal y del pecado. La palabra justicia anuncia y denuncia al mismo tiempo. Pero si la denuncia no va acompañada de posibilidades de ser liberados del propio pecado, entonces no sirve de nada. Quizá la palabra solidaridad sería mejor que la de justicia, pero le falta concreción. En cambio, la palabra justicia tiene la ventaja de la claridad, pero el peligro de ignorar la relación personal. Tenemos que ser conscientes de ello. En cualquier caso, es necesario que desde dentro se unan la justicia y la fe, para que ésta incluya el amor y la justicia. Llegados a este punto del debate, se señaló, no obstante, que lo mismo que hemos afirmado de la justicia se puede afirmar de la fe (la

fe puede reducir a un segundo término las otras dimensiones como la justicia). Quizá lo que pasa es que hay dimensiones diversas en juego que se tienen que ir integrando, y no las hemos sabido articular suficientemente.

La sesión finalizó recordando que no hay que olvidar que ni en el Nuevo Testamento ni en el resto de la Biblia hay conciencia estructural de los problemas. Pero nosotros estamos estructurados en una red de relaciones. Entonces, cuando se quieren utilizar ciertas expresiones como ternura, misericordia, unidad-identidad, amor a Dios-amor al prójimo, cuando hablamos de tú a tú con el pobre, aparece la violencia estructural. La justicia interpela a la conversión. En la lucha por la justicia a menudo hay que hacer “contra-violencias” que quieren ser una versión posible del amor. La ternura, en ciertas situaciones, no es posible.

REFLEXIÓN DEL SEMINARIO Y VALORACIÓN (6ª SESIÓN)

La última sesión se destinó a recoger la reflexión hecha para poder realizar una síntesis del seminario y llegar a alguna conclusión.

Se recordó que estos documentos no son doctrinales; muestran la sensibilidad apostólica de la Compañía hoy. Y hay que reflexionar por qué su desarrollo es tan lento. Parece que toda la complejidad que aparece en los decretos desborda a la Compañía. Quizá no hay aún suficientes elementos para avanzar. Además, también parece que los documentos “dicen” más a los jesuitas más jóvenes. Quizás esto sea un signo de “dos velocidades”.

A la pregunta de cómo hay que insistir en la dimensión cristológica, de cara al diálogo interreligioso se constató que hay que recorrer un largo camino, difícil de imaginar hoy por hoy. Al principio, el cristianismo vivió de una afirmación: Jesús, mediador. Después este hecho se convirtió en exclusión de otras mediaciones y esto dificulta el diálogo con otras tradiciones religiosas. Habría que ir hacia una cristología no excluyente, sino inclusiva. El punto de partida es aceptar que Dios está presente en la realidad y sentarse a dialogar, pero no partir de una revelación afirmada. Y en el diálogo, ayudar a que la gente tome conciencia de esta presencia divina en la realidad. Y desde una particularidad, la de Jesús, el Cristo, afirmar una universalidad para todos, sin renunciar ni a la particularidad ni a la universalidad. Esto es difícil y además es cuestión de tiempo. O el cristianismo tiene un rostro más modesto, no de imposición, o está traicionando al mismo Jesús que no es patrimonio nuestro, sino de la humanidad. Él está germinalmente presente en toda la realidad. En la amistad y en la sensibilidad hacia otras tradiciones es donde puede nacer el diálogo.

En cuanto a cómo se ha enriquecido nuestro concepto de justicia a lo largo del seminario, se hizo evidente que en el decreto y a lo largo de las sesiones se ha visto una justicia no sólo socioeconómica, sino un concepto más profundo, y que la inspiración del Espíritu de Cristo es importante para entenderla. Hay que huir de una visión reduccionista de la justicia, que le resta profundidad. Podríamos hablar de una justicia con minúscula y de una Justicia con Mayúscula; la primera es necesaria, pero para un cristiano tiene la categoría de “mínimos” que cumplir para que cualquier ser humano sea respetado en su dignidad. Pero la fe en el Dios de Jesús nos lleva más allá de una mera justicia distributiva, con toda la carga social y política que conlleva. Sobre el tema de la cruz como último criterio al que las religiones son convocadas y a si habría algún obstáculo para hacer la experiencia de Dios (pensemos, por ejemplo, en el hambre o los dolores de Auschwitz), se hicieron las siguientes afirmaciones:

Hay que tener en cuenta que asistimos tan sólo a los balbuceos de un nuevo paradigma. A lo mejor todas las dificultades que constatamos forman parte del propio método: tenemos fragmentos, sin poseer la totalidad, y esto produce perplejidad. La CG 32 dio, en cuanto a la justicia, un paso cualitativo en relación con todo lo que hasta entonces se había dicho. La

justicia fue la palabra “epocal”, sintetizadora de líneas muy determinadas. ¿Continúa siendo hoy nuestra palabra epocal? Esta es la cuestión.

En la actualidad se pueden percibir dentro de la Compañía insistencias para conservarla, pero también apertura para cambiar esta palabra epocal. Habría que discernir si estas insistencias para retenerla son resistencias o fidelidades. Lo mismo habría que hacer con las aperturas: ver en ambos casos qué elementos de huida (del conflicto, de la dureza de la Palabra) puede haber y si puede haber fluidez a los signos de los tiempos.

Hay que tener en cuenta que la categoría Reino equivale a “don”, y, por tanto, no depende sólo de nosotros. Es un concepto histórico y transhistórico al mismo tiempo. La categoría Reino presente en los documentos incluye el elemento transformación: la sociedad es Reino en la medida que es transformada. Además, incluye también la acción del Espíritu que nos precede (“ante nos” y “extra nos”). No hay que olvidar que la categoría Reino sobrepasa a la categoría Iglesia.

En cuanto al paradigma trinitario, hay que decir que Jesús se hace presente para desaparecer, y desapareciendo nos da el Espíritu. Por eso podemos decir que es “pecado” utilizar el cristocentrismo para reforzar nuestra identidad. Sería como traicionar al Espíritu de Jesús. Hay que contemplar a Cristo dentro del movimiento Trinitario. Nuestra reflexión tiene que ser trinitaria, pues es el Espíritu del Resucitado, generador de comunión, el que nos impulsa. Cristo se retira dando el criterio último de discernimiento: el signo de la cruz, el movimiento hacia lo más bajo, lo más pobre (kenosis). Es un cristocentrismo que se vacía de sí mismo, que se da totalmente en la cruz. El Espíritu permite actualizar, no repetir miméticamente, esta acción, y al mismo tiempo es quien le da el signo de identidad. Por otra parte, Jesús nos remite al Padre; no se predica a sí mismo, sino el Reino de Dios. El motivo de la Encarnación no es Jesús, sino la vida del mundo, de forma que éste y la historia se vayan transformando en este Reino de Dios. Hay que cultivar como don el carácter profético: la tenacidad, la “impertinencia” para desenmascarar el aparente neutralismo... Pero también hay que animar, dinamizar, vivir las comunidades de solidaridad, una especie de islas de utopía, como un imperativo que viene dado a la Compañía. La experiencia de la injusticia es anterior a la de la justicia, pero en la vida no hay sólo cuestiones relacionadas con la justicia. Jesús no era sólo justo; era mucho más. Hay que dar mucha importancia al tema del lenguaje que dignifica a la gente. Hay vivencias muy importantes que faltan en la vida de las personas, como la acogida, el afecto...

Ante el sufrimiento siempre podemos hacer la experiencia de Dios. El ejemplo es Jesús. En Cristo podemos participar, pues Él ha hecho la experiencia y posibilita la nuestra. De todos modos, siempre habrá obstáculos a la experiencia de Dios. Unos son personales, según el sujeto; en cambio, otros son sociales, como las situaciones de injusticia. Además, hay que tener en cuenta que un Dios que se entrega hasta el final no es fácil de experimentar. Es una experiencia difícil que requiere una cierta maduración en la vida de fe. La experiencia de Auschwitz puede poner en crisis a un Dios como dador de vida. Pero gracias al calvario podemos vivir la experiencia de dolor como experiencia del Dios solidario hasta el final, del Dios “acompañante”. Y hay que tener en cuenta también que Él, Jesús, se nos está dando ininterrumpidamente, también ahora. Siempre hay, pues, la posibilidad de poder hacer esta experiencia en Él, siempre que dejemos que actúe en nuestra vida.

Ahora bien, hay que mantener la llama de la fe y estar dispuestos a vivir en esperanza: no estamos en tiempo de resurrección, aunque hay signos de ello, sino, en muchos aspectos, de cruz. No estamos viviendo la Iglesia-gloria, sino la Iglesia-cruz. Hay que seguir luchando por el Reino en la cruz, ir dando pasos para que la paternidad de Dios y la fraternidad de los hombres sea más visible.

La Cruz de Cristo es signo de entrega radical, de salvación, pero para nosotros también es juicio

de Dios al mundo y a cómo lo tenemos organizado. En este sentido, la Cruz es consecuencia del pecado personal y estructural, y desenmascara la necesidad humana, nuestros montajes. La cruz de Jesús tendría que interpelarnos profundamente desde el punto de vista social, comunitario, político.

Asímismo, se afirmó que es importante el intento de despolitizar un modo de actuar, la lucha por la justicia. En los documentos se nota este cambio de sensibilidad. Pero sigue pendiente una pregunta importante: ¿La pasión por la justicia tiene que ver con la salvación? Si en cualquier situación, por difícil que sea, la salvación final es posible, ¿por qué nos ocupamos de lo que no es lo último, por qué nos ocupamos de la justicia? Y es que hay que considerar al ser humano en su “proceso humano”. Su dignidad pide igualdad y justicia. “Salvación” significa una consideración muy particular de lo que es el ser humano en su libertad y en su realización como persona.

Como valoración final se dijo que los textos analizados son valientes, pues no escatiman el análisis de una realidad tan compleja como la que vivimos. Sugieren pistas de por dónde se tendría que explorar. Muchas veces nos llenamos la boca con grandes palabras, pero ¿qué respuestas somos realmente capaces de dar? Tenemos que ser más humildes. No es necesario dar respuestas a modo de recetas. Hay que dar pistas para pensar y provocar la reflexión en profundidad; después ya concretaremos desde nuestra responsabilidad.

Se aprecia, pues, un cambio profundo en los documentos; más que una lucha estructural, se busca una profundización humana que pide antes que nada el cambio interior de cada uno. Hay, por tanto, una sensibilidad diferente que en las anteriores Congregaciones Generales. Si en la CG 32 se trataba de “observar el mundo” y ver lo que debería hacerse (y esto llevó a la misión de los jesuitas en dicha Congregación), ahora la manera de asegurar todo lo que hay que hacer es ir a la raíz. Hoy es más importante cómo abordar los temas que ver las soluciones a los problemas que tenemos planteados. Ante la injusticia no sólo hay que saber luchar, sino también aceptar el fracaso o el hecho de no encontrar soluciones.

4. OTRAS ACTIVIDADES ACADÉMICAS DE CRISTIANISME I JUSTÍCIA

El núcleo de la actividad del Centro son los seminarios internos de los miembros del Equipo, que acabamos de exponer, y otras jornadas internas de estudio y reflexión. Pero, además, el Centro organiza toda una serie de actividades académicas ofrecidas al público en general, y que podemos clasificar en dos apartados: 1. seminarios y otros actos abiertos al público; 2. publicaciones.

1. SEMINARIOS Y OTROS ACTOS PÚBLICOS

Los seminarios se dirigen a grupos reducidos de postgraduados, interesados en los temas propuestos por el Centro. En ellos se pretende ampliar la actividad creadora de reflexión más allá de los límites del Equipo. Durante el curso 1996-97, se han organizado 13 seminarios, con un total de 261 participantes.

También se ha organizado una serie de actos destinados a un público más amplio: en total han sido 13 cursos, conferencias, mesas redondas y debates, con una asistencia global de más de 2.000 personas.

En cuanto a la temática abordada en estas actividades, podríamos decir que se mueve entre tres polos: un polo “teológico”, de reflexión sobre la fe y praxis cristianas; un segundo polo “social”, que aborda los problemas de injusticia de nuestro mundo; y un tercer polo “cultural”, que trata cuestiones éticas, políticas o filosóficas implicadas en la problemática fe-justicia.

1.1. Polo teológico

En primer lugar, en el polo teológico, hemos tenido un seminario de alcance general, titulado Teología fundamental para universitarios, dirigido por X. Rodríguez, en colaboración con la CVX Berchmans; también el seminario Yo espero en tí, Señor, para nosotros, dirigido por F. Manresa, la conferencia de J. Sobrino, Jesús de Nazaret interpela a la Iglesia actual, y la presentación pública del libro de J.I. González Faus, La autoridad de la verdad. Entrando en la temática eclesial, se tuvo la mesa redonda celebrada con ocasión del cincuentenario de la HOAC, bajo el título Realidad y perspectivas de los movimientos de Iglesia.

Otros temas se centraron más en la praxis y espiritualidad cristiana respecto al trabajo por la justicia, como el seminario dirigido por F.J. Vitoria, Historias intempestivas de solidaridad: rumores de Dios en la vida, o el dirigido por J. Vives, con el título El cristiano afectado por el pobre. También hay que citar aquí el curso impartido por R. de Sivatte, sobre Grandes temas que vertebran el Antiguo Testamento: evolución y aspecto liberador, o el seminario sobre Las formas de esperar hoy y la construcción de la justicia, dirigido por J. García Roca.

1.2. Polo Social

En el polo social, en continuidad con estas últimas actividades, pero enfocando ya de lleno la problemática social a la cual se dirigen las inquietudes del Centro, se presentó el libro de L. de Sebastián, “La solidaridad”, guardián de mi hermano. Sobre el trabajo directo en situaciones de injusticia, se han realizado dos seminarios titulados Abrirse al Cuarto Mundo y Juventud Marginada, dirigidos por el Fòrum Quart Món, grupo especializado dentro del equipo del

Centro. En la misma línea, dos mesas redondas, 1996, año de la erradicación de la pobreza y “La Farola”, un hecho social que nos interpela, han presentado situaciones sociales importantes en nuestra realidad.

Otra serie de actividades han abordado estos problemas sociales con una intención más analítica, intentando situar las causas estructurales de los problemas. Así, el seminario dirigido por E. Durán bajo el título Retos ante el 2000: demografía, migraciones, la mujer (El Cairo, Copenhagen, Pekin), o el debate público sobre Cuba: socialismo y economía. También la conferencia sobre El derecho de asilo en los países de la Unión Europea, a cargo de E. Jadot, o el seminario sobre El nuevo reglamento penitenciario y sus posibilidades, dirigido por A. Oliveras en colaboración con el SEPAP, abordaban estos problemas desde el análisis legal.

1.3. Polo cultural

De esta manera, entramos ya en el polo cultural. En primer lugar, podemos mencionar el seminario dirigido por M.D. Oller, Repensar nuestras democracias: análisis y retos; o el que dirigió N. Alcover, bajo el título La trama oculta de la gran prensa española. Ambos conducen una reflexión sobre elementos capitales de nuestra cultura. También se abordaron temas localizados pero culturalmente significativos, con el debate sobre Los okupas, o el curso Aproximación al mundo del Islam, a cargo de los profesores M. Corbí, L. Sols y L. Recolons. Desde una perspectiva más específica, se ofrecieron dos seminarios, en colaboración con la CVX Berchmans, sobre Ética y profesión, a cargo de J. Miralles, M.D. Oller y S. Gainza, y sobre Ética y sexualidad, a cargo de I. Salvat y M. Bofarull. También desde una perspectiva especializada, y en colaboración con la Fundació Vidal i Barraquer y el Institut de Teologia Fonamental, se organizó el curso Caos y complejidad: consideraciones interdisciplinarias, con los profesores U.C. Moulines, J. Pla, J. Wagensberg, R. Margalef y M. García Doncel. Estas actividades, junto con la conferencia que el profesor J. Martínez Cortés pronunció bajo el título La fe de los españoles de hoy, ¿cómo la viven?, nos llevarían de retorno al “polo teológico” que hemos visto al comienzo.

2. PUBLICACIONES

2.1. Cuadernos

Durante el curso 96-97, se han publicado los habituales “cuadernos” en edición castellana y catalana, con una tirada de 40.000 ejemplares, siguiendo las temáticas tratadas en el Centro o aquellas por las cuales se ha interesado.

La exposición de la temática social ha estado a cargo de F. ALMANSA, R. VALLESCÀ, P. MALLA, R. ESPASA, J.I. GONZÁLEZ FAUS, 1996, Año de la erradicación de la pobreza (n.72); F. PODGA DIKAM, El África negra, el futuro de una humanidad destrozada (n.73) y E. LÓPEZ-DÓRIGA, Cuba, experiencias para el diálogo, datos para la solidaridad (n.74)

Desde el punto de vista del análisis cultural, se ha publicado el escrito de H. ASSMAN, Las falacias religiosas del mercado (n.76); y una reflexión sobre el fundamentalismo: J. FLAQUER, Fundamentalismo: entre la perplejidad, la condena y el intento de comprender (n.77).

Como temática teológica, se presenta el cuaderno de J. VIVES, ¿Hablar de Dios en el umbral del siglo XXI? (n.75).

2.2. Libros

En colaboración con la Fundació Utopia y la Fundació Alfons Comín, se ha publicado una miscelánea en memoria de Juan N. García-Nieto París, Responsable del área social de CiJ desde su fundación hasta su muerte. Sus autores son: I. RIERA, J.I. GONZÁLEZ FAUS, J.M. DÍEZ ALEGRÍA, F. FERNÁNDEZ BUEY, A. SCHAFF, J. SEMPERE, J. LÓPEZ I CAMPS, E. ROJO, J. RAMBLA, F. CASTELLANA, su título es: De la fe a la utopía social. Miscelánea Juan N. García-Nieto París (Ed. Sal Terrae y Cristianisme i Justícia, 232 pàgs.).

5. OTRAS ACTIVIDADES ACADÉMICAS DE EIDES (Escola Ignasiana d'Espiritualitat)

De las actividades de EIDES (Escola Ignasiana d'Espiritualitat) durante el curso 1996-97 hay que destacar, en primer lugar: el seminario interno que se ha ofrecido a los jesuitas que dan EE y que, durante este curso, ha tenido como temas el deseo y el sentir con la Iglesia. Ha sido coordinador del seminario Fernando Manresa.

En cuanto a las actividades académicas que se han ofrecido al público en general durante el curso 96-97, han consistido fundamentalmente en: seminarios, cursos, talleres y cursos breves.

Los seminarios

Se han centrado en el estudio de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio y se han dirigido a personas que han hecho la experiencia de los Ejercicios. Se han ofrecido dos seminarios: uno de iniciación, más general, dirigido por Francesc Riera y Ricard Dastis, y otro intensivo (en castellano), en la "Cova de Manresa", sobre aspectos relativos al acompañamiento espiritual en los Ejercicios. Este seminario intensivo ha sido dirigido por J.M. Rambla y M. Carme Vilardell y ha contado con la colaboración de Eduard Fonts, A.M.Chércoles y Pere Borràs. En total, en los dos seminarios, han participado 51 personas.

Los cursos

Han ofrecido lecciones magistrales, dirigidas a un público amplio, sobre diferentes aspectos de la vida en el Espíritu. Este curso 96-97 han dado cursos Josep M. Rambla sobre: El pelegrí: vers la maduresa cristiana y Javier Melloni sobre: Itinerari vers una vida en Déu. Han asistido un total de 185 personas.

Los talleres

Se han dirigido a un público más reducido, lo que ha permitido, naturalmente, la implicación y participación personal de los participantes. Los temas han sido variados: desde aspectos generales de la teología espiritual, como los que han dado Eduard Fonts (sobre Vida espiritual i psicologia en diàleg. A partir dels EE de sant Ignasi) y Fernando Manresa (La pregària. Amb el sentiment d'una presència); a temas más directamente ignacianos: así, Ignasi Salvat ha ofrecido un taller sobre: Les CVX i el carisma ignasià y Gabriel Villanova, otro sobre: Els EE de sant Ignasi amb els ulls de l'Església d'Orient. Por otra parte, aprovechando la reciente celebración de la CG XXXIV de la Compañía de Jesús, Ignasi Salat ha ofrecido un taller sobre: La Companyia de Jesús i els laics segons la Congregació General XXXIV. A estos talleres podemos añadirle el de Josep Giménez sobre Experiència mística i mediació cristològica, taller que se daba en conexión con el ITF, centrandose en la mística de san Juan de la Cruz. Un total de 128 personas han participado en estos talleres.

Los cursos breves

Nos han permitido contar con la colaboración de ponentes que no son miembros de EIDES y que nos han hablado sobre temas de sus respectivas especialidades. Así, durante el curso 96-97 hemos contado con la colaboración de A.M.Chércoles que nos ha hablado de: Els EE en la vida i en la pràctica pastoral d'Ignasi; del profesor de Belo Horizonte (Brasil), J.B.Libânio, que nos ha hablado de: Discerniment i mediacions sociopolítiques; y de J.Corella, que ha tratado el tema: Viure cristianament en l'Església.

A estas actividades hay que añadir la ponencia de J.M. Rambla sobre L'acompanyament pastoral

dels joves, en la “Delegació Diocesana de Pastoral de la Joventut”, de Barcelona, el texto de la cual ha sido publicado por la misma Delegació. Y, en segundo lugar, las charlas sobre Pregar Déu a la ciutat que Francesc Riera y Pere Borràs impartieron en Ciutat de Mallorca a los Misioneros y Misioneras de los SS. Corazones.

La colección Ayudar

Durante el curso 96-97, los Cuadernos de la colección Ayudar han publicado los siguientes títulos: Encarnación y misión, de Ignasi Salvat (Cuaderno nº 20); Hagamos redención del género humano, de J.I.González Faus y D. Mollá (Cuaderno nº 21) y Discernimiento y vida cotidiana, de Toni Catalá (Cuaderno nº 22).

6. “SEMINARI DE QÜESTIONS FRONTERERES I FONAMENTALS”

El SQF de la Fundació Lluís Espinal, estrechamente vinculado al “Institut de Teologia Fonamental” (ITF) de Sant Cugat del Vallès, se complace en presentar un breve resumen de la actividad académica del “Institut de Teologia Fonamental” del curso 1997-98.

1. Cursos de Licenciatura y Doctorado

Se han impartido todos los cursos programados, tanto para el primer semestre como para el segundo. El número de alumnos ha sido de 14.

2. Tesinas presentadas y aprobadas

A lo largo de este curso académico se han presentado tres tesinas para la obtención del título de Licenciatura:

— L'acciò evangelitzadora entre els joves que provenen d'un univers aliè a la fe o que n'han viscut al marge. Reflexió des de la Teologia, presentada por Joan Codina i Giol (Director Màxim Muñoz).

— El cristianismo en la filosofía de Nietzsche, presentada por Pedro Maza (Director Josep Vives).

— Jesucrist: de boc expiatori a anyell de Déu. Contribució de René Girard a la teologia de la redempció, presentada por Silvestre Falguera (Director Fernando Manresa).

3. Cursos de formación permanente

Los cursos de formación permanente (cíclico y monográfico) que se imparten los miercoles (mañana y tarde), han seguido el programa previsto para el curso académico 1997-98. La única novedad es que, por las tardes, los cursos se han fusionado. Número de alumnos: mañanas 138, tarde 65.

7. MIGRA-STUDIUM

Migra-Studium es un ámbito de la Fundación de dedicación al estudio de las migraciones y de la población. Mantiene relación con las redes de personas e instituciones relacionadas con las temáticas que le son propias. Dispone de biblioteca, hemeroteca, archivo y despacho en la Fundación. Tel: (93.412 25 85), e-mail (— Curso sobre “Población y pobreza” (Stan D'Souza y Lluís Recolons) en Lumen Vitae, de Bruselas, octubre 1996.

— Participación en la “Mediterranean Conference on Population, Migration and Development”, convocada por el Consejo de Europa, en Palma de Mallorca, octubre 1996.

— Presentación del tema: “Migracions entre Catalunya i l'estranger”, en las “Jornades de treball” del proyecto “La Societat catalana”, promovido por el Institut d'Estadística de Catalunya. Campus de la Universidad Autónoma de Barcelona, enero 1997.

— Conferencias sobre la complejidad de la problemática de la población mundial en tres Universidades de Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés (La Paz; Universidad NUR (Sta. Cruz de la Sierra) y Universidad Católica de Cochabamba, marzo-abril 1997.

— Ponencia: “Projecció de les variables migratòries a Catalunya” en las “Jornades Tècniques sobre Projeccions Demogràfiques a Catalunya”, Institut de Estadística de Catalunya, Generalitat de Catalunya, Barcelona, mayo.

— Prácticas de alumnos de la Facultat de Ciències Polítiques i Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona: en aplicación del convenio entre Migra-Studium (de la Fundació Lluís Espinal) y la UAB, (dos alumnos).

— Preparación y etapas iniciales de la investigación: “Integración de la población inmigrada de origen africano y de su descendencia en Cataluña. Escenarios prospectivos para el horizonte 2006”, en colaboración con Andreu Domingo del Centre d'Estudis Demogràfics (UAB), subvencionada por la Dirección General de Migraciones del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

— Participación en las reuniones (París, Bruselas y Barcelona) del comité promotor de la red Population International Concerns (IPC) que culminaron en la propuesta y primeras etapas de preparación de un encuentro internacional en otoño de 1999 en India sobre el tema: “Población y pobreza en el mundo de cara al siglo XXI”.

© *Cristianisme i Justícia* - Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona
Telf: 93 317 23 38 - Fax: 93 317 10 94
espinal@redestb.es - www.fespinal.com