



Algunas reflexiones del curso 1998-99

Centro de Estudios Cristianisme i Justícia

SEMINARIO INTERNO DEL EQUIPO DE CRISTIANISME I JUSTÍCIA

1. La imposible teodiceia: la crisis de la fe en Dios

SEMINARIOS ABIERTOS

2. África subsahariana
3. Repensar la democracia
4. Ética civil, ética de mínimos
5. Cine, crecimiento personal y socialización
6. La globalitzación
7. Delincuencia, prisión y reinserción
8. A las puertas de Europa
9. El trabajo en el mundo
10. Ignacio Ellacuría: vida y pensamiento
11. La iglesia del futuro, que está naciendo

OTRAS ACTIVIDADES ACADÉMICAS DEL CENTRO

12. Resumen

Tal como ya hicimos el año pasado, queremos compartir con nuestros amigos algunos puntos de lo que ha sido la reflexión de Cristianisme i Justícia durante el curso 1998-99, además del envío de los 6 ó 7 Cuadernos anuales.

En los Cuadernos procuramos (quizás no siempre con éxito) presentar un lenguaje serio y, al mismo tiempo, sencillo. Este Cuaderno extra, dado su origen, puede resultar de lectura ligeramente más difícil en alguno de sus capítulos.

El equipo de Cristianisme i Justícia está formado por unos sesenta profesores universitarios y especialistas en diferentes ciencias sociales y humanas y en teología, preocupados por el diálogo cultural fe-justicia.

Este Cuaderno extra recoge: 1) el seminario interno; 2) las reflexiones de algunos seminarios abiertos que los profesores del Centro han compartido con otras personas, y 3) un breve resumen del resto de actividades académicas del Centro.

Cristianisme i Justícia
diciembre 1999

1. LA IMPOSIBLE TEODICEA: LA CRISIS DE LA FE EN DIOS

Coordinador: José I. González Faus

El seminario de este curso pasado tuvo como tema el libro de J. A. Estrada *La imposible teodicea*. En nuestra intención no se trataba meramente de estudiar el problema de la teodicea, sino de tener un telón de fondo para las reflexiones sobre esa forma de mal que es la injusticia. En el ambiente del seminario se dieron dos posiciones, dos experiencias contradictorias y a la vez complementarias:

— un cierto recelo ante un tema que de entrada, y de salida, se veía excesivamente teórico: la teodicea (!)

— una cierta tranquilidad, y hasta alegría, al comprobar que esto tan teórico tenía mucho que ver con un problema tan flagrantemente real y material como el mal, y con una experiencia tan fundamental y necesaria para nuestra vida como la de un Dios de quien creemos que nos ama y por eso lucha contra el mal que aflige a tantos.

Después, la magnitud del libro nos desbordó y faltó quizás una sesión de “aplicación” de todo lo leído. Pero esa intención se reflejó al menos en la forma como redistribuimos en nuestra lectura la obra de Estrada. Suprimimos las noventa páginas iniciales sobre las primeras reflexiones y los mitos; redujimos a tres las cuatro partes que Estrada dedica a mostrar la “imposibilidad” de la teodicea. Y ampliamos a dos sesiones la parte que dedica el autor al camino de Jesús, no como “respuesta” pero sí como “vía de salida” ante el problema del mal. Por consiguiente, nuestro plan de trabajo quedó así: una primera sesión sobre la teodicea “teológica” (Agustín y Anselmo sobre todo), otra sobre la teodicea “filosófica” (de Leibniz a Kant y Hegel), otra sobre el fracaso de todo ese recorrido, expresado en diversas voces de la Modernidad (desde Nietzsche hasta Voltaire), una cuarta sesión sobre el camino de Jesús, expresado en la fe en el “Abba” y la lucha por el reinado de Dios como fin de la injusticia. Y una última sesión sobre los grandes datos cristológicos (encarnación, cruz y resurrección) como luz para la teodicea.

REFLEXIONES PREVIAS

Filosofía, religión y mitología se han enfrentado con el problema del mal. Unas veces se han limitado a proponer salidas más “prácticas”, como luchar contra él, tratar de olvidarlo aprovechando el instante (“carpe diem”) o relativizarlo declarando que el mal no es más que una ausencia de bien. Pero cuando han intentado enfrentarlo con la razón, buscando su origen o su porqué, han acabado o bien deformando la idea de Dios (casos del maniqueísmo y dualismo metafísico, o de las ideas sobre un Dios cruel o arbitrario o no omnipotente...), o bien haciendo recaer el mal sobre el hombre, culpabilizándolo más de lo conveniente.

Los mitos han intentado explicar el mal, ya sea por alguna escisión en el seno de la divinidad (luchas entre los dioses etc.), o por alguna fuerza trágica a la que los mismos dioses están sometidos (destino etc.), o por alguna catástrofe inicial de la historia (mitos “de la caída”)... Estrada llama la atención sobre la importancia que tiene –en un contexto así– el mito bíblico más importante que es el de Job: porque en él, Dios da la razón a Job en su queja y en su pretensión de inocencia. Pero no le da respuesta. Y quita la razón a los amigos de Job, que pretendían justificar a Dios a costa de silenciar la protesta del hombre ante el sufrimiento. Esta parte no fue objeto de debate, sino sólo de un breve resumen, ya que parecía un marco imprescindible para abordar el recorrido del libro. Varios criticaron después el no haberse detenido más en ella.

SESIÓN PRIMERA: LA TEODICEA “TEOLÓGICA”

El ponente de la primera sesión criticó la exposición de Estrada a la que acusó de proyectar sobre san Agustín y san Anselmo un problema posterior que es el de la Ilustración y la necesidad de “justificar a Dios” por parte de los ilustrados. A Agustín (o Anselmo y cualquiera de los medievales), el afán de justificar racionalmente a Dios les parecería un intento monstruoso y aun pecaminoso. Sin embargo, cuanto más fuerte es la fe en un Dios bueno, el problema de la compatibilidad entre el mal y esa bondad de Dios es ineludible, tanto si se le llama teodicea como si se le llama de otra manera.

Es impensable una teodicea antes de la Modernidad, si se entiende por teodicea la justificación de la existencia de Dios, ante el problema del mal. Se agradeció también un cierto desenmascaramiento –por parte del ponente– de que, en el fondo, todos anhelamos que la teodicea sea posible.

El ponente evocó a K. Barth para quien toda teodicea es pecaminosa porque creer en Dios es abandonarse a Él y porque la única teodicea es la resurrección de Jesús. Tampoco compartía el ponente la afirmación de Estrada de que Agustín inicia una línea de teodicea en la que se justificaría a Dios a costa de la incriminación del hombre. A Agustín le preocupa casi sólo el mal moral, y llega a relativizar el mal físico, que es visto como motivo para anhelar el auténtico Bien Inmutable y Eterno.

El ponente preguntó si esa teología es totalmente inadmisibles, o si no será que, cuando la Ilustración secularizó el carácter escatológico de la salvación, se quiso negar esa teología del valle de lágrimas y entonces se hizo necesario justificar las lágrimas que se habían negado orgulosamente.

En opinión del cronista, la sesión sirvió también para distinguir dos cuestiones distintas: 1) la de cómo responder al mal y al sufrimiento –o de la pedagogía en la lucha contra ellos–, y 2) la otra pregunta sobre el porqué del mal y el dolor. Esta segunda cuestión puede condicionar mucho la respuesta a la primera.

Nuestro diálogo

A partir de la invitación del ponente a considerar la teología del “valle de lágrimas” como “la genuina visión popular de una auténtica teología con conciencia del carácter escatológico de la salvación” se suscitó un rico debate en los grupos sobre el tema como una posible manera de plantear y afrontar la explicación del tema del mal.

En general la imagen se aceptó con facilidad como una metáfora adecuada de la realidad que todos vemos: parece algo evidente que este mundo es un “valle de lágrimas”, al menos esa es la experiencia cotidiana de tres cuartas partes de la humanidad y esto hace que cada vez se pueda explicar menos la abundancia e intensidad del mal y el sufrimiento. Un planteamiento de este tipo encaja también perfectamente con la experiencia de impotencia ante el mal y con cierta reivindicación del valor pedagógico del sufrimiento y el dolor ante la llamativa intolerancia al mal que caracteriza la cultura actual. Incluso se valoró que puede hacer anhelar el verdadero bien como dice San Agustín.

La teología del “valle de lágrimas” no es falsa en absoluto; pero no responde a la pregunta de por qué ha de ser la tierra un valle de lágrimas (y de tantas lágrimas que van más allá de la dolorosa finitud de las cosas). De hecho, el ponente había mostrado también cómo esa pregunta por compaginar el mal y la bondad (no la mera existencia) de Dios, sí que está presente en san Agustín, y cómo éste evoluciona desde las primeras respuestas neoplatónicas (el mal resultado del proceso degenerativo de los seres al distanciarse del Uno), o antimaniqueas (el mal resultado

de la libertad humana y no de la existencia de algún dios malo), hasta las respuestas antipelagianas en que, por evitar la exageración de la libertad, Agustín exagera terriblemente el significado del pecado original (Dios queda justificado porque Adán podía no pecar; pero nosotros quedamos sin justificación porque después de Adán “no podemos no pecar”). La teología del “valle de lágrimas” puede ser útil como acicate hacia el Bien Supremo, pero no como algo que queda totalmente justificado por el pecado original.

Los biblistas señalaron que, en los evangelios, no hay propiamente una teología del “valle de lágrimas”. Otro de los asistentes señaló que quizá la verdadera cuestión no es si cabe hablar de “teodicea” en san Agustín, sino si aceptamos la afirmación de Estrada, de que la doctrina de Agustín “es claramente regresiva respecto al nivel alcanzado en el libro de Job” (Estrada, p. 119), es decir: que no hay respuesta a la pregunta del porqué del mal, pero que son falsas todas las respuestas retribucionistas que “toman partido por Dios a costa del hombre”. Según Estrada, esas respuestas acaban provocando estos efectos negativos: a) que “el miedo a un Dios justiciero desplaza al anuncio jesuánico del Dios Amor (178-179); y b) que la desobediencia histórica jesuana respecto a las personas y mediaciones representativas de lo divino se transforme (desde la hermenéutica teológica del Jesús obediente hasta la muerte y muerte de cruz) en la obediencia como clave de bóveda de las relaciones con Dios y con sus representantes (179)”.

Las distintas intervenciones fueron poniendo de manifiesto las limitaciones y peligros de la manera en que esta opción teológica intenta hacer compatible la bondad de Dios con la existencia del mal:

— Poner toda la esperanza en que aceptar la situación actual nos llevará a una vida mejor en el cielo da lugar a una religión alienante que merece todo tipo de críticas –recordemos la de Marx–

— El planteamiento ante el dolor acaba siendo fatalista.

— No da respuesta al porqué del mal, ni a cómo puede ser que un Dios bueno cree un mundo que es un “valle de lágrimas”.

Durante todo el seminario se sucedieron las intervenciones en torno a qué es el mal, cuáles son los tipos de mal. Uno de los asistentes del seminario puso sobre la mesa y todos compartimos es que los hombres estamos implicados en el mal, quizá no sepamos el origen de todos los males y ni siquiera podamos delimitar claramente algunas responsabilidades o causas, pero está claro que podemos “apuntarnos” a su dinámica o luchar contra él.

También recorrió nuestro seminario una continua inquietud ante la diferencia entre ver el mal desde fuera y desde dentro... Se recordó que la experiencia de finitud, de contingencia es siempre segunda; lo primero, lo más contundente es la experiencia de sufrimiento, de dolor.

Desde el inicio de las sesiones constatamos una y otra vez una contradicción: por una parte todos queremos “explicar” el mal y en cierto modo deseamos que la teodicea sea posible, y por la otra todos constatamos que el mal hay que explicarlo menos y combatirlo más.

El mal es imposible explicarlo desde la razón. Ante el mal hay que mantener el escándalo y la rebeldía que impide la resignación fatalista e impulsa un compromiso activo. Incluso ante el mal físico se nos plantea la necesidad y la urgencia de luchar también contra este mal que es más evitable de lo que parece. En los momentos en los que parece que no hay nada que hacer puede ayudarnos la referencia de los grandes sufridores de la historia.

Renunciar a la pregunta por el origen del mal y dedicarse sólo a la sabiduría práctica de cómo combatirlo (como hacen los griegos), es una solución que no convence, insatisfactoria porque la pregunta por el origen tiene que ver con nuestro propio comportamiento, es necesario pensar la relación de Dios con el mal para situarnos en nuestra lucha contra el mal.

SESIÓN SEGUNDA: LA TEODICEA FILOSÓFICA

Leibniz

— 1. Con Leibniz entramos en la aparición no sólo del término, sino de una verdadera teodicea, en sentido fuerte, que ya no es una mera apologética de la fe. Uno de los grupos en que nos dividimos consideró importantes los condicionamientos históricos, para comprender a Leibniz. Estos condicionamientos pueden reducirse a:

a) Un momento histórico marcado por el miedo (turcos, pestes, brujas, infierno...) que lleva a un afán de seguridad por uno mismo (Dios va quedando relegado a un deísmo). Y b): Un presupuesto personal indemostrable de correspondencia entre la realidad y la mente humana (la razón griega). Leibniz era matemático (y diplomático): todo tiene su porqué y su significado y el hombre es capaz de conocerlo. Desde aquí se comprende el enorme esfuerzo de Leibniz por “conciliar”: concordar racionalmente a Dios, el cosmos y el hombre (en contraposición por ejemplo a la reacción negativa y ya casi atea de P. Bayle).

— 2. Estos condicionantes hacen comprensible el sistema de Leibniz que cabe en estos cinco puntos:

- a) Dios tiene una visión de conjunto de todo concatenado.
- b) Elige, desde esa visión, el mejor mundo posible (pues Dios es perfecto).
- c) Los inconvenientes de ese mundo elegido son inevitables y están integrados en el todo.
- d) Que Dios escoja lo mejor ¡no implica que lo sea para el hombre!
- e) Consiguientemente el mal no es sólo permitido sino que Dios lo quiere. (Ver la cita de Leibniz en p. 206: “un mundo sin pecado no sería el mejor, ya que todo está ligado”).

— 3. Este sistema tiene estas consecuencias:

- a) escamotea al mal y rebaja su realidad. Parece que en el mejor mundo posible habría de haber menos males y la experiencia dice que hay muchos. El mismo Leibniz había escrito que “Dios no podía crear un sistema mal ligado y lleno de disonancias” (p. 195).
- b) No parece que así pueda Dios aparecer como lucha contra el mal. Y el hombre menos... Ni siquiera puede intervenir Dios de manera intermitente “para arreglar una disfunción de la máquina”, pues esto sería señal de imperfección en Dios. Por tanto: ¡hasta los monstruos están dentro del orden!
- c) El hombre no es un fin sino un medio para el fin universal (Estrada p. 201: “desapego por el hombre, más griego que cristiano”).
- d) Acaba fundamentando el conservadurismo social: la idea posterior de la “mano invisible” que conduce a buen puerto todos los males de la economía etc.

— 4. Y suscita las siguientes objeciones o preguntas:

- a) ¿No ha crecido aquí la razón hasta querer someter a Dios?. Estrada escribe que Leibniz “acaba racionalizando lo irracional” (p. 208). Como san Anselmo...
- b) Decir que la libertad es un bien, sólo justifica el mal en abstracto: no todos los males concretos (vg. ¿no podría Dios intervenir p. ej. no creando a Hitler...? Algo así se dijo en un grupo a propósito de Torres Queiruga. Una cosa es que libertad y finitud sean condiciones de posibilidad del mal en abstracto, y otra que sean causa y explicación de cada mal concreto. corchetee) Ante esos males concretos Leibniz no tiene más respuesta que la tradicional (castigo, prueba, hacernos caer en la cuenta del bien que ya tenemos..). Todo esto es lo que se irá a pique con el terremoto de Lisboa.

c) Esta indiferencia ante el dolor concreto del hombre viene del principio anterior de que la creación no está hecha para el hombre, sino para otro fin (ver cómo lo resume Estrada en p. 207: “una condenación eterna de la mayoría de la humanidad no sería nada comparada con la bondad del Dios que salva a unos pocos”. Igual que Agustín...). Pero entonces: ¿para quién está hecha la creación? Para Dios no, puesto que es perfecto. Tampoco para algún ser inferior al hombre, pues entonces le sería superior...

d) La respuesta de Leibniz es un dogmatismo que acaba convirtiéndose en fideísmo: Dios es bueno, y hay que creer que su mundo es bueno, aunque no lo veamos. Con ello parece acabarse también la lucha contra el mal: el Dios cristiano es así sustituido por un Dios “griego”, y ese “orden mejor” jugaría el mismo papel que el destino en la filosofía griega. Así “se evacua la cruz de Cristo”.

Hegel

La ponente de esta sesión consideró importante el hecho de que Estrada trate a Hegel antes que a Kant, pese a que cronológicamente es posterior. Porque Kant reconoció que la especulación filosófica no puede responder a las preguntas del mal. Desplazó el problema del mal de la razón especulativa a la práctica, reconoció el fracaso de la teodicea y replanteó el problema del mal desde la perspectiva existencial. En cambio Hegel (aun habiendo pasado por Kant) quiere volver a lo anterior, e.d. incorporando la dimensión práctica, pretende llegar a una justificación especulativa. En este sentido quizá se podría hablar de Hegel como de un “leibnizianismo histórico”.

En efecto: su respuesta al problema del mal viene a ser ésta:

1. La teodicea será la misma historia universal. Es decir: la historia es la que tiende por necesidad al “mejor de los mundos posibles” de Leibniz, a la total armonía. Así, la teología de la historia es sustituida por una filosofía de la historia, mediante la secularización de la Escatología en un progreso necesario. En un sistema así no quedará lugar para esa tragedia (kantiana y bíblica) en la que el virtuoso no es feliz y el malvado triunfa.

2. El mal será la necesaria dialéctica del espíritu. Es decir: el mal es aferrarse a la singularidad (¡que es el dato fundamental de toda conciencia!), sin elevarse a lo universal que es el destino del hombre.. Visto así el mal es algo más que mera privación. Es algo intrínseco y necesario en la historia. (Por ello cabe decir que el problema no está tanto en el orden ontológico como en el gnoseológico –nosotros percibimos como mal, lo que no lo es–). Así cree superar Hegel la autosuficiencia de la conciencia kantiana y nos remite a la sociedad y a la historia.

3. Y la superación del mal (el progreso) será la praxis del espíritu. La verdadera óptica para abordar el problema del mal no es la de la mente humana sino la del Espíritu Absoluto. Con ello el sufrimiento individual (o colectivo: de un pueblo etc.) carece de significado en sí mismo. El mal histórico queda justificado en función del progreso: este fin justifica aquellos medios (lo que se refleja luego en la macroeconomía: la mano invisible encarna la hegeliana “astucia de la Razón”). El mal queda intelectualizado, neutralizado y en definitiva legitimado.

Esto permitió a un participante resumir de este modo el proceso que llevábamos recorrido: hasta ahora parece que hemos ido de una teodicea (justificación inmediata de Dios: Agustín, Anselmo..) a una cosmodicea (el mejor mundo posible) y de ahí a una “historiodicea” la cual (al secularizarse la historia y reducirse toda economicistamente) acabará convirtiéndose en una “mercadodicea” (=al final, el mercado lo justificará todo). (A pesar de esta observación, el cronista piensa que vale la pena pensar y examinar lo que podría haber de válido en la respuesta hegeliana, si no se la toma como ley necesaria del ser y de la historia, sino como mera coherencia que expresa las relaciones de Dios con hombres libres).

Intermedio: crisis de este tipo de explicaciones en Voltaire

El terremoto de Lisboa arruina la respuesta de Leibniz, desplaza el acento al mal físico, hace incomprensible a un Dios que tiene una providencia “general” pero a costa de los particulares (por eso a los curas no les queda más respuesta que recurrir a que el mal de los particulares es un castigo...). Voltaire opta por tanto por “vivir sin respuesta y transformar al mundo” (p. 246), pero dejando abierta la posibilidad de la esperanza para el final. Con eso se esboza el paso a Kant.

Kant

Se puede reducir a dos cosas: lo que clausura (puntos 1 y 2 de la enumeración que sigue), y lo que inaugura (puntos 4 y 5).

1. El mal moral y el dolor son injustificables desde las explicaciones tradicionales sobre el Creador. Las contradicciones del mal ni son consecuencia inevitable de la naturaleza, ni mera obra del hombre, ni son eliminables (o inexistentes). Por tanto, no es posible una teodicea teórica: desde nuestro saber ni podemos justificar ni condenar a Dios. En cambio, la fe moral (la razón práctica) permitirá una teodicea.
2. Con ello, Kant vincula el mal moral a la libertad (con su explicación del “mal radical” ínsito en todo ser humano que siempre decide hacer el bien no por el bien mismo sino en la medida en que le sea conveniente). Sin la libertad no se puede tematizar el mal (con lo que desmitifica la versión agustiniana del pecado original). Pero, al vincularlo a la libertad, el mal se hace ininteligible a cualquier especulación.
3. En cambio, sobre el mal físico Kant tiene poco que decir y está un poco entre Leibniz y Hegel (=válido para el conjunto, para el progreso, etc.).
4. Su reduccionismo moral de la religión convierte a la teodicea en antropodicea. La teodicea es rechazada no sólo como respuesta, sino como pregunta. Dios es simplemente el Fundamento de lo moral que interpela al hombre.
5. Desde ese reduccionismo, Kant prepara el camino a Hegel que convertirá la antropodicea en una nueva teodicea, al identificar el Espíritu absoluto y la conciencia humana.

Nuestro diálogo

El tema de la armonía preestablecida como exigencia para hacer explicable la compatibilidad de la existencia del mal con la de un Dios bueno introdujo cierta inquietud e incluso indignación. Se puso sobre la mesa la sospecha de que la distinción entre males suprimibles y no suprimibles y la explicación de que éstos últimos contribuyen a la armonía es una “trampa racionalista”. Trampa insostenible si se quiere mantener un mínimo de honradez intelectual ante el sufrimiento real de los que soportan las consecuencias de estos “males suprimibles”. El grito de Jesús en la cruz (Mc 15, 37), y el de tantos crucificados, no es reconciliable en una armonía universal. Trampa que lleva a identificar, de forma reduccionista, mal con finitud. Trampa que deja a Dios fuera del mundo, de la historia humana y que limita la libertad humana hasta hacerla insignificante.

El planteamiento racionalista es producto de una cierta divinización de nuestra manera de argumentar, obligamos a Dios a argumentar como nosotros. Su peligro es que hace perder de vista a las personas concretas y sus situaciones reales. Llevada al extremo la racionalización es una huida de la realidad que no afronta la limitación y contingencia humana y que no se deja afectar por el sufrimiento y el dolor. Lo racional se desvincula de lo existencial y el sistema que se crea y se impone a la realidad genera pasividad. La sospecha aumenta cuando nos percatamos

de que se deja de lado como algo menor el mal físico cuando es lo que en la realidad aprieta a la gente. La afirmación de “el mal va bien para algo mejor” es ofensiva para mucha gente. Sólo es posible argumentar de forma racionalista, explicar, desde fuera de la experiencia del mal como sufrimiento o desde dentro del mal pero sólo cuando se experimenta como contingencia. El reto es no pensar al margen del mal, sino después de experimentarlo. Dentro del mal sólo es posible reaccionar: esperanza, desesperación, rebeldía, resignación,... El peligro a evitar es que el racionalismo se convierta en ideología que manipula la realidad y nos haga insensibles al mal, al dolor, al sufrimiento de los demás. (Curiosamente explicamos el mal ajeno y combatimos el nuestro).

De todos modos, uno de los participantes insistió muchas veces en que, cuando hablamos del mal, habría que distinguir entre aquellos males que son evitables por el hombre, y aquellos que son absolutamente inevitables. ¿Quién sabe si estos últimos podrían formar parte de un todo en el que se armonicen? Nosotros tendemos a confundirlos y ello nos lleva a dar pasos en falso. Aunque Kant obtuvo cierta aceptación tanto en los grupos como en nuestra plenaria, varios en el diálogo señalaron que los racionalistas parecen hablar sin haber estado inmersos en la experiencia del dolor (sólo así se puede decir que la experiencia de finitud es la razón del mal). Y nosotros tenemos ese mismo peligro. En la realidad, es el mal físico lo que aprieta a la gente, y nosotros lo dejamos de lado discutiendo sobre el mal “metafísico” (finitud) o el moral. Por eso concluyó uno de los participantes: “siempre que se pretende explicar el mal, se está fuera de él”. También se suscitó una discusión sobre el silencio y el grito: decir que hay que callar es insuficiente y puede ser cómodo: pero el mismo sufrimiento es ya un “grito” al que no se puede dar la llamada por respuesta. El silencio (y la teología llamada “apofática”) es sólo de la razón especulativa. Del silencio de la impotencia y la incompreensión ante el sufrimiento brota también una palabra, palabra que es grito, petición de ayuda, lamento, protesta... El silencio necesario es el silencio de respuestas racionales, silencio de la razón especulativa.

La imposibilidad de la teodicea racional ha dado paso a explicaciones postmodernas igualmente problemáticas pues considera perfectamente armónicas dos posturas contradictorias: el “sálvese quién pueda” y la solidaridad entre los dolientes.

Ante Jesús en la cruz surgen preguntas que hay que mantener, aunque no hay respuestas racionales.

Quizás más que preguntar el por qué, la alternativa es preguntar el “para qué” que puede ser fuente de solidaridad.

SESIÓN TERCERA: LA CRISIS DE LA TEODICEA

El introductor de esta sesión señaló que no pretendía encararse con los autores a comentar (como había hecho el presentador del primer día), sino buscar “qué de esos planteamientos pulula en suspensión nuestro clima cultural, y cuál es su influencia para que el mal se convierta en una categoría de la acción y no de la teoría”. Ese mal que es –según afirma Estrada– “el gran problema ético, religioso y existencial de nuestro tiempo”.

Nietzsche

Nietzsche significa la gran reacción contra Hegel y su teología histórica, que absorbía el mal en la historia de la autorrealización de Dios. Por eso N. absolutiza el presente y al individuo contra todos los proyectos alternativos de futuro y de realización de un “nosotros”. La muerte de Dios cambia así de sentido: ya no será un episodio provisional, sino un paso necesario y definitivo para liberarse de la teodicea hegeliana, y recrear al individuo. Con este planteamiento, N.

pretende –según Estrada– dos cosas:

a) una alternativa global a todo el curso histórico de Occidente, impugnando el presupuesto de una realidad con estructuras estables perceptibles por la razón. Criticará la objetividad de la moral, rompiendo la identidad entre lo bello, lo bueno y lo verdadero.

b) Una reivindicación del individuo aislado: como si fuéramos “mónadas” leibnizians, pero sin armonía preestablecida.

Sobre lo primero: la religión da al mal un sentido (falso): culpa y castigo, fuentes del poder sacerdotal. Para acabar con ello, se afana Nietzsche por eliminar el mal y creer en la pureza de los instintos. Pero lo difícil para abolir la religión es que ésta da sentido al sufrimiento y lo que menos soporta el hombre del dolor es su falta de sentido.

Y sobre lo segundo: eliminado Dios (y la religión) ¡sigue quedando el sufrimiento!. Y Nietzsche sólo sabe exigir que se asuma de manera estoica (trágica), por el hombre. Así acaba “naturalizando” el mal físico y asumiéndolo en una estética antropológica, en lugar de combatirlo (con perlas como éstas: “el enfermo es un parásito de la sociedad” y “en un cierto estado es inmoral vivir más tiempo”).

En resumen: Nietzsche parece sustituir la divinización hegeliana del todo, por una autodivinización (imposible!) del sujeto. Y así acaba evadiéndose del problema del mal: desaparece el sufrimiento sin sentido: lo que hay que hacer es aguantarlo y “curtirse”.

Probablemente, Nietzsche es uno de los pocos que han sido capaces de pensar la hipótesis atea hasta sus últimas consecuencias. Así se queda en una contradicción entre las perspectivas nuevas que abre la muerte de Dios, y la aceptación resignada de la finitud y el eterno retorno.

Un mundo sin orden y sin significación absoluta, en el que la fe en el superhombre suple la antigua fe en Dios. Una carga desmesurada que acaba rompiendo al “yo” (para empezar al del mismo Nietzsche).

Nuestro diálogo

Una de las ideas de Nietzsche que ha calado más hondo en nuestra cultura es la de “el mal inevitable”. En el seminario se produjo un rico debate en torno a esta idea, debate que puso de manifiesto una vez más que decretar el fracaso de la teodicea no resuelve el problema de cómo situarnos ante el mal y que fuera de la teodicea también se dan salidas falsas.

Constatamos que la idea del mal inevitable, unida a la de que no hay alternativa al orden actual y a la del individuo como único valor, proporciona una coartada sociológico-cultural perfecta para mantener nuestra indiferencia e insensibilidad ante tantas situaciones de dolorosa injusticia. La reacción de los miembros del seminario, irritación incluida, reforzó nuestro deseo de no caer en la indiferencia con argumentos contundentes

No sé puede decir en cualquier momento que un mal sea inevitable, sino sólo cuando se ha hecho todo lo posible para evitarlo, o sea después de una historia de lucha contra él. Si se hace antes de, o en lugar de, esa historia, entonces no se constata que un mal sea inevitable sino que se demuestra que no se tiene interés en acabar con él. De hecho la experiencia nos da que, con el esfuerzo de la solidaridad, males que parecían inevitables acaban por no serlo.

Esta lucha por la justicia no tiene porqué ser incompatible con el placer. Esto nos permite defendernos de algunas de las críticas de Nietzsche. Quizá desde nuestra lucha por la justicia marcada por la inquietud ética y el espíritu estoico nos cueste entenderlo y no sepamos cómo encajarlo, pero si volvemos la mirada a América Latina podemos ver cómo la lucha por la justicia se articula de forma natural con lo festivo y celebrativo.

[N.B. Tuvo muy buena acogida en el diálogo, la observación de Estrada en pp. 289-290, sobre la postura actual de algunas izquierdas que se valen de Hegel y Nietzsche para desautorizar al uno con el otro, “aprovechándose” a la vez de ambos. Es decir: se utiliza a N. para minar todo

proyecto histórico solidario, como mera ilusión; pero se utiliza a Hegel para calificar al egoísmo individualista e insolidario como “progreso de la historia”].

¿Qué queda tras el naufragio?

De la teodicea como mito se ha pasado al progreso como mito. La debacle de la teodicea da lugar a la filosofía del progreso. Pero ésta acaba estallando en Auschwitz y dando lugar a todas las culturas del “post” (postmoderno, postindustrial, postcristiano,...) y del “des”

(deconstrucción, desencantamiento,...) o de la muerte (muerte de Dios, muerte del sujeto,...).

Esos prefijos sirven para denominar casi todas nuestras corrientes culturales. El resultado es una sociedad rica, con alto grado de sofisticación, pero que ha perdido la capacidad ética y el potencial humanista.

En este contexto, una serie de autores van percibiendo que negar que la finitud sea un mal, esconde una incapacidad para afrontarla y es una nueva derrota ante el mal. De ahí las diversas formas de añoranza o busca de sustitución de la religión. Ejemplos:

Dostoievsky. Afirmación de la necesidad de Dios aunque incluso se rechace su creación (Ivan Karamazov).

Horkheimer. Anhelo de que Dios exista y comprensión de la función desabsolutizadora de la realidad que ejerce la idea de Dios. [Es llamativo que, tras tantas críticas de la Ilustración, un ilustrado y no creyente como Horkheimer, pueda afirmar que el pecado original “es evidente”].

Camus. Necesidad e imposibilidad de Dios. Es necesario porque sin El no hay fundamento en la lucha contra el mal. Es imposible sobre todo el Dios cristiano, porque se le cree bueno y preocupado por los hombres (con los dioses griegos y el hado no haría falta teodicea). Camus sugiere entonces que el hombre se ponga a hacer lo que Dios no hace. Pero acaba descubriendo que, en la lucha contra el mal, se comete con frecuencia aún más mal (o muere uno mártir): en ambos casos triunfa el mal. De ahí su visión trágica: capacidad de amar e incapacidad para hacer felices a los hombres amándolos.

Bloch. Busca del Reinado de Dios sin Dios. Esperanza (y optimismo) contra la visión trágica de Camus: al final el hombre lo hará bien (spero ergo ero). Especie de cristianismo ateo. Pero: ¿y el sacrificio que pide a los héroes rojos? ¿quién lo compensa, y más cuando no está claro que vaya a servir para mucho?

Filosofías analíticas. Merecen ser citadas como contrapeso a algunas cosas anteriores: niegan validez al argumento que –desde el mal– concluye la inconsistencia lógica del teísmo (aunque pueda hacer subjetivamente menos creíble o más improbable la afirmación de Dios). Pues esa inferencia lógica supondría un punto de vista absoluto que nosotros no tenemos.

Nuestro diálogo

El diálogo en torno a las propuestas de los representantes del humanismo ateo o “ateísmo de protesta” (J. Moltmann) –Dostoievski, Horkheimer, Camus, Bloch– dio paso a una serie de reflexiones y comentarios sobre la posibilidad de una cierta “teodicea praxica” una cierta respuesta desde la sensibilidad ante el sufrimiento. Una respuesta hecha de mantener las preguntas ante el mal y urgir una respuesta que implica el compromiso práctico, ya sea desde la fe o desde el ateísmo.

El modelo de respuesta sería Mateo 25. Para los creyentes supone tomarse en serio la dimensión pública, el compromiso liberador de la fe. Para los no creyentes supone reivindicar un Mateo 25 “cultural”, una cultura laica solidaria. Una respuesta ante el mal marcada por la preocupación por “la salud de cada hombre” –como el protagonista de La peste de Camus–. Un compromiso con el hombre “animal que come pan” (G. Bueno), un hombre que no es sólo ni fundamentalmente racional sino que tiene necesidades básicas a las que sólo se puede dar respuesta desde una cierta cultura y organización social. Desde esta concepción del hombre se

nos hace patente el mal inaceptable e insoportable de que haya tantas personas que no pueden comer. Podríamos resumir así el mensaje de Mateo 25: “fuera de los pobres no hay salvación”. La indignación es un motor importante para un compromiso de este tipo. Una indignación que no es resentimiento ni resquemor y que al mismo tiempo no nos deja situarnos cómodamente como espectadores indiferentes ante el mal. Dios muestra su indignación ante determinadas situaciones en el Antiguo Testamento (Éxodo, Profetas) y Jesús de Nazaret también se indigna, sin embargo los discursos de muchos teólogos carecen de “indignación”, hablan de la humanidad y de la historia desde fuera. Frente a esto lo cristiano es bajar al mundo pues el mundo es el solar de Dios. Hemos de ser capaces también de pasar del individualismo a la solidaridad también en este aspecto; convertir la indignación personal en clamor social. Frente a la sospecha que paraliza es necesario alimentar la indignación creativa que despierta y dinamiza. En conclusión es importante tener conciencia del mal, una conciencia que va de la mano del reconocimiento del ser humano y del dejarse afectar por el mal que sufre. Todo esto se resumió en la formulación de una bienaventuranza: “Felices los indignados...”.

En el diálogo volvió a surgir el tema del mal inevitable y de si algunos de los autores vistos, dicen lo que dicen sólo en referencia al mal inevitable. Pero seguimos sin saber qué mal es realmente inevitable. En este sentido parece que el cristianismo obliga a considerar como evitables muchos más males de los que considerarían otras cosmovisiones. Este es el significado de los milagros (signos) de Jesús. Y de la protesta de uno de los presentes contra esa “teología de la inevitabilidad” que parece envolvernos en nombre de la postmodernidad.

Se suscitó también, y no por primera vez, la cuestión de la alegría, del derecho al placer etc. La hemos presentado demasiado como contradictoria del esfuerzo, el imperativo, etc. Por eso alguien evocó el célebre texto de Eclesiastés: hay un tiempo para reír y un tiempo para llorar. Quizá lo importante es que sepamos dar cabida a los dos tiempos en nuestra lucha. Porque lo innegable es que quien nunca ríe, en lugar de llorar (cuando toque) hará llorar. Y quien nunca llora, hará llorar también. Otro apuntó la posibilidad de juntar los dos resortes anteriores, sin necesidad de separarlos temporalmente: de hecho las bienaventuranzas podrían parafrasearse así “dichosos los indignados” ante el dolor del mundo... Otro apuntó que la indignación ante la injusticia y el dolor coexistirá con cierta dicha, si se la vive comprometidamente en el seno de una comunidad: eso hará que el solidario no tenga que ser necesariamente un solitario.

A modo de conclusiones

Quedaría una doble conclusión de toda esta primera parte del seminario:

a) la imposibilidad de la teodicea y también de la “ponerodicea” (justificación del mal). “La plausibilidad de la fe no quita la pobreza argumentativa a la hora de justificar por qué Dios no pudo establecer un orden en el que hubiese habido menos mal” (Estrada, p. 339). “La teodicea, en cuanto intento especulativo de justificar el mal existente y hacerlo racionalmente compatible con el postulado de un Dios bueno y omnipotente, es un fracaso” (p. 341). “En cambio, es posible rechazar la teodicea, en cuanto justificación de Dios ante la razón humana, y conciliar la existencia de Dios y la lucha contra el mal, en una interacción de la razón práctica y de la dimensión religiosa. Hoy, la antropodicea desplaza a la teodicea, la respuesta práctica y solidaria ante el mal sustituye a la especulación teórica” (p. 346).

b) Que, a pesar de su fracaso como respuesta racional, algo de la teodicea sigue renaciendo. Parcial, fragmentaria, como pregunta, como tarea praxica.... Nace para creyentes y para no creyentes, Y quizá los representantes del “ateísmo de protesta” han puesto de manifiesto que la fuente generadora de la energía solidaria para la lucha contra el mal que padece “el otro”, no es el teísmo ni el ateísmo, sino el haber sido “afectado” por su sufrimiento. Otra cosa es que esa “afectación” sea obra de Dios (cf. Mat 25,31 ss.).

SESIÓN CUARTA: EL ANUNCIO DE JESÚS

Al igual que ocurre en la historia de la teodicea, también en el Antiguo Testamento la visión moralista del mal (es decir: buscar culpa del sufriente y darle un sentido), había hecho crisis en Job y en Isaías 53. En este contexto se inserta Jesús, añadiendo la tradición de los Profetas. La “buena noticia” del Reino y de la paternidad (o “amorosidad”) de Dios resumen la predicación de Jesús. Con ello anuncia Jesús dos cosas: a) la superación del mal y recuperación de las víctimas. Pero también b) la necesidad de impugnar el mal (teórica y prácticamente) por ser incompatible con Dios.

1) Lo primero significa no sólo que el mundo está incompleto, sino que está dañado. Para Jesús hay una vinculación estrecha entre pecado y empobrecimiento de la persona (y del mundo). Pero, desde la óptica del Reino, pecado es la falta de apertura al “otro” (y sobre todo al “más otro”: al pobre, enfermo, marginado, etc.).

2) Lo segundo significa que Dios no quiere un mundo en que exista el mal, y “viene” a poner término a esa situación. Pero Jesús no ve a Dios tras el mal (a modo de providencia, castigo etc) sino que “cuando alude al dolor y al mal padecido, busca causas históricas inmanentes” (Estrada, 339).

3) Con ambas cosas se da en Jesús una radicalización del mal, y también una radicalización de la oferta de perdón. De ahí su conflictividad: pues lo primero tiene serias consecuencias “políticas” y lo segundo supone una desautorización del judaísmo de la época. Esa conflictividad lleva a la decisión (o a la “necesidad”) de acabar con Jesús.

4) Pero Jesús no caerá en la tentación de utilizar a Dios que eso implicaba. Aunque está convencido de que sus palabras y actos son “signos” del poder de Dios en ayuda del hombre, para la lucha contra el mal, Jesús no se valdrá del poder de Dios en ayuda propia y para hacer triunfar su propia causa.

Si estos cuatro puntos valen de Jesús, (y por rápido que haya sido el resumen), habrá que añadir que el cristianismo histórico traiciona su mensaje cuantas veces haga de Jesús el fundador de una iglesia y anunciador sólo de una salvación de ultratumba, vinculada a un programa moral privado e intimista (cf. Estrada p. 360). Situado aquí, el cristianismo ha entrado demasiado en un sistema que intentaba pensar a Dios y al mal unitariamente (olvidando que contra el mal hay que luchar, pero no se le puede explicar). Ello ha llevado a una “rejudaización” del cristianismo, no por la línea profética, sino por la línea sacerdotal (expiacionismo, nomismo, juridicismo, sacrificialismo....., con el olvido de que el proceder retributivo siempre lleva a la autojustificación y al menosprecio del pecador).

Esta deformación del cristianismo histórico marcará todos los tratados teológicos. Y sin embargo, era posible otra lectura que hoy parece más concorde con los datos de la historia y del Nuevo Testamento. (Aunque quedará por explicar la pervivencia en los evangelios de ramalazos de lenguaje “retribucionista”: ¿son residuos del lenguaje apocalíptico de la época, que renace tras la caída de Jerusalén? ¿Son la única manera de subrayar la responsabilidad propia que no queda anulada por el anuncio de la Gracia? ¿Son indicios de una crisis en el propio Jesús que le acercaría a posturas del Bautista de las que se había apartado en los inicios? ¿O de una crisis en la iglesia primera ante el retraso del fin del mundo? ¿O una inevitable tensión de lenguajes – salvación y juicio– que muestra la dificultad de “desimplicar” a Dios del mal?... Estas cuestiones quedan pendientes, pero no obstan para que la lectura ofrecida de la enseñanza de Jesús, parezca hoy la más concorde con los hechos históricos y con la globalidad del lenguaje neotestamentario.)

Nuestro diálogo

Gran parte de esta sesión giró en torno al lugar y sentido de Satán en la predicación y conciencia de Jesús y en la tradición teológica. Las reflexiones, matizaciones e interrogantes arrojaron todavía más datos para calibrar la dimensión y alcance del problema del mal.

En la tradición teológica cristiana Satán ha ayudado a explicar la experiencia de un mal que sobrepasa toda explicación formulada desde la experiencia de la mera finitud y contingencia. La experiencia es más bien que luchamos contra algo superior a nosotros, y que somos a la vez responsables y víctimas del mal, tema que es fundamental para entender el perdón.

¿Era para Jesús un dato obvio de su tiempo? ¿No se desarrolla para evitar el cuestionamiento del monoteísmo? ¿sirve al menos para evitar la banalización del mal?

El tema de Satán está directamente relacionado con el tema del Seol. Para nuestra sensibilidad actual es un tema difícil y consideramos que la solución mejor es aceptar que es una posibilidad abierta, pero que está vacío. Pero considerar que está vacío es devaluar la consistencia del mal, es entrar en contradicción porque ¿qué pasa con la sangre del inocente? De alguna manera tenemos que enfrentarnos a este tema: ¿qué queda del infierno y qué fuerza puede tener? La pregunta sobre si la última palabra la tiene lo injusto sigue en pie.

Por otra parte se apuntó que quizá es posible aclararse algo más si pensamos que es imposible que Dios sea feliz con gente torturándose en el infierno. La alternativa para no dejar sin respuesta la sangre de los inocentes vendría de la resurrección. La justicia con el inocente se realizaría con la resurrección. Esta sería la manera de rescatar, de dar razón a la víctima.

¿Valdría la pena este mundo si no es así?

Al final quedó en el ambiente una cierta duda y un cierto recelo ante las respuestas de tipo retributivo, como la de el Seol, en las que se mantiene una situación necesariamente asimétrica consecuencia de la libertad humana.

En la discusión se divagó bastante sobre si la Biblia ayuda o pone más difícil la solución del problema del mal. Se habló de una cierta plausibilidad de la figura de Satán, no como “respuesta” pero sí como “correlato” de una experiencia. El tema de Satán sirve al menos para no banalizar el mal, y para que tomemos conciencia de que la gracia no es “barata”. Se terminó con que la Biblia sólo habla de cómo actúa Dios ante el mal: no explica el porqué ni el cómo, ni da una respuesta definitiva.

Uno de los participantes consideró interesante el esquema que ofrece la tradición joánica sobre el mal: los hombres experimentamos en nosotros la paternidad del mal; y ante la imagen jesuánica del Dios Padre, comprendemos que vivimos en la negación de la luz. Sin embargo, el cuarto evangelio no dice que el mal existe porque lo creemos nosotros (ni porque lo cree Dios), aunque sí afirma que lo alimentamos.

En definitiva, el mal es algo que nos sobrepasa, pero a lo que podemos apuntarnos o no.

Otro insistió en que de lo que es el mal sólo somos conscientes cuanto lo soportamos, no cuando lo hacemos. Y este dato experiencial es muy importante para encontrar el sentido de la lucha contra un mal que parece inevitable. Quizá ese sentido sólo se atisba juntando esa experiencia a la experiencia del seguimiento de Jesús.

La apelación a la experiencia sirvió para hacernos cobrar conciencia de cuán contradictorias son nuestras experiencias: somos monistas y dualistas; somos vulgares más que malvados, pero el mal tiene consecuencias endiabladas; pensamos que es imposible que Dios sea feliz con gente torturándose en el infierno, pero entonces nos surge la pregunta ¿qué pasa con la sangre del inocente (de tantos inocentes)? A este propósito subrayó un participante que Pablo no deja tan claro que todo el mundo resucite. La resurrección es la justicia para el inocente, y el mundo no

valdría la pena sin ella; pero esto no implica en Pablo otra resurrección “para el castigo”... Tras este contraste experiencial, que ya invadía el tema siguiente, encontramos cierto acuerdo y cierto gozo en que, para Jesús, el tema del sufrimiento sea más importante que el del pecado. (aunque éste tenga que ver con aquél). Y se evocó la repetida insistencia de J. B. Metz en que el cristianismo histórico (quizás por el cambio antes descrito) ha pasado de preguntarse qué hacer con el sufrimiento a preguntarse qué hacer con los culpables (alimentando así el poder sacerdotal). Todo esto sin dejar de soportar la pregunta sin respuesta: ¿por qué el mundo ha sido hecho así?

SESIÓN QUINTA: LA FE EN JESUCRISTO MUERTO Y RESUCITADO

Podemos dividir en tres partes la exposición que hizo aquí el ponente.

1. La cruz de Jesús

Un cristiano debería comprender hasta qué punto la Cruz de Jesús radicaliza aún más el problema de la teodicea. Jesús no es un mero arquetipo como Job, sino un personaje histórico. Y además es confesado como “el Justo” y “el Hijo” (designaciones que nadie más puede pretender con esa radicalidad). Se comprende pues la obsesión del Nuevo Testamento por hacer una especie de “teodicea de la Cruz”, recurriendo al plan divino o a explicaciones sacrificiales o redentoristas, las cuales tienen un serio peligro lingüístico porque, además, la iglesia primitiva no sólo anuncia la cruz de Jesús sino su valor salvífico. Quizás quien mejor escapa de esos peligros es la teología del Siervo sufriente de Is 53.

En cualquier caso, la predicación de la Cruz enseña que al sufrimiento se le puede dar un sentido aunque no tenga una explicación. Que Dios respeta la dinámica del que hace mal, aunque se vuelva contra “su propio Hijo”. Y que, la identificación de Jesús con todas las víctimas de la historia, y de Dios con Jesús, hace que todo homicidio se vea como un deicidio.

2. La resurrección de Jesús

Los verdugos de Jesús no fueron destruidos, pero tampoco “triunfaron sobre la víctima” (según el famoso anhelo expresado por Horkheimer). Si no hay cielo, tampoco hay esperanza para el que ha vivido el infierno en la tierra. El ansia humana de justicia es irrenunciable desde el Resucitado aunque, si no está transida de Misericordia, no puede haber esperanza.

Y sin embargo, la dinámica del Nuevo Testamento no permite tomar estas afirmaciones como un abaratamiento del mal o de la gracia.. De ahí la pervivencia del tema del infierno que, al menos, expresa la lejanía de Dios respecto de quien obra mal, y pretende sugerir que el Dios cristiano no es un Dios “deísta” impasible ante el mal.

Pero luego, a la Iglesia le resultará difícil digerir el retraso de la Resurrección final, tras la primitiva espera inminente. La historia sigue siendo como antes –no sólo plagada de sufrimiento sino ambigua y abierta a mil interpretaciones, entre las que se cuenta la cristiana–, y cuesta comprender que lo que se transforma a partir de Jesús no es tanto la historia cuanto el sujeto protagonista. Todo esto –unido a la inculturación platónica del cristianismo– lleva a esa concepción de la vida (y de la misma muerte) como “una mala noche en una mala posada”. Pero, cuando esto sucede, la resurrección se convierte en una forma de evadir la facticidad de la muerte. Así se inicia un proceso que irá dando primacía al “Cristo de la fe” en detrimento del Jesús histórico, cuando es éste quien hace creíble a aquél. Así se pasa del reinocentrismo al eclesiocentrismo, y la Iglesia va ocupando un puesto central al precio de desplazar a la cristología. De este modo, se aísla la idea de justicia del contexto del Dios misericordioso, y se

ponen en primer plano las amenazas, el juicio y el infierno, como si fueran el contenido central del cristianismo. Pero, al hacer eso, se atenta contra la bondad de Dios, contra la insuperable fragilidad humana y contra el significado del pecado como endiosamiento autodestructor que genera la muerte.

La pérdida de la esperanza histórica acabará llevando también a disolver el “misterio de la iniquidad” (de que habla la Biblia), impidiendo que sea misterio y pretendiendo racionalizarlo. Pero debe seguir en pie que el “final feliz” no puede funcionalizar el dolor humano. Que éste sigue siendo incomprensible, y que el ateísmo que se niega a conciliar a Dios y al mundo-del-sufrimiento, tiene un concepto más elevado de Dios y del hombre, contra todo conformismo religioso como el que representan los amigos de Job. Así entramos en el último punto.

3. La imagen cristiana de Dios

El presupuesto de la omnipotencia divina es un rasgo constante tanto de la religiosidad natural como de las religiones positivas. Esto hace de la divinidad algo peligroso y atractivo a la vez (aquí precisamente reposa el célebre dilema de Epicuro sobre el mal). En cambio la Biblia realza sobre todo otro elemento de la divinidad: su trascendencia misteriosa. Luego la convergencia entre el Dios griego (“pensamiento del pensamiento”) y el cristiano (amor creador y “tú” interpelante) oscurece al segundo en beneficio del primero.

Contra ese desbalance, hay que subrayar que Dios no es una realidad que se impone sino una alteridad vulnerable –porque ama– que suscita la vocación humana de libertad y responsabilidad por el otro. La razón tiene que ceder su primacía al amor, no al revés. Dios es Amor antes que “logos”.

Se comprende así que la mayoría de edad del cristianismo arranca precisamente del silencio de Dios. Quien busque una divinidad complaciente con los deseos y las aspiraciones mundanas, difícilmente podrá encontrarla en el Dios de la cruz. La concepción cristiana de Dios no elimina la muerte, pero ofrece vida desde ella. El centro del cristianismo son las relaciones interpersonales, no las prácticas religiosas. Dios salva suscitando liberadores que luchen contra el mal (ver 2 Cor 11,23-31 y 12, 9-10).

En el cristianismo histórico se ha caído muchas veces en la tentación de identificar a Dios con el poder; y la cruz se ha convertido en uno de los símbolos occidentales de la realeza. Cuando ello ha sucedido se ha desplazado al Dios cristiano, y la cruz ha asumido una función más integradora que crítica de la sociedad. Se ha adoptado la perspectiva de los poderosos, en detrimento de las víctimas. Entonces el cristianismo se juridica, se somete al status quo, y se confunde el bien con la pervivencia del cristianismo histórico y de sus intereses.

Pero también, desde la cruz se desautoriza el intento humano de superar por sí mismo el sufrimiento: así como no hay una teodicea racional que justifique el valor y sentido del sufrimiento, tampoco parece haber un final feliz intrahistórico (al que tienden las ideologías del progreso). Sólo hay el anuncio de un Dios identificado con la víctima, que ofrece perdón y vida a todos. El mal sigue siendo injustificable, pero se abre una posibilidad de sentido a partir del reconocimiento del fracaso y de la propia culpa. Se podrá rechazar esta hermenéutica como insensata, como locura o ilusión, pero no se puede negar la fascinación que ha ejercido a lo largo del tiempo.

Sólo hay que añadir que la soledad del hombre, sin divinidades que le resuelvan las concreciones históricas del mal, posibilita también la dinámica atea. Hay una forma de ateísmo que es compañero inseparable del teísmo cristiano. Ambos tienen en común la idea de que Dios no impide los sufrimientos e injusticias históricas. Ambos rechazan la intervención de una entidad que conculque la libertad, y afirman que el ser humano es competente para abordar el

mal. Por algo en todo el texto bíblico la idolatría (el falso dios) es mucho más enemigo de Dios que el ateísmo: cosa que nosotros hoy ya parece que no podamos entender.

Podríamos enunciar una doble conclusión como resumen de todo el proceso seguido: a) no hay justificación racional del mal –ni para el creyente ni para el increyente que, sin embargo, “cree” en algo–. Y b) la simbología cristiana apunta y orienta en una dirección, un estilo de vida cuya confirmación queda escatológicamente pendiente.

Nuestro diálogo

En esta última sesión se volvieron a plantear preguntas sobre nuestra capacidad y posibilidad para entender el mal, pero desde una concepción de la razón muy diferente a la de la teodicea, y la respuesta de Dios y del hombre ante la experiencia de este mal.

Compartimos la conclusión de que junto al reconocimiento de que no hay explicación racional del mal hemos ido tematizando el descubrimiento de que en Jesús, en su manera de actuar ante él, hay atisbos y experiencias de sentido que hacen razonable la opción cristiana. El camino del compromiso se abre como única posibilidad de afirmación de Dios y como única vía de validación de una fe que ha quedado claro que no se valida con un argumento racional.

Sin embargo surgió también en el debate la duda de si la teología de este último capítulo tiene como interlocutor a las víctimas del mal o a los filósofos de los primeros capítulos. ¿Se dan respuestas a los problemas reales? ¿Sigue siendo una respuesta orientada desde la racionalidad o parte de lo experiencial? Se recordó la necesidad de volver la mirada a un “saber” que nace de la comunión con la realidad, se trata de descubrir si en la cruz hay una explicación que no es doctrina, sino grito, respuesta sapiencial.

Como reto se planteó la necesidad de seguir manteniendo el sinsentido del mal. La única opción es creer en el amor de Dios que se nos ha revelado sin aferrarnos a la omnipotencia divina.

Beber el cáliz del sinsentido y seguir apostando por el amor de Dios, es la cruz del cristiano.

Sólo podemos volver la mirada a la vida y muerte de Jesús, los cristianos no podemos falsear la imagen de Dios que nos revela Jesús.

La fe en Jesús es una llamada a la responsabilidad, a combatir el dolor sin falsas apoyaturas. El camino para afrontar el mal desde Dios Amor es el camino de Jesús de Nazaret, en esta opción uno puede ser triturado por el mal, pero no fracasa en absoluto, el fracaso es intramundano. Hay que buscar caminos para que, en lo que dependa de nosotros, el mal no tenga la última palabra. En esta mirada al Jesús histórico hay que ir hasta el final, la cruz es fracaso intramundano e intrahistórico, la pregunta de la teodicea no se elimina sino que se radicaliza existencialmente. La respuesta de Dios es la resurrección del crucificado, pero nos falta pensar, hablar,... sobre el significado, sentido, implicaciones de esta resurrección. Quedó abierta esta pregunta...

Despedida y cierre

Por un error de organización, no hubo secretaria encargada de recoger el diálogo que siguió a esta sesión. Se puede lamentar porque casi todos los asistentes lo consideraron como el más rico de todos. El cronista no lo lamenta porque sabe que ya ha superado el número de páginas asignado a esta crónica. Nos limitaremos a señalar que surgió con fuerza (y con referencia a K. Rahner) el tema de la absoluta incomprendibilidad de Dios y la total insuficiencia de todas nuestras palabras en torno a él. A Dios se le conoce más amando que pensando. También fue experiencia bastante común el dato de que, por lo general, podemos ir “conviviendo” con el mal y, a veces, hasta ir encontrándole sentido y superación. Pero nunca tendremos una explicación racional y plena de él.. Sin que esto tampoco signifique una renuncia a esa herramienta tan de agradecer que es la razón (en este sentido, algún participante menos familiarizado con el mundo intelectual o de la filosofía, confesó que al final, el esfuerzo que tuvo que hacer, le había compensado). Pero de tal manera que tampoco olvidemos esta última y modesta conclusión: que

mientras la mera teodicea paraliza la lucha contra el mal, desde la fe en Jesús y el seguimiento es posible esa lucha.

2. ÁFRICA SUBSAHARIANA

Coordinador: Rafael Abós

El Centro Cristianisme i Justícia, en el transcurso del trienio 1998-2000, viene desarrollando un seminario sobre África Subsahariana (ASS). A continuación, ofrecemos al lector un glosario reducido de los temas, de las interpelaciones y de las reflexiones que, en voz alta, hemos ido realizando; especialmente, durante este segundo año.

Cabe reconocer que establecimos una línea de continuidad con el año anterior y emprendimos el camino de lo que podríamos llamar “la exploración de otras vías”. Tal vez no se trate de una pretensión novedosa pero, con el término “de otras vías”, queremos evidenciar que tratamos los temas bajo un enfoque que, para nosotros, es novedoso. Y, esta característica, trajo consigo algunas consecuencias prácticas: el seminario se dividió, básicamente, en 7 grandes bloques temáticos de los cuales se desprendieron las líneas de fondo de las sesiones: valores culturales, religión, maternidad y clan, sanidad, mujer y economía doméstica, cooperación y migración...; referidos, siempre, al espacio ASS. Cada sesión fue presentada por dos ponentes (uno de ellos, nacido en Europa y el otro en ASS) que se encargaron de iniciar el debate posterior a las sesiones.

De acuerdo con la filosofía del centro, las reuniones fueron presididas por una gran libertad y respeto a las opiniones expresadas, buscando, siempre, las cuestiones frontera. Así es como el lector encontrará escrito el presente documento. Pero advertimos, de antemano, que consideramos imposible la tarea de alcanzar, en toda su globalidad, la temática africana. Ni siquiera ciñéndonos, únicamente, al espacio subsahariano.

VALORES CULTURALES Y CONTRAVALORES, ACCIONES Y REACCIONES

Occidente ha impactado, de forma extraordinaria, al subcontinente africano. Este impacto se ha llevado a cabo en todas las escalas de valores y ha alcanzado a todos los sectores de la actividad. Y, este impacto, también ha cristalizado en diversas crisis a lo largo de la época de la colonización. Pero, la crisis más grave que sufre este subcontinente no procede de la economía ni de la política ni de la religión –aunque tendríamos razones suficientes para decir que, todas ellas, también están en crisis–. La crisis auténtica, y la más grave, es la de los valores morales. Una crisis que afecta a todas las capas de las sociedades y, empezando por las capas más altas, se extiende hasta las más humildes. En una sociedad, donde el sabio es un punto de referencia básico, esta crisis alcanza unas proporciones dramáticas.

El origen de esta pérdida de valores morales se ha de buscar tanto en factores internos del espacio africano como en otros externos a este subcontinente. Por ello, el remedio es, todavía, más difícil de encontrar. En este contexto de grave crisis de valores morales no es difícil de entender que, cualquier tipo de ayuda, caerá en un saco sin fondo y no hará más que enriquecer a unos pocos en detrimento de la mayoría. Tal vez, el reto mayor consista en saber qué tipo de ayuda debe prestar Occidente al subcontinente africano cuando resulta que muchos de los males provienen del mismo Occidente. Difícilmente, una loción que envenena la sangre pueda servir, a la vez, de remedio.

El pueblo africano ha sido y es un pueblo fuerte que, en general, se ha mostrado optimista a lo largo del tiempo. Pero, al final de toda la historia, tras mucho sufrimiento y expoliación, sufre un gran desánimo y la gente parece como resignada a su suerte. Este desánimo es el resultado del efecto acumulado del conjunto de acciones que el mundo en general –y Occidente en concreto–, ha realizado sobre este subcontinente.

Poner remedio a toda esta situación parece una labor que no está hecha para gente de este mundo, pero una de las posibilidades que hay que tener en cuenta es la de promover la preservación y el desarrollo de la cultura oral africana, llamada, también, “oralidad”. La conservación de la lengua oral –como patrimonio de toda la humanidad y como vehículo de transmisión de los valores de un pueblo en concreto–, puede actuar como muro de contención frente al descalabro y al hundimiento del resto de valores.

El africano/ana es un inmigrante obligado, que nunca acaba de llevarse sus raíces; las deja en casa. En su expresión, es fácil oírle hablar de retorno. Mientras su pueblo evoluciona, el inmigrante permanece allí donde estaba. Por esto, el colectivo de emigrantes subsaharianos que viven en Europa, y que han quedado relativamente aislados del descenso moral en su tierra de origen, puede contribuir a rehacer sus raíces.

Para quienes piensen que el proceso cultural de la colonización es paralelo en América Latina y el ASS, cabe únicamente decir, que Latinoamérica está llena de descendientes europeos y, precisamente, esta realidad es inexistente en una ASS donde aunque el hombre occidental lleva más de 400 años viviendo –tal vez, con mayor intensidad en los últimos 40 años–, esto no basta para que, en aquellas tierras se considere al europeo como un extranjero en casa ajena. Hay que decir, también, en honor a la verdad, que en Sudáfrica se está realizando un enorme esfuerzo para recuperar las lenguas autóctonas.

Por último, debemos reconocer que hay ciertas culturas que tal vez prefieran la muerte antes que perder la propia identidad. Pero también debemos admitir que algunas culturas –si tenemos en cuenta el contexto más amplio de la globalización–, tal vez no tienen viabilidad.

LAS RELIGIONES EN EL CONTEXTO CULTURAL DE ÁFRICA

Y es precisamente con la globalización como podemos iniciar mejor este apartado porque, si se nos permite la libertad de establecer un símil, podríamos decir que, desde el punto de vista cultural, debemos situar el ASS en el contexto de una Edad Media llena de luchas por el poder y de temores similares a los de la vieja Europa de aquellos tiempos. Sin embargo, debe añadirse una diferencia sustancial; y es que el África del ASS es, fundamentalmente, animista.

Animismo, que ha incorporado a su religión adoptiva.

Por todo ello, hablar de religión en la zona del ASS, entendiéndola como la entendemos en Occidente, es hacer, únicamente una aproximación y, probablemente, de forma desacertada. En aquella región del mundo, la religión no tiene estructurado un cuerpo único de pensamiento; no se fundamenta en ninguna estructura fuerte ni está sujeta a reglas fijas. Constituye una fuente rica de pensamiento que está en medio de la gente, se transmite por vía oral y no se deposita en ninguna institución académica ni en ninguna titulación de características parecidas a las universitarias. Además, parte del hecho de que convive con un extraordinario entorno multicultural y pluriétnico. Y, de tal manera es así, que, si alguna palabra le va bien y le es cercana es: “debilidad”. Y es débil porque no ha desaparecido ante la estructuración de otros entornos y culturas religiosas venidas de fuera. Lo cierto es que no ha logrado resistir entera el fuerte choque de la invasión cultural y religiosa, venida de Occidente, donde hemos de incluir las grandes religiones y las sectas –éstas últimas presentando una gran capacidad de penetración social en aquel subcontinente, prometiendo salidas mesiánicas a problemas estructurales históricos y ofreciendo una felicidad que nunca llegará–.

Pero, también es cierto, que, no sería del todo lícito decir que la religión africana es débil, porque muchos jefes de estado y principales autoridades locales prestan mayor atención a los malabús (adivinos, magos...) que al mismo FMI o Banco Mundial. De hecho, podemos optar por afirmar que, dentro de la debilidad de la religión africana se constata una resistencia abierta a

morir por desintegración literal. En cualquier caso, no sabemos si quedará alguna cultura en el mundo tras la desaparición del fenómeno de la globalización, entendido no sólo como un fenómeno económico sino, también, cultural. Algunos de los participantes en el seminario hemos tenido la enriquecedora experiencia que conlleva una actividad de cooperación altruista. Hemos vuelto a casa con la seguridad de haber recibido la vivencia y el aprendizaje de unos valores culturales, sociales y religiosos difíciles de encontrar en la vieja Europa: la solidaridad familiar, la acogida franca, la convivencia, el sentido de fiesta... No resulta vano afirmar que quien ha vivido, conscientemente, una experiencia parecida ha recibido una buena dosis de civilización y ha regresado más humano. Quizá, los que hemos cooperado alguna vez en nuestra vida, lo hemos hecho con espíritu abierto pero debemos reconocer que hemos podido crear lazos de dependencia y dar un débil empuje al mismo espíritu de superación de la población nativa. Quien ha sido religioso, durante muchos años, en la región de los Grandes Lagos, puede llegar a tener la impresión de que la cristianización que se concretó en aquella zona de la tierra ha sido como una capa de barniz, a pesar de haber ido con otra intención y de vivirlo, allí, de forma diferente. Tal vez, la clave está en el hecho de que los misioneros acentuaran mucho la labor de desarrollo social y dieran pan en lugar de enseñar las verdaderas raíces de la fuerza del cristianismo. Esto permitiría, parcialmente, explicar el hecho de que el africano no acierte a encontrar la distancia real entre obra social y religión y se haya quedado con el sabor infantil de una sacramentalización superficial.

En el área del ASS, cuestiones puntuales, como el celibato sacerdotal y el papel de la mujer en el mito religioso africano, también encuentran respuesta en el ámbito de la expresión religiosa. Dadas las características sociales y de distribución de las agrupaciones familiares en África, el celibato, como un elemento más de la religión católica exportada por Occidente, ha supuesto una curiosidad de escasa relevancia en aquellas tierras. Por lo que respecta al rol de la mujer en el mito religioso africano, es preciso decir que, en un tono general de absentismo y abandono, en algunas culturas –como la pigmea–, la mujer aparece como culpable de la ausencia de Dios.

MATERNIDAD, FECUNDIDAD, CLAN E INFANCIA

Con estas palabras se pretende encabezar un breve capítulo dedicado a la organización social entorno del núcleo clánico-familiar del ASS, donde, también, se ven incluidas la maternidad y la infancia. Se trata, sin duda, de los fundamentos del arraigo humano a su núcleo más próximo de convivencia.

Tampoco aquí, podemos generalizar la realidad de todo el subcontinente africano. Las experiencias y conocimientos expuestos tenderán a un marcado color local. Debemos decir –seguros de no haberse pretendido, de ningún modo, englobar toda la realidad del ASS–, que los bebés nacen inmersos en un entorno que tiende a uniformar unas determinadas figuras familiares y a verticalizar la relación con otras. Las ataduras, son fuertes y múltiples.

Globalmente hablando, la uniformidad se establece con las figuras paternas y maternas y con los hermanos y hermanas de éstas. Resulta muy común y natural, llamar hermano a quien, en Europa, llamaríamos primo. O bien, llamar madre a quien correspondería, en nuestra sociedad, el título de tía. La edad biológica ha permitido una construcción social y, alrededor de ella, la vida de la gente se articula al ritmo de un proceso que se va repitiendo, sistemáticamente, al pasar de una etapa de la vida a otra. Este proceso tiene tres fases. La primera, de separación, en la cual se aparta a la persona en cuestión. La segunda, de marginación, en la cual aquella situación se acentúa. Y, finalmente, llega la agregación, por la cual la persona entra a formar parte, definitivamente, del grupo o clan.

La circuncisión masculina y la ablación femenina forman parte importante de prácticas

supuestamente higiénicas, muy antiguas en la tradición cultural humana y que marcan, claramente, el paso de una edad social a la otra. En Catalunya, durante 1993, tuvo lugar un juicio en el que se encausaba una supuesta práctica ablacionista. La absolución, por error de prohibición –la madre no entendía que estuviera prohibido–, no podrá evitar que las madres residentes aquí ahorren para llevarse a sus hijas a su país y llevar a cabo el ritual correspondiente en su tierra. El retorno de las hijas a África, es normal.

LA SANIDAD EN EL ASS

Si hacemos números, debemos decir que el 44% de la humanidad no dispone de unas condiciones básicas de sanidad; que el 24% no tiene acceso a agua limpia; que para el 20% mundial su dieta diaria no supone una alimentación suficiente... Pero, dejando a un lado estas frías estadísticas –tras las cuales, hay personas–, existen dos problemas que sitúan la humanidad y el ecosistema terrestre global al límite de la biología. Se trata de la contaminación ambiental –con el malgasto energético que comporta–, y el deterioro de los recursos naturales.

Respecto a ello, debemos tener muy presente que la salud de la población mundial estará muy relacionada con estas cifras. Pero, si nos referimos al entorno del subcontinente subsahariano, no es momento de hacer estadísticas sino de presentar la realidad cotidiana. Lo cierto es que coexisten una sanidad de desarrollo y creencias europeas con una sanidad llamada “tradicional”. Ambas son claramente diferentes y conviven juntas. La medicina tradicional es tan antigua como los pueblos de África. Esta forma de curar no aparece documentada en ninguna estadística, ni en ningún libro o documento oficial. No se encuentra escrita porque la cultura africana es oral y se transmite de persona a persona. Esta medicina reúne los cuatro elementos a los que se referían los antiguos griegos: la tierra, el fuego, el aire y el agua. La persona que la imparte es alguien que encausa las fuerzas de la naturaleza para curar y, también, puede hacerlo para provocar la enfermedad. En cualquier caso, el uso de la medicina tradicional, en el espacio del ASS, supera al de la medicina occidental; seguramente, debido a una cuestión de costumbres, de tiempo, de utilidad y de funcionalidad.

Otra cuestión muy importante es el acceso de las personas a los recursos de salud occidentales que, aunque básicos, en este subcontinente alcanza unas dimensiones de especial abandono y deterioro. Mantener pequeñas estructuras sanitarias, en medio de una gran zona sin otro recurso sanitario oficial, supone un esfuerzo que hay que mantener.

LA ECONOMÍA DOMÉSTICA Y LA MUJER AFRICANA

En un entorno de dictaduras, empobrecimiento y neocolonialismo que, políticamente, podemos encontrar en muchos países del ASS, los más desfavorecidos siempre son los niños y las mujeres. Es necesario referirnos a la mujer africana rural y a la mujer africana urbana. En las zonas rurales, el 75% de las mujeres son analfabetas y, la gran mayoría, se dedica al cultivo del campo; aunque casi nunca son propietarias de las tierras que trabajan (ni siquiera como usufructuarias). La economía general del continente africano, centrada en el campo, está en manos de las mujeres, igual que ocurre, en la zona urbana, con el comercio.

En general, encontramos a la mujer en una situación de marginación económica y social. Esta situación no cambia sea cual sea el régimen político. Con todo, y siempre dependiendo de los casos, se puede identificar un determinado tipo de circuito económico en el cual se maneja dinero lejos de los bancos y de los intereses financieros. Este dinero, principalmente, lo mueve la mujer y su ingente actividad laboral.

La economía africana reposa en el ámbito doméstico y esto hace que las mujeres sean sus

depositorias. No han sido suficientes 40 años de independencia, para conseguir que este subcontinente entrara en la economía global. Tal vez se deba, también, a que la economía doméstica, sumergida y feminizada, está arrinconada. De hecho, en el continente africano, la única cosa que tienen las mujeres es la economía. Pero se trata de una economía informal y no de una economía de poder en manos de los gobernantes. De hecho, la lucha por la independencia de muchos países africanos la escribieron mujeres y hombres notables, aunque la política post-colonial terminara beneficiando, exclusivamente, a los hombres.

COOPERACIÓN: PRESENTE Y FUTURO

Desde que en 1944 se creó el FMI y el Banco Mundial hasta la actualidad, estas instituciones controlan más de un tercio de las deudas de los países pobres y reciben de estos países más de lo que les dan. Seguramente, no se ha encontrado una herramienta mejor para continuar colonizando que el mismo endeudamiento. Su *modus operandi* consiste en perfeccionar la deuda como un potente medio de control, que bajo el eufemismo de “ayuda”, justificada por la pobreza de los países pobres, esconde una gran estafa. La ayuda es un potente instrumento para apropiarse de los mercados de los pobres y, gran parte de ella, se destina a la compra de productos de países proveedores (especialmente, armas). Los destinatarios de la ayuda están obligados a gastar, hasta un 70% del dinero que reciben, en la compra de bienes de equipamiento mayoritariamente inadaptados u obsoletos. La ayuda, concebida de esta manera, perpetúa la dependencia.

A pesar de excepciones muy loables, la ayuda oficial al desarrollo ha fracasado en el intento de hacer cambios estructurales positivos. Por ello es de gran importancia que se produzca un cambio en la estrategia de las organizaciones que cooperan. Es necesario que apoyen la dinámica propia de los países que solicitan ayuda. Esto significa que la responsabilidad de las opciones y de las orientaciones del desarrollo pertenece a los beneficiarios de la cooperación. La ayuda en ningún caso garantiza el progreso, a pesar de ser una salida, a modo de “parche”. En este sentido, debemos decir que en algunos casos, como el de Marruecos, la aportación en divisas de sus emigrantes supera la ayuda oficial al desarrollo. Este dato es muy importante porque convierte al emigrante en el mejor vehículo de cooperación Norte-Sur o, estrictamente hablando, Sur-Norte-Sur. Con todo, y llevando al extremo la reflexión, da miedo una inmigración masiva y, como solución, tampoco es nada clara. Ni un solo país en el mundo que aceptara una llegada masiva de gente a su territorio dejaría de notar cómo se zarandeaba, fuertemente, su sistema social y económico. Incluso la inmigración interafricana crea muchos problemas a los países africanos.

PROCESOS MIGRATORIOS

El ser humano ha estado emigrando constantemente. Para citar un ejemplo concreto, España es un país que ha contado con una fuerte tradición migratoria hacia Europa y América Latina. En cambio, ahora, parece que algunos sectores de nuestra sociedad no puedan entender el interés que tienen los subsaharianos en atravesar el mediterráneo y entrar en Europa... De hecho, cuanto más alta es la muralla a franquear más se crea la imagen de que detrás de ella se esconde el paraíso. Y el paraíso no se encuentra aquí. Independientemente de la mayor o menor necesidad de emigrar que tengan los jóvenes africanos —especialmente—, todos vienen con unas exigencias tremendas, alentadas por un fenómeno de comunicación de masas, que les ha creado una falsa imagen del país al que llegan.

En estos momentos, y en plena vigencia de los acuerdos de Schengen, no existe un modelo

migratorio definido. De hecho, se trata de una cuestión de derechos humanos, dado que, en medio, está el derecho a vivir en familia. Tal vez, una buena solución pasaría por controlar los flujos migratorios, organizándolos de manera más flexible, para que se produjeran movimientos de ida y vuelta. Pero, profundizando todavía más en la cuestión, está el tema del desarrollo de la zona sur del mundo. La mayoría de emigrantes, lo son por necesidad económica. Es lógico pensar que un desarrollo mejor enfocado facilitaría las cosas a todos.

El tema de la emigración hacia el estado Español lleva implícita, necesariamente, la denuncia del funcionamiento y mantenimiento de los centros de internamiento que, creados para accionar como lugares de tránsito, resultan ser centros donde los derechos constitucionales están menos garantizados que en las cárceles. Afortunadamente, una ley reciente puede facilitar y ordenar las cosas.

En última instancia, el inmigrante también tiene otras dos posibles salidas: el inmigrante como agente de desarrollo para su propio país, o bien, que inmigrantes de un mismo lugar geográfico puedan intervenir en el desarrollo de su tierra de origen. Lo que es seguro que nunca hará una persona nacida en el espacio del ASS será olvidarse de sus raíces y de su gente, aunque el viaje de retorno se alargue más de la cuenta.

3. REPENSAR LA DEMOCRACIA

Coordinadora: M. Dolors Oller

El sistema democrático es el más extendido por todo el mundo, pero actualmente plantea, en el mundo desarrollado, serias preguntas que ponen en cuestión su idoneidad como modelo capaz de hacer frente a las exigencias de representatividad de la ciudadanía de nuestros días y de conseguir la cohesión social.

Si nos paramos un momento a pensar en ello, a fines del siglo XX, el balance que podemos hacer de los logros de la democracia es ciertamente muy pobre. Y el divorcio entre el ideal democrático (teórico) y la democracia real pone en evidencia que el gran reto de nuestro tiempo consiste sin duda alguna en ponerla en práctica plenamente, llenándola de contenido.

VIVIMOS EN DEMOCRACIAS DÉBILES Y EN CRISIS

Las democracias occidentales se han convertido en sistemas gravemente carentes de legitimación. Cada vez se basan más en la aceptación pasiva que en el consentimiento positivo de los ciudadanos, de modo que acaban dependiendo de una legitimidad por defecto, caracterizada por el desinterés, la inhibición y la apatía política y, en este sentido, son frágiles. A veces se nos presentan como una burla de la ciudadanía, al imponerse una concepción elitista de la democracia, unida a la mercantilización y a la privatización del poder político. De esta manera se limitan a ser un recambio ordenado de las elites políticas y a legitimar el orden establecido, y no resultan permeables a políticas nuevas, alternativas.

Muchos ciudadanos, aun reconociendo el gran avance que ha representado en la historia de la humanidad, consideran que el modelo de democracia representativa resulta cada vez menos adecuado para reflejar la pluralidad y expresar los múltiples matices de la sociedad y más insuficiente como canal de participación. Muchas decisiones tomadas por los poderes públicos carecen de legitimidad al no tener lo suficientemente en cuenta las preferencias de los ciudadanos y de los distintos grupos sociales, que formalmente gozan de muchos derechos, pero que en la práctica carecen de un verdadero poder real.

Por otra parte, el conjunto de las instituciones democráticas son perfectamente compatibles con amplios márgenes de desigualdad social, manipulación y control por parte de oligarquías consolidadas. Y si a todo ello le añadimos que el actual proceso de globalización nos está llevando hacia una dualización social que atenta contra el principio democrático de ciudadanía, y que las grandes transformaciones en el terreno de la técnica, de la economía y de la información han incidido en las relaciones de poder hasta el punto de que el estado como entidad soberana ha entrado en crisis, podemos entender el malestar que se observa en nuestras sociedades. Debemos tener en cuenta que la democracia política se basa en la idea del estado soberano y que el mencionado proceso implica también la crisis del propio modelo de democracia, puesto que al desdibujarse las fronteras de la soberanía se genera una incertidumbre en el proceso de delegación de la voluntad del pueblo.

De esta manera, nuestras democracias son débiles y están instaladas en la cultura de la satisfacción (Galbraith), con grandes déficits democráticos, y el ciudadano se sitúa, en general, ante ellas como un mero cliente pasivo, sin implicarse activamente y participativamente en la vida democrática.

NECESIDAD DE REPENSAR EL MODELO Y DE PROFUNDIZAR EN LA DEMOCRACIA EN UNA LÍNEA PARTICIPATIVA

Nos hallamos, pues, ante una profunda crisis de la democracia liberal-representativa. En realidad, este modelo fue concebido para situaciones muy distintas de las actuales y difícilmente puede aportar soluciones apropiadas a los nuevos problemas y expectativas de la sociedad postindustrial. Lo que nos pasa es que la democracia representativa se nos está quedando pequeña. Y si en su momento fue funcional, al responder a lo que el ciudadano entendía por democracia, hoy día, en una sociedad con un alto nivel de información y de conocimiento, nos está resultando claramente insuficiente. El ciudadano de nuestros días quiere tener voz y poder de decisión en todo lo que le afecta y ya no está dispuesto a ser gobernado por un sistema cuya única cualidad es ser “el menos malo” (Churchill). Y es que ahora puede vislumbrar posibilidades mejores, aunque de momento no sepa todavía cómo materializarlas. En definitiva, se trata de repensar creativamente la propia democracia en una línea de ahondamiento democrático. Y, en este sentido, hay que tener en cuenta que el concepto de democracia ha ido evolucionando dinámicamente a lo largo de la historia, por lo cual no debe sacralizarse ningún modelo. Al contrario, hace falta buscar formas de concretarlo más apropiadas a los nuevos tiempos y a las nuevas problemáticas.

RECONSTRUIR EL ÁMBITO DE LA POLÍTICA Y RECUPERAR PROTAGONISMO SOCIAL

Vivimos la paradoja de la existencia de democracias en sociedades de masas caracterizadas por un conformismo generalizado y por una propaganda bien organizada que unifica y aliena las conciencias. La apatía de las masas es una verdadera forma de desintegración de la soberanía popular consagrada en todas las constituciones. Y si la sociedad abandona su responsabilidad política, es fácil que los poderes puedan extralimitarse. Por consiguiente urge trabajar para lograr que el ciudadano sea un verdadero actor político, con un protagonismo que no se limite a depositar el voto cuando periódicamente se convoquen elecciones. La democracia no puede reducirse al ejercicio del derecho de voto, aunque este es un requisito indispensable. Tampoco se puede dejar toda la política en manos de los políticos, porque, con ello, se reduciría su dimensión colectiva.

Las sociedades poscapitalistas son sociedades complejas, con numerosos problemas de difícil solución. Para abordarlos se necesita una ciudadanía madura y responsable, que actúe en virtud de éticas autónomas; una ciudadanía activa y participativa. Porque profundizar en la democracia significa actualizar sus contenidos, favoreciendo unos procesos lo más amplios y participativos posible, siempre que el consenso no dificulte la toma de decisiones. Y si hasta hoy día la ciudadanía se ha mostrado pasiva, reivindicando el “derecho a tener derechos” frente al estado o en el seno del estado protector y asistencial, se impone la necesidad de complementar tal actitud con el ejercicio activo de las responsabilidades políticas, económicas y de civilidad, es decir, la necesidad de combinar los derechos con las responsabilidades o deberes, estos últimos redistribuidos entre los distintos actores sociales. De todas maneras, la falta de implicación ciudadana en los problemas de la colectividad, este incumplimiento en el vivir la alteridad, nos remite al modelo socioeconómico que tenemos, puesto que la extensión de la lógica del mercado ha devaluado la democracia y la ciudadanía, debilitando su dimensión colectiva.

Es necesario que los ciudadanos se sientan responsables de los problemas comunes de la sociedad y, por lo tanto, que vayan más allá de sus intereses particulares, marcadamente corporativos. Hace falta, pues, avanzar hacia un concepto de ciudadanía que pretenda unir la

racionalidad (universal) de la justicia y sus exigencias con el sentimiento de pertenencia a una comunidad y su empeño en participar en ella (Cortina). Porque la democracia sólo puede nacer desde un interior humano comprometido con el futuro de la comunidad. De hecho, los individuos deberían ser capaces de asumir su ciudadanía haciéndose cargo de las injusticias existentes dentro y fuera de la propia comunidad política y aceptando su responsabilidad, a fin de articular desde ella, y con las mediaciones políticas pertinentes, una práctica solidaria eficaz (Pérez Tapias).

Por otra parte, transformar la sociedad es cosa de todos, no sólo de los partidos políticos. Éstos no deben monopolizar la representatividad social, máxime cuando se han ido configurando, en muchos casos, como realidades autistas en relación con la sociedad. Precisamente la actual crisis de los partidos políticos como medios tradicionales de hacer política nos lleva a plantear la urgencia de pasar de partidos de militantes a partidos de ciudadanos, más permeables a las necesidades reales de la sociedad. Asimismo, la complejidad de las sociedades actuales justifica la existencia de distintas respuestas. Y los partidos constituyen una manifestación muy importante de tal pluralismo, pero hay otros agentes que también son expresión del mismo. La soberanía popular tiene que poder manifestarse igualmente por medio de estas otras vías. Por consiguiente, conviene encontrar nuevas formas de participación ciudadana que puedan ayudar a elevar la calidad de la democracia y, por lo tanto, a garantizar su perfeccionamiento.

De lo que se trata es de vertebrar el tejido social, favoreciendo la vida asociativa y ayudando a recuperar protagonismo a los individuos y a los colectivos a fin de construir la democracia desde los niveles inferiores de la sociedad. Ello equivaldría a la recuperación de parcelas de soberanía por parte de los diferentes actores sociales en la medida en que éstos pudieran recuperar su voz y fuesen tenidos en cuenta en la toma de decisiones. El estado tiene que perder la centralidad en beneficio de la pluralidad de estos factores presentes en la sociedad.

SOCIALIZARSE EN DEMOCRACIA

Para que la democracia pueda arraigarse y desarrollarse hacen falta demócratas, puesto que se requiere el apoyo activo de los ciudadanos, lo cual no se producirá mientras éstos no hayan interiorizado los valores democráticos. Una socialización de este tipo hace que se puedan vivir dichos valores, que, profundamente compartidos, pueden ser objeto de consenso y favorecer la participación.

Esta es una tarea prepolítica, ineludible si queremos edificar una democracia de mayor calidad. En realidad, lo que hace falta es una verdadera “revolución” cultural que permita, a través de mecanismos políticos, una profunda transformación de las estructuras sociales en un sentido de más equidad y justicia. Ahora bien, dado que la política se ha privatizado, corresponde a los ciudadanos buscar la conexión social y política, pues para ello no podemos contar con la ayuda institucional de las estructuras. Y es precisamente en el seno de las asociaciones de todo tipo donde podemos intentar reconstruir los vínculos sociales entre personas concretas y posibilitar el aprendizaje de la solidaridad, así como vivir la democracia de la cotidianidad, auténtica expresión del poder social de los ciudadanos que, desde el servicio a la colectividad, son capaces de ir más allá de su inmediatez y de sus intereses particulares.

CRISIS EN LAS ESTRUCTURAS DE TRANSMISIÓN DE VALORES DEMOCRÁTICOS

En cualquier caso, hoy en día asistimos a una profunda crisis en la transmisión de los valores necesarios para que la democracia tenga un contenido real. Y ello se debe al hecho de que han entrado en crisis todas las instituciones transmisoras de tales valores (familia, escuela, iglesias). Hay que tener en cuenta que la democracia no es algo natural, espontáneo y lógico: no podemos darla por sentada si no queremos correr el riesgo de perderla. La democracia es un producto de la inteligencia y de la voluntad. Es una herencia que hemos recibido y cada generación tiene que apropiársela (Arendt). Pero, además, las dinámicas democráticas requieren una construcción constante. Por eso, el tipo de persona que pide el sistema democrático es un ciudadano implicado en el ámbito de lo público. De ahí la importancia de educar en los valores democráticos del pluralismo, del diálogo, de la tolerancia, de la responsabilidad, del coraje cívico, de la esperanza. No basta con la existencia de instituciones democráticas: hay que hacer de nuestra vida un ejercicio de democracia.

En realidad, la democracia es el sistema político que menos puede desentenderse de la educación de los individuos, requiere que éstos actúen como ciudadanos responsables, interesados en el buen funcionamiento de la colectividad.

Pero se nos presentan muchas dificultades a la hora de transmitir estos valores. Porque vivimos en unas sociedades adolescentes y centradas en sí mismas, incapaces de ofrecer referentes sólidos con los que se puedan formar los sujetos. La tolerancia a menudo se vive como una coartada para la propia indefinición. Y el paso de una libertad negativa que nos constituye como seres humanos a la libertad positiva que nos humaniza no es nada fácil, puesto que el yo se encuentra desprovisto de herramientas mentales y organizativas para el nosotros y la libertad no es operativa para superar un cierto tipo de aislamiento estructural: nos es difícil pasar de la libertad a la libertad para, asumiendo responsablemente la libertad que tenemos.

¿Qué hacer para favorecer una ciudadanía participativa, implicada en el mantenimiento del sistema democrático, que sea elemento constructor de democracia y no mero cliente pasivo de la misma?

¿Cómo presentar como plausibles el compromiso político y la preocupación por lo público? Desde la propia autonomía personal es necesario emprender una dinámica de descentramiento a fin de poderse situar en la perspectiva de aquellos intereses universalizables que relativizan los intereses propios y cuestionan todo tipo de corporativismo, lo cual es indispensable para la construcción de un sentido de comunidad y una vinculación activa con los demás. Y es que no hay que olvidar que la persona o actúa de alguna manera en el ámbito público o pierde parte de su dimensión humana; se convierte en un ser disminuido, pues podríamos decir que no es plenamente persona.

Todo esto es un paso previo absolutamente necesario antes de poderse plantear la implicación del individuo con lo público, con el bien común. Y es que hablar de profundización de la democracia en un sentido participativo sin desarrollar este nivel prepolítico no conduce a nada. No se avanza e incluso es posible que sea contraproducente, ya que se podría abonar el terreno a soluciones populistas y a tentaciones autoritarias que muy poco tienen de democráticas, y que, bajo la apariencia de una democracia plebiscitaria, en realidad pretenden eliminar el pluralismo social y político. Por lo tanto, hace falta ser lúcidos a la hora de ejercer la crítica y de proponer vías de profundización democrática.

4. ÉTICA CIVIL, ÉTICA DE MÍNIMOS

Coordinador: Joan Carrera

Este artículo nace de la preocupación por elaborar una ética en un mundo plural, como el nuestro. En este sentido, nos ha parecido digna de ser tenida en cuenta la propuesta de la Ética Civil. Paralelamente ha surgido otra propuesta formulada por un médico norteamericano, H.T. Engelhardt, que, partiendo de la bioética, ha querido establecer unos principios éticos generales. Ambas propuestas pretenden lo mismo, hallar unos principios éticos compartidos en una sociedad plural, y sin embargo dan respuestas diferentes, de modo que creemos que la propuesta de Engelhardt pone en cuestión la propuesta de la Ética Civil.

Engelhardt persigue un principio que estructure su bioética, pero en realidad este principio lo conduce a modificar todo el ámbito de reflexión, puesto que tiene que ver con el concepto de persona, la estructura sociopolítica y económica, etc. Por consiguiente, nos ha parecido que el pensamiento de Engelhardt pone en cuestión las posibilidades de la propuesta de la Ética Civil y que también muestra sus límites. El pensamiento básico de nuestro autor se desarrolla en su obra principal: *The Foundations of Bioethics*.

Mediante su propuesta, Engelhardt da una respuesta al problema del pluralismo ético de nuestra sociedad. Su propuesta, fundada en la bioética (pensamos que la articula entorno a los principios clásicos de la bioética, enunciados en el Informe Belmont) es una propuesta de ética general. Persigue algún principio ético que pueda tener todavía validez universal, para huir de los planteamientos éticos puramente emotivistas o decisionistas. Engelhardt encuentra como único principio que se pueda compartir entre los humanos lo que él llama principio de permiso, que posibilita la convivencia pacífica entre las personas o las comunidades que no comparten unos mismos contenidos morales (proyectos de felicidad, de bienestar, de justicia). Así pues, su propuesta se basa en la consideración del principio de permiso como principio básico de toda la ética. Tal principio estipula que, dado que no todos nos regimos por el mismo sistema de valores, lo único que compartiremos entre todos es el hecho de permitir que los demás puedan vivir con su propio sistema de valores. El ámbito de su propuesta abarca a los que él llama “extraños morales”, personas que no comparten los mismos contenidos éticos. Pese a que su propuesta no le satisface del todo, Engelhardt cree que es la única que puede ser compartida, ya que es puramente formal y asegura que cada comunidad pueda vivir pacíficamente con sus diferentes contenidos éticos. Este principio excluye la imposición ética y prescinde de la posibilidad de la conversión ética, puesto que Engelhardt persigue precisamente aquello que pueda unir a los “extraños morales”. Para la moralidad basada en el principio de permiso, está bien aquello que tiene el permiso de la persona afectada (dicho con otras palabras, en el plano de los “extraños morales” no podemos intervenir contra una acción cualquiera si ésta cuenta con el permiso de las personas afectadas, aunque yo considere que sea una acción incorrecta desde mi sistema ético).

Los principios éticos que tienen contenido, como el de beneficencia o el de justicia, sólo pueden darse en el nivel de las comunidades particulares en las que las personas aparecen como “amigos morales” o a través de los acuerdos a los que lleguen los “extraños morales”. De acuerdo con esto, resulta que toda persona tiene que vivir en un doble plano de moralidad: por una parte, dentro de su comunidad, compartiendo contenidos éticos; y por otra, cuando se encuentra con personas que no son de su comunidad, pudiendo poner en juego únicamente el principio de permiso.

Es importante apreciar qué tipo de sociedad se encuentra detrás de esta propuesta ética. Se trata de una sociedad fragmentada en varias comunidades con peso específico, en la que la estructura estatal está limitada a asegurar que se respeten los permisos, de modo que se dé una convivencia

pacífica entre las distintas comunidades particulares. Así el Estado no puede interferir nunca en los acuerdos que se establezcan entre los individuos en el libre mercado.

El principio de permiso también está en la base de la definición de persona. Según Engelhardt, es persona quien puede dar permiso. Esta definición sin ningún carácter metafísico deja fuera a seres humanos que no pueden ser considerados personas, como los fetos, los embriones, los comatosos profundos, etcétera. Engelhardt no se plantea la dificultad de marcar el punto a partir del cual se puede afirmar que un ser humano ya tiene esta capacidad. Dado el carácter tan restrictivo de esta definición, el mismo Engelhardt sugiere la aplicación de la categoría de persona a muchas entidades humanas que no pueden dar permiso, pero siempre en función de la utilidad que puedan tener para las personas en sentido estricto, por ejemplo, los niños o los fetos, embriones si hace falta mano de obra.

El pensamiento de Engelhardt se sitúa de lleno en la posmodernidad, que ha puesto en crisis tanto la fe como la razón ilustrada. Y por ello quiere prescindir de cualquier tradición religiosa o manera de entender la razón. Esta pretensión de neutralidad tal vez sea loable, pero resulta asimismo imposible. Toda propuesta ética da prioridad a determinados valores, de modo que parte de ciertos presupuestos.

La propuesta de este autor, que quizás no se aceptaría de manera radical, no se puede tomar a la ligera. En primer lugar, porque hay que reconocer que refleja la manera de pensar y de actuar de muchas personas de nuestro tiempo. En segundo lugar, porque cuestiona de hecho la propuesta de la Ética Civil que, respetando el pluralismo, persigue unos mínimos comunes éticos compartidos por todos los humanos. Para poder comparar ambas propuestas, presentaremos de forma sintética la llamada Ética Civil o Ética Mínima.

La Ética Civil se presenta como un nuevo intento de construir una ética universal y pretende establecer unos mínimos éticos compartidos entre todos los hombres y las mujeres. Esta propuesta supone: a) la aconfesionalidad de la sociedad; b) la posibilidad de una ética puramente racional; c) el hecho de que los humanos viven sus éticas de felicidad y que no podemos esperar que puedan ser compartidas. La Ética Civil pretende asegurar unos mínimos éticos compartidos entre todos, que sean las bases para nuestra legislación. No pretende ser una ética independiente de las demás éticas, sino que las presupone, pues los hombres y las mujeres viven en su realidad sus éticas de felicidad o de máximos. El problema que presenta esta propuesta ética consiste en cómo llegar a definir estos mínimos éticos comunes. En este sentido, la Ética Civil propone un método para determinar los contenidos mínimos compartidos y para poder ir ampliándolos. Tal planteamiento se inspira en el método de la Ética Discursiva propuesta por J. Habermas y K.O. Apel. De este modo, los contenidos se buscan en un diálogo con una serie de condiciones, por ejemplo: hay que tener en cuenta a todos los afectados por la cuestión propuesta; todos ellos tienen que ser considerados interlocutores válidos; todas las conclusiones son siempre susceptibles de ser revisadas hasta que no se llegue a una situación de verdadera comunicación racional; todos pueden manifestar su postura (estas reglas lógicas y éticas están definidas por la Ética Discursiva). El diálogo propuesto llega a un consenso sobre determinadas cuestiones, pero tal consenso no es estratégico o de mayorías, sino que tiene que ser una verdadera convergencia ética entre todos los participantes. Así, para la Ética Discursiva, el fundamento de toda norma moral radica en su legitimación a través del consenso. Los contenidos consensuados deben ser aceptados por todos y los contenidos éticos de máximos o de felicidad, que viven las distintas comunidades o individuos, tienen que ser tolerantes, puesto que no han sido consensuados.

Actualmente, los contenidos básicos de la Ética Civil podrían concretarse, hasta este momento, en el respeto a los Derechos Humanos de la primera, segunda y tercera generación. Suelen llamarse derechos de la primera generación aquellos que hacen referencia a la libertad (derecho

a la vida, a la libertad de expresión, de reunión, de desplazamiento, derecho a la intervención en la política), y que se plantearon a la luz del liberalismo. En cambio, los de segunda generación son los llamados derechos sociales, económicos y culturales (hacen referencia a la vivienda, la alimentación básica, la cultura, la salud, la jubilación, la protección frente al desempleo). Fueron conquistas de los movimientos socialistas. Estas dos generaciones fueron reconocidas por la Declaración Internacional de la ONU (1948). Los derechos de tercera generación, a pesar de estar presentes en la conciencia, no han sido recogidos en ninguna declaración internacional. Entre estos derechos se encuentran: el derecho de toda persona a nacer y vivir en un ambiente sano, no contaminado, y de nacer y vivir en una sociedad en paz.

Los puntos que consideramos más válidos de la propuesta de la Ética Civil son los siguientes: a) Acepta el pluralismo ético de la sociedad actual, no pretende ser totalitaria ni imponerse por medios que no sean pacíficos. b) Persigue, con la participación de todos, una moral mínima para preservar unos valores supuestamente compartidos por toda la humanidad –además, propone un proceso para ir ampliando estos mínimos éticos. c) No se opone a las éticas de felicidad o de máximos (los hombres y las mujeres pueden seguir viviendo con sus éticas de máximos mientras respeten estos mínimos); así se permite el desarrollo de comunidades morales particulares, con sus éticas de máximos, siempre y cuando no atenten contra estos mínimos. d) Da respuesta a una preocupación de toda la humanidad por encontrar respuestas a problemas comunes. Una propuesta como ésta es importante en el momento en que la humanidad empieza a tomar conciencia de que muchos de los problemas que se presentan sólo pueden solucionarse mediante respuestas a escala mundial. Por ejemplo, el problema ecológico, el problema de la escasez de recursos y de su distribución. e) Hace una fuerte crítica al consenso entendido como mero acuerdo estratégico, en el que las mayorías siempre se imponen. Representa una profundización del espíritu verdaderamente democrático, concebido como participación de todas las personas en las decisiones que les afectan. Fomenta la democracia, entendida como participación de todos en los asuntos comunes y públicos. f) Emplaza a todos los implicados en una cuestión a abrir un proceso de diálogo. No excluye a nadie, puesto que todos los afectados tienen que participar en este diálogo. El diálogo será deficiente mientras no participen en él todos los implicados. Por consiguiente, la Ética Civil requiere la posibilidad de que todos los afectados puedan participar en condiciones de igualdad. Esta condición exigida permite que se pueda intervenir en defensa de los oprimidos y de los débiles a fin de garantizar las condiciones de igualdad. g) Subraya la importancia de los contenidos conseguidos mediante el consenso, como mínimos necesarios para la convivencia humana, mientras que la Ética Discursiva sólo proponía un método para llegar a estos contenidos. La Ética Civil no tiene miedo de enunciar, de manera normativa, estos contenidos mínimos obtenidos a través del consenso, pese a que siempre se puedan considerar provisionales. Esta provisionalidad se debe por lo menos a dos motivos: en primer lugar, a una continua profundización en el diálogo, en virtud de la cual nunca queda cerrado; y en segundo lugar, al hecho de que los diálogos siempre se pueden ir ampliando mediante la participación de más personas que resulten afectadas por el tema debatido. h) Marca unos mínimos éticos en la situación actual de gran pluralismo ético, unos mínimos que desacreditan determinadas praxis por su inhumanidad. i) Persigue unos mínimos para poder legislar en los países democráticos. Estos mínimos son los que legitiman las leyes positivas. En este sentido, no serían justas aquellas leyes positivas emanadas de una autoridad cualquiera que no respetaran los mínimos éticos, como la

Declaración de los Derechos Humanos, por ejemplo.

Los puntos que consideramos más débiles de la propuesta de la Ética Civil son los que

especificamos a continuación. a) En el proceso de diálogo propuesto por la Ética Civil nos encontramos con que, cuanto más amplia sea la base participativa (personas que entran en el diálogo) para asegurar estos mínimos, más difícil será llegar a acuerdos. Y probablemente algunos de los contenidos a los que se llegará serán demasiado genéricos, abstractos, con el fin de incluir todas las sensibilidades. Cuanta menos gente participe en el diálogo, más fácil será llegar a acuerdos, pero éstos siempre serán parciales, porque responderán únicamente al pensamiento de determinados grupos culturales. Baste recordar las críticas que recibió la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU por ser sólo un reflejo de la cultura occidental predominante. b) El presupuesto sobre la existencia de valores ya compartidos entre los humanos es capital para la Ética Civil, pero es un a priori que no se puede demostrar. Por consiguiente, puede haber grupos que afirmen que no existen valores compartidos más allá de las distintas culturas. c) Como es difícil que se cumplan las condiciones de diálogo que propone la Ética Discursiva, los contenidos siempre serán provisionales y se someterán a posteriores aclaraciones, lo cual puede dar un carácter relativista a sus resultados concretos, que quizás podría llevar a la gente a no tomárselos en serio. d) La propuesta de esta ética mínima puede dar lugar a una mentalidad de mínimos, de tal forma que se la considere una ética más entre tantas, con la ventaja de ser mínima. e) En un mundo posmoderno como el actual, esta ética se presenta como una propuesta que todavía cree en una racionalidad y en un proyecto universalizador en un mundo fragmentado y decepcionado de la razón. Esta ética cree que los hombres y las mujeres pueden tener algo en común, aunque sólo sea una racionalidad que permita establecer un diálogo para determinar lo que compartimos como humanos. Muchas de las corrientes éticas actuales ya no creen en la posibilidad de una universalización: las tendencias emotivistas, decisionistas y las que afirman que la ética sólo depende de las tradiciones de las distintas comunidades. f) Si estos contenidos que propone quedan restringidos a un nivel muy genérico a fin de incluir muchos participantes, entonces dejará en manos del Derecho sus concreciones. Puesto que el Derecho tiene que elaborar leyes concretas y aplicables, empleará un método de consenso fáctico de mayorías. El Derecho no puede quedarse en unos mínimos genéricos, ya que la legislación tiene que ser concreta y someterse a pocas posibilidades de ambigüedad, y si hubiera ambigüedad, se tendría que deshacer en los tribunales y en la interpretación de los jueces, tal como se ocurre en los países anglosajones. El Derecho también puede optar por dejar muchos vacíos legales en las cuestiones sobre las que todavía no hay consenso social, a la espera de que se llegue a algún acuerdo. g) El método de la Ética Civil, el diálogo, presupone crear previamente las condiciones de igualdad entre los interlocutores válidos. Por lo tanto, es una ética que requiere una reforma social para que todos, incluso las gentes del Tercer Mundo, puedan realmente participar en ella. Si eso no se produce, esta ética sólo será aplicable al Primer Mundo y sólo servirá para justificar el mantenimiento de las diferencias respecto al Tercer Mundo por parte del Primer Mundo. Hay que recordar que fue la razón ilustrada la que se exportó durante el colonialismo del siglo XIX a los países africanos. Ahora podemos hacernos la siguiente pregunta: ¿no será acaso la razón dialógica la que, mal entendida, servirá para una nueva colonización? La Ética Civil no se puede quedar exclusivamente en la estética del método, sino que tiene que asegurar las condiciones de posibilidad del diálogo. Creemos que esta ética no está en absoluto vacía de contenido profético si realmente se considera hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, es fácil que resulte una ética difícilmente aplicable en las situaciones de violencia, de injusticia generalizada, en que, antes del diálogo, deben crearse, tal vez incluso con cierta dosis de violencia, estas condiciones para establecer el diálogo. h) La Ética Civil, aunque se incluya en el sistema educativo de los países democráticos, no pretende sustituir la educación ética o de valores que creemos que debe darse dentro de cada comunidad moral, ya que todos los valores están relacionados y es en el seno de las comunidades donde

tienen que aprenderse los modelos de comportamiento. La educación se da desde una ética de máximos, desde un proyecto de felicidad, de vida plena. i) Para definir la Ética Civil de forma que pueda ser bien aceptada por parte de los cristianos y de otros grupos, se requiere la afirmación de su provisionalidad, en el sentido de que en sí misma pretende ir profundizando en el diálogo y de que no se queda únicamente en la afirmación de lo que ya compartimos.

Una vez efectuada la comparación, llegamos a dos grupos de conclusiones.

— a) El primer grupo hace referencia a cómo la propuesta de Engelhardt cuestiona las posibilidades de la Ética Civil y cómo ésta puede evitar quedar reducida a la propuesta de Engelhardt.

Cuanto más fragmentaria sea nuestra sociedad, más fácil es que sólo lleguemos a compartir el principio de permiso, que por lo menos asegura una sociedad pacífica.

Si es muy amplia la base de participación en el diálogo propuesto por la Ética Civil, quizás sólo podremos aspirar a compartir el principio de permiso. Y si los contenidos obtenidos en el diálogo se han tenido que expresar de forma muy general para dar cabida a todas las sensibilidades éticas, tal vez en la práctica cada cual podrá interpretarlas de manera diferente. Es lo que ocurre con determinados Derechos Humanos.

Tal vez en la propuesta de la Ética Civil sólo llegaremos a constatar lo que de hecho ya compartimos.

Para que la propuesta de la Ética Civil no quede reducida a algo parecido a la propuesta de Engelhardt, hay que tener en cuenta lo siguiente:

En primer lugar, el diálogo propuesto por la Ética Civil fija una condiciones que de hecho evitan una “extrañeza” tan grande que sólo podría conducir a la propuesta engelhardtiana. Por eso la Ética Civil tiene que aceptar que excluye a determinadas personas.

En segundo lugar, nuestro mundo no está tan fragmentado como para que no se encuentren ciertos puntos de acuerdo, aunque mínimos. La Ética Civil debe aceptar que quedan muchas cuestiones sobre las que no hemos llegado a acuerdos y que exigen tolerancia a fin de que cada cual pueda ejercer su ética de forma libre. Los acuerdos adquiridos, aun siendo mínimos, representan un aumento de la eticidad en nuestra sociedad y el compromiso de proseguir el diálogo para, de esta manera, evitar que las diversas comunidades morales permanezcan aisladas y sin ningún influjo mutuo.

Pese a los límites evidentes de la Ética Civil, que impiden que se presente tan universal como quisiera, no disponemos de una propuesta mejor que todavía conserve la posibilidad de una cierta ética intersubjetiva en un mundo como el nuestro, plural y fragmentado.

— b) Un segundo grupo de conclusiones hace referencia a la relación entre ambas propuestas y la ética cristiana.

Si la comunidad cristiana aceptara una propuesta como la engelhardtiana, pasaría a ser una comunidad particular más, respetada por las demás comunidades, pero cerrada dentro de sus límites (pues vería al que no perteneciera a su comunidad como a un “extraño”), ya que su propuesta ética sólo podría ser entendida por quienes comparten su misma fe. En cambio, la propuesta de la Ética Civil, bien entendida, permite a la Iglesia seguir haciendo un servicio de humanización en todo el mundo. Puede entrar en diálogo desde su propuesta de máximos, mostrando sus valores. Esta ética representa una vía de superación del pluralismo axiológico radical mediante unos mínimos consensuados entre todos los humanos. También le permite a la ética cristiana superar la tentación de cerrarse y de renunciar a ser una voz significativa para toda la humanidad. Entrar en la dinámica de la propuesta de la Ética Civil implica que los cristianos tienen que aprender a tolerar praxis que consideran un mal moral, pero tal tolerancia no debe representar una claudicación, puesto que el diálogo no se detiene nunca gracias al disenso que rompe los consensos adquiridos. La aceptación de la Ética Civil no significa

la renuncia a los gestos proféticos y al disenso, sino sólo la renuncia a la imposición por la fuerza de las convicciones morales. De esta manera, el disenso se expresa en la tolerancia y el testimonio en el servicio y la debilidad.

Esta propuesta, pese a sus limitaciones, puede dar respuesta a lo que reclamaba el Concilio Vaticano II. El Concilio esperaba que, a pesar de no compartir una misma fe, todos los hombres y mujeres pudieran hallar un punto de encuentro en una moral compartida. La posmodernidad ha puesto en cuestión esta esperanza del Concilio, pues ya no compartimos ni una misma fe ni una misma razón. En cambio, la Ética Civil cree que todavía es posible encontrar unos mínimos morales compartidos. El Concilio da pistas que pueden ayudar a considerar la propuesta de la Ética Civil como un buen camino, a fin de que los cristianos contribuyan al bien de toda la humanidad. La Iglesia, desde su condición de depositaria de la Palabra de Dios, reconoce que no tiene respuestas a todas las cuestiones que se plantean en el mundo actual (G S nº 33) y que la búsqueda de éstas tiene que realizarse entre todos los hombres, mediante el diálogo (G S nº 92) de forma que la Iglesia se enriquecerá (G S nº 44) con las aportaciones de todos y podrá compartir la tarea común de hacer una sociedad más humana (G S nº 21). Mediante el diálogo, la Iglesia muestra la solidaridad con toda la familia humana y su amor hacia ella aportando la luz del Evangelio (G S nº 3). Para ello, la Iglesia debe permanecer a la escucha con la ayuda del Espíritu Santo y discernir las distintas voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la Palabra divina. El Concilio parece que anima a los cristianos a observar el mundo con ojos nuevos, no sólo viendo las cosas malas, sino reconociendo de que el Espíritu actúa también en las diversas realidades que constituyen el mundo. El Concilio manifiesta que el cristianismo quiere ofrecer a todos los hombres y mujeres todo lo que cree sobre el ser humano, a fin de que podamos encontrar entre todos el bien de la humanidad en las cuestiones concretas. El cristianismo se presenta como una oferta, ya que acepta que no siempre tiene la respuesta a todas las nuevas cuestiones que se plantean, pero cree que la luz de la fe puede contribuir a hallar estas respuestas. Este deseo de diálogo se establece a distintos niveles: intraeclesial (por consiguiente acepta que encontramos de hecho una pluralidad intraeclesial) y entre los creyentes y todos los hombres y mujeres (G S nº 92). La aceptación del diálogo debe suponer lógicamente que se está dispuesto a dejarse enseñar en humanidad y también a aprender a corregir los propios errores. Por lo tanto, no se puede entrar en el diálogo con el convencimiento de que ya se tiene la palabra definitiva sobre una determinada cuestión. Si la única alternativa es la propuesta de Engelhardt, todas las esperanzas del Concilio se van al traste.

Me gustaría concluir este artículo con una cuestión: nos podemos preguntar cuál de las dos propuestas refleja mejor la realidad social de nuestro mundo. Engelhardt enuncia una propuesta para una sociedad con unas características determinadas. Una sociedad fragmentada en el plano social, ideológico, en la que no encontramos verdades absolutas, puesto que todo es defendible; en la que todas las verdades son provisionales, incluso las científicas; en la que las relaciones económicas sólo son movidas por el libre mercado; en la que la noción de bien común se pierde por la primacía absoluta de los bienes individuales; en la que la vida se disfruta en el momento y se pierde toda referencia utópica; en la que cada cual procura en primer lugar por sus intereses. No se puede negar que, según como miremos nuestro mundo, esta descripción puede ser bastante fiel a lo que sucede, incluso en la vieja Europa. Y, por lo tanto, nos podemos preguntar si la propuesta de la Ética Civil no es un poco utópica al seguir buscando unos valores verdaderamente compartidos entre todos los humanos. Esta búsqueda ya empezó en la antigua Grecia y ha continuado hasta hoy, pero nadie nos asegura que el futuro siga por este camino. Si realmente la sociedad se encamina hacia lo que ha descrito Engelhardt, esta Ética Civil no tiene nada que hacer (y la ética cristiana, tal como se ha concebido hasta ahora, tampoco, pues quedaría limitada dentro de la minoría de los creyentes), de modo que en la práctica se

convertirá en algo parecido a la propuesta de Engelhardt.

La propuesta de Engelhardt ofrece el valor de la convivencia pacífica, pero sacrificando al mismo tiempo cualquier posible mejora de las situaciones de injusticia. De esta manera, también dentro de esta propuesta, la comunidad cristiana queda como una comunidad más, sin palabras inteligibles para los demás. Este aislamiento la convierte de hecho en algo parecido a una secta. Pero nos podemos preguntar: ¿no se presenta la propuesta de Engelhardt como la única realista en una sociedad descrita de esta forma? ¿No es acaso idealista la propuesta de la Ética Civil, por cuanto que persigue la universalidad ética, pese a ser de mínimos?

Una propuesta ética para la era posmoderna, si quiere ser universal, tiene que ser mínima, tiene que mostrarse respetuosa desde la tolerancia y conseguir la solidaridad desde la no violencia. La Ética Civil, a pesar de sus limitaciones, puede ser un buen medio para alcanzar este objetivo, para lograr algo más que la propuesta de Engelhardt. El camino de la Ética Civil se concreta, recordémoslo, en un diálogo serio entre todos los afectados por una cuestión determinada.

Para acabar, diremos algunas palabras que nos hacen mantener la esperanza de que todavía es posible algo que nos una a todos los humanos: la sociedad descrita por Engelhardt no es tan real, pues no se da de forma extrema. Todavía quedan gestos de solidaridad, signos que demuestra que somos una familia humana, que nos mueve algo más que el beneficio en el libre mercado. En este sentido, una propuesta como la presentada por la Ética Civil todavía tiene cosas que decir a todos los hombres y mujeres en aras de lograr una mayor humanización. Da esperanzas a todos los hombres y mujeres que sufren situaciones de deshumanidad, de injusticia

5. CINE, CRECIMIENTO PERSONAL Y SOCIALIZACIÓN

Coordinador: Josep Mària i Serrano

1. Enfoque general del seminario

El seminario pretendía, mediante el uso del cine y el debate, profundizar en algunos modelos de socialización que circulan en nuestras sociedades occidentales.

El seminario se articulaba a partir de tres temas:

La infancia y el modelo “Disney” de darwinismo social.

La adolescencia y el modelo “Kronen” de esquizofrenia trabajo/fiesta.

La edad adulta y el modelo “sister Helen” de trabajo contra las exclusiones.

Cada tema se trabajaba en tres momentos:

— Proyección de una película.

— Trabajo en casa de reflexión sobre la película y sobre lecturas que enriquecían el problema de fondo.

— Discusión conjunta sobre la película y sobre el tema en general.

2. Tema 1º

El tema 1 trataba sobre la infancia y el modelo de darwinismo social. Se abrió con la proyección de *El rey León*, una película con mucha influencia sobre los niños, que a menudo cantan las principales canciones de la banda sonora. Intentamos mostrar que el filme constituye una fábula que transmite, desde la inocencia de los dibujos animados y de las historias de animales, un esquema socializador darwinista. Es decir, un esquema que separa a los personajes en buenos y malos, y que nos presenta una estrategia de los buenos consistente en soñar y trabajar para “llegar a ser el rey”. En este caso, el “bueno” es el leoncito Simba, hijo del rey; y será ayudado por su pareja (la leoncita Nala), sus amigos, un chamán, y la memoria de su padre (que, después de muerto, se aparece a Simba como un espectro shakespeariano). Al final, Simba superará todas la crisis de crecimiento y se convertirá en rey de la selva, destronando a su tío Scar. En el trono, como nuevo rey de la selva, Simba obtendrá la sumisión de todos los animales, y un rayo de sol entre las nubes nos recordará que “el cielo” bendice al rey vencedor.

Los textos que acompañaban a este tema trataban sobre la consideración social y las políticas relativas a la pobreza en los EEUU (fragmentos de “La pobreza als EUA”, de Luís Sebastián); y sobre las etapas del crecimiento del niño (“Etapes del creixement de la persona”, de Josep F. Mària).

El punto clave de este tema es la consideración de los mecanismos (relatos, no discursos) a través de los cuales se transmiten valores y se integra una persona en un grupo humano. Se trata de mecanismos inconscientes para quien es socializado, pero muy conscientes por parte de quien construye el relato socializador. En el caso de la película de Disney, el esquema de buenos y malos transmite una mentalidad colectiva que lleva a justificar económicamente la competencia salvaje en los mercados; las intervenciones imperialistas de la política exterior de los Estados Unidos (las hienas, que viven fuera del reino, son los “malos”); la consideración social de la pobreza como “inevitable” o propia de los perdedores; y un modelo familiar bastante machista en el que la esposa se convierte en secundadora e impulsora de la carrera del marido.

3. Tema 2º

La adolescencia y el modelo de esquizofrenia trabajo/fiesta se abrió con Historias del Kronen, que narra siete días y siete noches de verano en la vida de un universitario madrileño actual. Carlos es inteligente en los estudios, seductor con las chicas, y líder de su grupo de amigos. Puesto que ya ha cumplido aprobando el curso, en el verano se dedica a divertirse con los amigos y las amigas transgrediendo las normas sociales. Se siente superior a los demás, e intenta pasárselo bien con emociones fuertes: escuchando música dura, tomando drogas y alcohol, practicando el sexo compulsivamente, conduciendo en contra dirección, colgándose de un puente sobre la M-30, o viendo películas “snuff” (filmaciones de violencia real). Los padres del chico, profesionales, no se enfrentan a él; pero el abuelo y la hermana intentan que reflexione sobre el mal que está haciendo y se está haciendo. Al final de la película, en una fiesta loca, el grupo de amigos mata medio involuntariamente a un compañero diabético, emborrachándole. Entonces Carlos se da cuenta de que se ha pasado de la raya y, siguiendo el consejo de su abuelo, decide explicar la verdad de los hechos a la policía.

Las lecturas del tema 2 se referían al concepto de “joven”, que plantea problemas a la sociedad adulta (fragmentos de “De què parlem quan parlem dels joves”, de J.M. Lozano) y a la adolescencia, que hoy en día se prolonga debido a la tardía incorporación de los jóvenes al mercado de trabajo (fragmentos de Jo, la teva mare, de Ch. Collange).

El punto clave del segundo tema es cómo se afronta la etapa intermedia (denominada indiferentemente “adolescencia” o “juventud”) entre la infancia y la edad adulta. Se trata de una etapa que, en el actual modo de vida y de trabajo occidentales, topa con los siguientes retos:

— Los padres trabajan y pueden capitular en sus responsabilidades educativas respecto a los hijos adolescentes. Éstos, en un momento difícil de su maduración, necesitan, pese a todo, un padre al que oponerse. Si no lo encuentran dispuesto a ofrecer normas razonables y mantenerlas, buscarán la transgresión de normas sociales hasta llegar a situaciones desastrosas.

— Una de las posibles soluciones al conflicto generacional es el “pacto familiar capitalista”: “si sacas buenas notas durante el curso, haz lo que quieras durante las vacaciones”. Este pacto reduce la educación a la capacitación profesional; y, además, crea una mentalidad (que después se reproduce en la vida laboral) según la cual hay que “estudiar duro, jugar duro” (“study hard, play hard”). Es la esquizofrenia trabajo/fiesta que desgarrar las mentes de los adolescentes o de los adultos; no les permite descansar de verdad, y les impide la asunción serena de las tensiones propias de la vida laboral o familiar.

4. Tema 3º

El tema de la edad adulta y el modelo “sister Helen” se ilustró con Pena de muerte, de Tim Robbins. En esta cinta, un condenado a muerte (Sean Penn) pide ayuda a una monja (Susan Sarandon) que trabaja en un ghetto negro de Nueva Orleans. La monja responde a la llamada del condenado y comienza una relación muy difícil entre ambos. Ella intenta salvarle la vida y, al mismo tiempo, hacer que tome conciencia del mal causado por su participación en un doble asesinato. Como al preso le son denegados recursos o clemencias, la hermana Helen lo acompaña en los últimos momentos antes de la ejecución. Mientras tanto, ella ha entrado en contacto con los padres de los jóvenes asesinados y también ha intentado consolarlos y ayudarlos. La película muestra, pues, un modelo adulto (la hermana Helen) que ha superado el esquema “buenos/malos” y ha entendido que es preciso trabajar en pro de la dignidad de toda persona sin excepción, especialmente de la de los excluidos de la sociedad.

Los textos que acompañaban este tema eran la parábola del hijo pródigo (Evangelio de Lucas) y un escrito que comenta esta parábola (“La paràbola del fill pròdig”, de Josep F Mària).

El problema clave del tema consiste en buscar un modelo de persona “realizada”. Realizada en el sentido de que es capaz de situarse ante la sociedad sin excluir a nadie, sino más bien

ayudando a “incluir” a los que han quedado excluidos. Se trata de un reto complicado, porque supone la evolución de la mentalidad del niño (socializado a partir de esquemas de buenos/malos) y del adolescente (que se hace adulto “matando al padre” y transgrediendo normas casi por principio). En este sentido, el relato de la parábola del hijo pródigo constituye un punto de referencia esencial, ya que propone la figura del padre como aquel que acoge incondicionalmente al hijo pequeño y al hijo mayor; mientras que nuestra reacción espontánea sería optar por uno de los dos, reproduciendo el esquema de buenos/malos. Paralelamente, Pena de muerte nos ofrece la figura de la hermana Helen, que sabe acompañar a todo el mundo sin caer en este esquema tan nefasto para los adultos.

5. Comentario general del seminario

MPara llevar adelante el seminario se revela necesario mantener tres equilibrios. El primero es el que se establece entre el cine-fórum y el tema de fondo. En efecto, si el comentario sobre la película dura demasiado, queda poco tiempo para comentar el tema de fondo y las lecturas. En segundo lugar, debería mantenerse un equilibrio entre las intervenciones del profesor y las del alumnado. En este caso, la habilidad del profesor para suscitar el interés y la participación de los alumnos resulta clave. El tercer equilibrio se refiere a la tensión confesionalidad/diálogo. El hecho de que algunos alumnos convalidasen el curso con créditos de libre elección de la UB daba al público asistente un perfil joven y no necesariamente confesional. De esta manera, la presentación de la dimensión religiosa de los valores implicados en la socialización se tuvo que llevar a cabo desde el respeto al pluralismo del público.

6. LA GLOBALIZACIÓN

Coordinador: Josep Mària i Serrano

1. INTRODUCCIÓN

1. La globalización es un proceso de interconexión financiera, económica, política y cultural que empieza a raíz de la incorporación en diversas organizaciones (principalmente empresas) de tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), en un contexto de crisis económica (1973), de victoria política del capitalismo (1989), y de cuestionamiento cultural de los grandes relatos. La globalización pone en crisis el funcionamiento de las sociedades ricas e introduce una dinámica de exclusión de zonas geográficas, de colectivos humanos o de culturas enteras. En el presente escrito, analizaremos el fenómeno de la globalización en tres niveles: el tecnoeconómico, el sociopolítico y el cultural. El nivel tecnoeconómico se relaciona con las necesidades de supervivencia de los individuos, e incluye el surgimiento de tecnologías y su uso en los procesos de producción y distribución. El nivel sociopolítico se relaciona con las necesidades humanas de convivencia, y se centra en los grupos sociales y el sistema político. Finalmente, el nivel cultural remite a la necesidad de significado para la vida humana, e incluye la cultura, los valores, las ideologías y las creencias religiosas. Los tres niveles se encuentran interrelacionados; y cada fenómeno social puede ser explicado comenzando por cualquier de los tres niveles. En el análisis de la globalización empezamos por el nivel tecnoeconómico, porque creemos que en este fenómeno pesa inicialmente más la dimensión tecnológica y sus concreciones económicas.

Tras analizar la globalización en estos tres niveles (apartados 2, 3 y 4), ofreceremos propuestas para su “gobierno” (apartado 5). En efecto, este fenómeno posee una naturaleza tal que lo hace susceptible de ser “gobernado”: podemos intentar anularlo o potenciarlo en diferentes direcciones. Así pues, examinaremos alternativas, y optaremos por algunas de ellas.

2. NIVEL TECNOECONÓMICO

2. La crisis económica que sacudió Occidente a partir del 1973 obligó a las empresas a incorporar rápidamente las nuevas TIC en los procesos productivos, en la gestión y en la distribución, para ser competitivas en los ámbitos nacional e internacional. El valor añadido de los productos pasó a depender más del conocimiento que llevaban incorporado (incluyendo la “imagen de marca”) que de la manipulación física de los elementos materiales de los que se componían.

En primer lugar, las TIC han ocasionado el aumento de la productividad de las industrias y los servicios que las han incorporado. Este aumento ha hecho posible la mejora de las condiciones de vida de los ciudadanos. En segundo lugar ha creado una división de los trabajadores en dos categorías: los “trabajadores autoprogramables” y los “trabajadores genéricos” (M. Castells). Los primeros son los que saben manejar estas tecnologías y adaptarse a los cambios que imponen: son los que generan la parte más importante del valor añadido de los procesos, y resultan difícilmente sustituibles. Los segundos llevan a cabo tareas menos importantes, y son prescindibles en el plano individual, aunque no como colectivo. En tercer lugar, las empresas que han incorporado las TIC han tenido más facilidades aún para dividir internacionalmente sus procesos productivos: cada fase del proceso se puede realizar en el país que más beneficios genere para la empresa. Este hecho ha llevado a la pérdida de autoridad económica de los

gobiernos, que han de conceder cada vez más ventajas fiscales y laborales a las grandes empresas, si quieren retenerlas en sus territorios.

Finalmente, las TIC han integrado a escala global los mercados financieros. Hoy por hoy estos mercados están abiertos las 24 horas del día, y mueven unas cantidades de dinero que ningún gobierno puede controlar. De hecho, las autoridades monetarias de los países ya no pueden domar los movimientos de capitales (gestionados por fondos de inversiones muy poderosos). Es más, los gobiernos tienen que diseñar políticas económicas que los operadores financieros consideren (con unos criterios simplistas, útiles para decidir en pocos segundos) “correctas” para no retirar los capitales del país en cuestión.

3. Así pues, el poder político de los Estados ha quedado hipotecado por las grandes empresas y por los mercados financieros. Los gobiernos son presionados por las empresas para obtener desgravaciones y para reducir la protección social de los trabajadores; y, además, han de tomar medidas subóptimas de política macroeconómica para satisfacer a los mercados financieros. Se trata de medidas con un horizonte de corto plazo que los atan de manos a medio y largo plazo. Por otra parte, esta nueva organización económica ha ido atomizando los intereses de los trabajadores, al tiempo que debilitaba el poder sindical. La Comisión Europea habla de “dualidad” en muchos niveles del mercado laboral: entre ocupados y parados, entre trabajadores temporales y permanentes, entre trabajadores a tiempo completo y a tiempo parcial. Podemos añadir la dualidad laboral entre hombres y mujeres, y la dualidad entre trabajadores autoprogramables y genéricos. Cruzando todas estas dualidades encontramos una considerable atomización de intereses. Pero si, además, los trabajadores empiezan a tener horarios diferentes o a trabajar desde su propio hogar, el contacto físico entre ellos es cada vez menor y, de esta manera, su organización práctica resulta casi imposible. Y aún resulta más difícil su organización internacional, porque la cada vez más fácil movilidad de las plantas industriales o de las sedes empresariales convierte a los trabajadores de un país en competidores de los de cualquier otro.

3. NIVEL SOCIOPOLÍTICO

4. Tal y como hemos señalado, la globalización ha surgido en plena crisis económica, pero también en plena victoria política del capitalismo. Se trata de una victoria política (libertad, derechos humanos, democracia), pero también de carácter tecnológico y económico. En efecto, según M. Castells, la caída de los regímenes del Este es debida en parte a la derrota tecnológica militar de la URSS. Concretamente, la Iniciativa de Defensa Estratégica de Reagan hizo que Gorbachov se diese cuenta de que la URSS no había conseguido incorporar las nuevas tecnologías de la información al sistema soviético de defensa. Por otro lado, la economía soviética tampoco funcionaba, dado que la planificación centralizada era muy compleja y, además, las tecnologías y los técnicos de punta se destinaban prioritariamente al aparato militar. Sea como fuere, la guerra fría acaba el 1989, y ahora los EEUU imponen su victoria aceptando en la OTAN a los antiguos miembros del Pacto de Varsovia, e impulsando (por medio del FMI) una rápida transición al capitalismo de la Federación Rusa. Algunos autores han apuntado el peligro de una Rusia resentida evocando, a modo de paralelismo, la Alemania de después de 1918. Otros señalan la histórica incapacidad de los EEUU para desarrollar una diplomacia internacional en contraste con su habilidad para los negocios.

5. Existen grupos sociales que han conseguido dominar la globalización y enriquecerse. Gozan de niveles de vida mucho más altos que antes, y han puesto a su servicio gente de empresa que gestiona con eficiencia los intereses de esta minoría cada vez más reducida. La otra cara de este

enriquecimiento parcial es la exclusión. Castells bautiza las exclusiones a partir de una imagen cósmica: las llama “agujeros negros del capitalismo informacional”. Son áreas geográficas enteras (Sahel, islas del Pacífico), ciertos barrios de ciudades del Primer Mundo (el Raval o la Mina de Barcelona, el Casco Antiguo de Lleida, etc.), o grupos sociales enteros (jóvenes con escasa formación, ancianos sin apoyo familiar) en los que resulta estadísticamente imposible escaparse del sufrimiento o de la degradación progresiva de la condición humana.

Estos “agujeros negros” activan una fuerza de atracción muy importante, justamente porque tienden a absorber a todos los que han quedado al margen del nuevo protagonismo económico que han impuesto las TIC. También se caracterizan por una tenebrosa “conexión interna”: la que lleva de la pobreza al fracaso escolar, del fracaso escolar al paro, del paro a las adicciones, de las adicciones a la prostitución, de la prostitución al SIDA, y del SIDA a la muerte.

6. Y, penetrando tanto los agujeros negros como las zonas iluminadas y triunfantes del capitalismo global, se encuentran las redes globales del crimen organizado. Redes de tráfico de drogas, de armamento, de niños y mujeres para la prostitución o la explotación laboral, de inmigrantes ilegales. Se trata de gente que busca el triunfo y la riqueza al margen del respeto a los derechos humanos básicos. Triunfadores “legales”, gente atrapada en los agujeros negros, crimen organizado: tres grupos en los que se divide la sociedad mundial actual atravesada por la globalización. De hecho, si hemos empleado el término “globalización” y no el de “mundialización”, es porque no todo el mundo se ha beneficiado de proceso. Y, en cambio, la globalización ha conectado zonas de diferentes rincones del globo.

7. La política ya no está guiada por la confrontación de bloques “políticos” sino que ahora enfrenta a tres centros económicos con algunas diferencias de matiz político: EEUU, Unión Europea y Japón-Sudeste asiático. Aparte de estos centros hay áreas que han quedado al margen, dentro de las cuales se desarrollan los fundamentalismos culturales o religiosos que reaccionan a la exclusión de la globalidad “excluyendo a los que excluyen”, y que se cierran en ideologías o religiones tradicionales, de la que hacen lecturas que convierten a Occidente en el enemigo contra el que combatir. De esta manera, el triunfo del capitalismo, por una parte, supone el “final de la historia” desde el punto de vista económico (F. Fukuyama), pero, por otra parte, desencadena el “choque de civilizaciones” desde el punto de vista politicocultural (S. Huntington).

8. Asimismo, dentro de los Estados-Nación desarrollados, la globalización ha originado un movimiento en dos direcciones: la regionalización y la revalorización de las unidades políticas subestatales. Daniel Bell resume este movimiento diciendo que el Estado-Nación tradicional se ha hecho “demasiado pequeño para los problemas grandes y demasiado grande para los problemas pequeños”. Por un lado, hemos constatado que ciertos problemas (ambientales, de mercado, de derechos humanos, de crimen organizado) sobrepasan la dimensión del Estado-Nación, lo cual lleva a los Estados a asociarse a escala regional (Unión Europea, NAFTA, OUA). Por otro lado, la necesidad de identidad y de relaciones de “proximidad” (necesidad eterna, pero que se ha hecho más urgente en un mundo “sin fronteras”) se intenta satisfacer a escala subestatal (España de las Autonomías, Europa de las Regiones, la implosión del antiguo Imperio Soviético).

De este proceso de debilitamiento del Estado-Nación no es ajena una causa económica: los gobiernos de los Estados han ido siendo hechos prisioneros por intereses particulares que han paralizado el progreso económico de los países. Una manera de luchar contra los grupos de intereses es la “división vertical de poderes”, es decir, el traspaso de competencias a niveles subestatales (autonómicos o locales) o supraestatales.

9. Por otra parte, la crisis del Estado-Nación (en la vertiente economicosocial del estado del bienestar, así como en la vertiente politicocultural de proveedor de identidades) y la crisis de los

agentes políticos tradicionales (partidos políticos y sindicatos) han ido en paralelo con el refuerzo de nuevos movimientos sociales. Estos nuevos movimientos presentan unas características particulares:

- se preocupan por problemas concretos pero de dimensión global (ecología, pacifismo, feminismo, cooperación con el Tercer Mundo, asistencia al Cuarto Mundo, explotación infantil);

- tienen organizaciones internas más democráticas y participativas que los agentes tradicionales;

- actúan con dinámicas medio festivas, medio reivindicativas, que comportan un alto grado de creatividad (organizando conciertos, ocupaciones de edificios, acampadas urbanas, campañas de recogida física o informática de firmas y ¡hasta colgándose de la torre de la Seu de Lleida para pedir el 0'7% para la Ayuda Oficial al Desarrollo!).

10. El Estado-Nación es una institución cultural y política que en Europa occidental data del inicio de la Edad Moderna y del nacimiento del capitalismo y que ha llegado a la forma actual de los Estados sociales y democráticos de derecho. El cuestionamiento teórico y práctico de esta institución abre serios interrogantes sobre cómo serán respetados los derechos individuales y políticos (“derechos de 1ª generación”), económicos y sociales (“derechos de 2ª generación”) y culturales (“derechos de 3ª generación”) de la ciudadanía.

El nivel sociopolítico que estamos examinando permite hacer una precisión terminológica respecto a la “globalización”. Efectivamente, teniendo en cuenta que el cuestionamiento del Estado-Nación viene dado por realidades económicas, políticas y culturales que no sólo traspasan las fronteras, sino que “se saltan” el poder político oficial, tenemos que hablar de “globalización” (relaciones planetarias) y no de “internacionalización” (relaciones entre Estados-Nación).

4. NIVEL CULTURAL

11. Desde el punto de vista cultural, las TIC y el capitalismo inciden en unas constelaciones de valores y de culturas caracterizadas por la pluralidad y por el cuestionamiento de los grandes relatos. Estos grandes relatos (ideologías), que ofrecían coordenadas a los individuos y les permitían socializarse identificando grupos sociales o conductas correctas en contraste con grupos sociales o conductas incorrectas, son puestos en duda. Creer en ideales “fuertes” y arriesgarse por ellos es más difícil, sobre todo si la persona vive en una situación acomodada y está lejos de los dramas humanos. La introducción de las TIC (televisión, internet) y el triunfo del capitalismo sobre una ideología pese a todo preocupada por la justicia han complicado los procesos de socialización de niños y jóvenes.

En este nivel distinguiremos dos grupos: los que han accedido al dominio de las TIC y pueden traducirlas en un aumento de posibilidades de elección; y los que no han logrado dominarlas y más bien son víctimas de sus consecuencias.

12. Quienes han accedido a las TIC y no han quedado al margen viven de forma realmente “global”: viajes de negocio y turismo; cultura musical, cinematográfica, literaria e informática mundial. Esta cultura global se ha caracterizado como una cultura “McWorld” (Benjamin Barber), en relación con dos marcas comerciales: McIntosh y McDonalds. La “cultura McWorld”, que tiene origen y acento anglosajones, se caracteriza por la libertad entendida como libertad del consumidor y por el estilo transmitido por las películas de Hollywood (divisiones simplistas entre buenos y malos; resolución de conflictos por la fuerza; trivialización de la sexualidad, búsqueda del éxito como pauta de conducta).

M. Castells ha puesto de relieve la influencia que las TIC han tenido sobre los estilos de vida de quienes las han adoptado. Dicho sociólogo habla de una “cultura de la virtualidad real”. Es cultura “de la virtualidad” porque los inputs culturales que el usuario recibe vienen por vía informática (Internet, correo electrónico o “chats”), vía juegos de ordenador, vía TV o cine. Es “real” porque influye realmente sobre los estilos de vida (valores, actuaciones concretas) de quienes acceden a ella.

Y sin embargo el incesante bombardeo televisivo sobre las mentes también lleva a la confusión entre la ficción y la realidad. Así, las imágenes de un drama real pueden ir seguidas de las de una película. De hecho, las primeras también pueden ser “grabadas” como irreales. Además, la necesaria mediación televisiva de la información política ha transformado el debate político a imagen de las carreras deportivas o de los “culebrones”. En efecto, muy a menudo las intenciones de voto se ven influidas por las encuestas (“carreras”) o por los escándalos sentimentales o financieros de los líderes políticos (“culebrones”). Queda al margen la discusión seria sobre los problemas reales que afectan a la ciudadanía.

13. El problema común a la cultura “McWorld”, a la de la “virtualidad real” y a la de la confusión entre realidad y ficción, es que se hacen más difíciles los procesos de socialización de los niños y de los jóvenes. Efectivamente, para sentirse miembro activo de una comunidad humana es necesario disponer de la información que permita su conocimiento, pero también se requiere la comunicación con amigos en persona y la integración en instituciones en las que el contacto humano nos ayude a comprender e interiorizar las relaciones de amistad, de solidaridad o de autoridad en el buen sentido. Sin embargo, si los referentes culturales vienen de lejos (música en inglés, películas filmadas en ciudades o países lejanos); si no podemos interpelar o ser interpelados por los personajes que pueden influir en la propia conducta (porque, o son virtuales, o los percibimos como tales, o están fuera de nuestro alcance); y si la televisión o el ordenador no nos dejan tiempo para contrastar nuestros propios problemas y sueños con la gente de carne y hueso, entonces nuestra socialización puede ser deficiente.

A propósito del problema de la socialización, todavía podemos añadir que se está reformulando el modelo de familia tradicional debido a la incorporación de la mujer en el mercado laboral: algunos sociólogos han constatado que en capas significativas de población es insuficiente la atención a los niños por parte de los padres. Y, por último, la educación escolar y universitaria en un mundo de fuerte competitividad tiene el peligro de dedicarse exclusivamente a la formación de trabajadores eficientes (tecnología), descuidando así aspectos poco rentables a corto plazo (humanidades), pero que darán sentido y estabilidad personal a quienes los cultiven.

14. Si pasamos a los grupos que han quedado al margen del dominio de las TIC, constatamos que, lejos de protagonizarlo, sufren el fenómeno de la globalización.

Los grupos marginales o “excluidos” que forman parte de las sociedades avanzadas viven en la precariedad económica, tienen dificultades para alcanzar niveles de cualificación que les permitan encontrar un trabajo estable y viven un cierto desgarramiento entre el deseo de consumir (bombardeo publicitario) y la insatisfacción de este deseo. Todo ello los sitúa dentro de grupos de riesgo o los empuja hacia los “agujeros negros” (drogadicción, prisiones, SIDA, prostitución) de que hemos hablado anteriormente.

15. También han quedado al margen del dominio de las TIC regiones enteras del planeta. Estas regiones reciben, sin embargo, la influencia (pasiva) de la cultura global. Sus valores, a menudo arraigados en formas de vida rurales e impregnadas de tradiciones religiosas, se ven violentados por unos estilos de vida tan atractivos como imposibles de alcanzar. La irrupción de estos patrones culturales extranjeros provoca tres tipos de reacción:

— Desbarata iniciativas de solidaridad económica y política al fomentar el individualismo. Por ejemplo, en América Latina o en la India se están implantando varias “iglesias” (en realidad,

sectas) que de hecho frenan las iniciativas comunes que mejorarían la situación de la gente (cooperativas, movimientos campesinos).

— Suscita fundamentalismos que, a su vez, apoyándose en las tradiciones religiosas locales, y manipulándolas, “excluyen a los que excluyen”. Por ejemplo, en países de tradición islámica o de tradición hinduista, estos movimientos rechazan toda forma de vida que suene a occidental e instauran o intentan instaurar regímenes políticos totalitarios. En este sentido, hay que decir que la “cultura McWorld” lleva asociada otra cultura: la cultura “Jihad”. Es la de los fundamentalistas reactivos violentos.

— Empuja a la gente a la emigración: hacia las ciudades de los propios países, donde hay esperanzas de progresar; o bien (si logran burlar las policías que vigilan las fronteras terrestres, fluviales o marítimas) hacia países ricos.

5. PROPUESTAS PARA EL “GOBIERNO” DE LA GLOBALIZACIÓN

16. Hay tres caminos para afrontar el fenómeno de la globalización: rechazarla; aceptarla incondicionalmente; o aceptarla e intentar gobernarla poniéndola al servicio de cotas más altas de bienestar para todos.

El primer camino, el del rechazo, es el que han emprendido los fundamentalistas, laicos o religiosos. Consiste en “excluir a los que excluyen”. Pero esta opción reactiva no podrá frenar la fuerza de penetración de las TIC; y, además, construye proyectos políticos y culturales que acaban deshumanizando las sociedades en las que se implantan. La revolución talibán en Afganistán está ocasionando la degradación psicológica y la muerte de muchas mujeres afganas. En cambio, en un contexto semejante, la revolución iraní, que lleva más tiempo de experiencia política, empieza a abrirse política y económicamente a Occidente.

17. El segundo camino, el de la aceptación incondicional, es el del neoliberalismo. El neoliberalismo es la ideología que ha vehiculado el triunfo económico y político del capitalismo. Apoyándose en la derrota del socialismo real y en las dificultades o excesos del estado del bienestar occidental, ha generalizado tres o cuatro “verdades parciales”, elevándolas a categorías universales. De esta manera, aceptando la globalización tal como ha surgido históricamente (de forma no gobernada políticamente), defiende la necesidad de seguir con el “laissez faire”.

De hecho, los defensores del neoliberalismo (vinculados a grupos económicos bien identificados) utilizan las TIC y sus consecuencias económicas para enriquecer a los grupos y a los países que dominan las tecnologías y los procesos productivos.

De todos modos, hay una versión ilustrada del neoliberalismo: es lo que J.M. Mardones llama los “neoconservadores” (NC). Esta corriente defiende que la crisis actual tiene una raíz ética: es un problema de contradicción de valores. Efectivamente, por una parte, la empresa promueve los valores de la eficiencia, el sacrificio y la sumisión a la autoridad; por otra parte, la vida política y social requiere participación igualitaria en las decisiones colectivas y aprecio por el bien común; y, finalmente, la cultura actual entroniza la satisfacción personal, el apego a uno mismo y el rechazo del esfuerzo. La salida del atolladero se vislumbra en el plano cultural; por eso hace falta promover, según estos autores, la revitalización, no del Estado, sino de instituciones intermedias (familia, escuela, iglesias, asociaciones de voluntarios) que ayuden a la población a adquirir los valores necesarios para que el capitalismo siga avanzando. Pero, de hecho, el funcionamiento del nivel tecnoeconómico no se pone en duda, se “conserva”.

18. El tercer camino consiste en aceptar la globalización e intentar gobernarla, poniéndola al servicio del aumento del bienestar de todos. Como hemos comentado en el primer apartado, la introducción de las TIC en las empresas ha incrementado la productividad y el PIB de los países que las han adoptado. Dar la espalda a esta posibilidad (opción fundamentalista) equivale a

frenar el aumento necesario del bienestar para la gran mayoría de la humanidad. El problema es que el aumento de la productividad o el crecimiento económico no comportan automáticamente el incremento del bienestar de todos. Por consiguiente, en el caso de la globalización, que ha generado un déficit de gobernación, es necesaria la acción política explícita a fin de poner sus beneficios al servicio de todos. Avanzar por este tercer camino implica, por otra parte, incidir en el fenómeno y las consecuencias de la globalización en toda su complejidad, es decir, a todos sus niveles: tecnoeconómico, sociopolítico y cultural.

19. En el plano tecnoeconómico, las acciones pueden consistir en:

— Reforzar los organismos económicos internacionales a fin de que puedan gobernar la globalización financiera y económica. De esta manera se recuperará parcialmente la libertad de los Estados para gestionar sus políticas económicas, para mantener su viabilidad fiscal y para conservar niveles de protección social que no empujen a la exclusión a un número creciente de ciudadanos.

— Introducir la responsabilidad social de la empresa, mediante la convicción de los directivos, y de la compulsión (presión de los nuevos movimientos sociales). En efecto, las TIC permiten transmitir a capas significativas de la ciudadanía informaciones e iniciativas que presionen a las empresas a cambiar si no quieren perder su clientela. Por ejemplo, hay ONG que difunden por correo electrónico campañas en favor de la eliminación del trabajo infantil al servicio de grandes empresas.

— Reforzar iniciativas económicas a nivel local (créditos a microempresas) que ayuden al desarrollo económico y social de regiones pobres, sin destruir los valores auténticos que las culturas locales contienen.

20. En el ámbito sociopolítico son indispensables las siguientes iniciativas:

— Trabajar para la gobernación política de la globalización (defensa de los derechos humanos, lucha contra el crimen organizado) aprovechando los momentos de crisis en los que los ciudadanos y agentes sociales están especialmente sensibilizados y son propensos a los cambios.

— Optimizar la aplicación de las competencias del Estado-Nación, trasladando algunas de ellas si cabe a ámbitos sub o supraestatales, a fin de liberarlas de los grupos de presión que han impuesto medidas políticas al servicio de ellos mismos.

— Reforzar los nuevos movimientos sociales (NMS) a fin de que se erijan en interlocutores de las autoridades políticas o de los grupos económicos y puedan negociar con ellos mejoras para la ciudadanía. Reforzar asimismo los NMS de solidaridad con los excluidos desde una actitud de diálogo y no de imposición de patrones de conducta propios: los marginados o los habitantes de países no occidentales han de encontrar caminos propios para hacer evolucionar sus situaciones inhumanas. En este sentido, algunos expertos en el Islam afirman que la evolución de esta religión vendrá de parte de musulmanes que viven en países occidentales.

21. En el ámbito cultural, sería preciso:

Reforzar instituciones intermedias socializadoras de individuos (familias, escuelas, ONG, iglesias), pero poniéndolas al servicio del cambio de toda la sociedad (incluyendo el cambio tecnoeconómico) y de todo el mundo (incluso de los excluidos). Se trata de que todos los ciudadanos (especialmente los jóvenes) puedan ir integrando los distintos inputs culturales que reciben y lleguen a tener personalidades suficientemente integradas para tomar iniciativas económicas, políticas y culturales al servicio de la ciudadanía de todos los países del mundo.

7. DELINCUENCIA, PRISIÓN Y REINSERCIÓN: PINCELADAS PARA SEGUIR ABRIENDO CAMINO JUNTOS

Coordinador: Edison Fañanás

El curso que impartimos desde el SEPAP (Secretariat diocesà de Pastoral Penitenciària de

Barcelona) junto a CiJ (Cristianisme i Justícia), durante el último trimestre del 98, y que llevaba por título “Delinqüència, Presó i Reinserció” se fijó principalmente tres objetivos: informar y dar criterios, sensibilizar y concienciar, y ofrecer posibles vías de actuación. Gracias a que algunas universidades lo reconocieron como crédito de libre elección, el curso se orientó especialmente a jóvenes universitarios, pero permaneció abierto a cualquier tipo de público interesado en el mismo.

El curso presentaba siete sesiones teóricas y una visita a un centro penitenciario. Las cuatro primeras sesiones, que pretendían situar el problema desde un punto de vista más teórico, abordaron los siguientes temas: Delincuencia y sociedad, El Código Penal, El sistema penitenciario en Cataluña, Perfil psicológico de la persona presa. Y las tres últimas sesiones tuvieron un carácter más práctico: Sociedad, iglesia y reinserción, Mesa redonda sobre diferentes experiencias de reinserción, y El voluntariado en las prisiones.

DELINCUENCIA Y SOCIEDAD

Ante un tema tan complejo, hemos de plantearnos, en primer lugar, por qué existe la delincuencia. De entrada, podemos decir que la delincuencia existe porque alguien transgrede alguna norma que una sociedad se impone, y que, en principio, se impone en aras del bien común de las personas que componen dicha sociedad. El conjunto de estas normas en forma de leyes procuran velar por la seguridad de la ciudadanía –por la de los individuos y por la de sus pertinencias–; también pretenden, entre otras cosas, establecer un orden en la vida cotidiana y una moral.

Las razones por las que se da la delincuencia son muchas y variadas, pero, dentro de nuestra sociedad actual, podemos destacar la siguientes:

— La pobreza y la marginación, que sufren personas cuyas condiciones de vida quedan muy por debajo de la media. Suele tratarse de colectivos afectados por los problemas de exclusión y de supervivencia que impone el sistema en el primer mundo: inmigrados, parados de larga duración, jóvenes no integrados en el mercado laboral, inadaptados a la era telemática o a la agresiva competitividad del sistema de trabajo.

— La sociedad de consumo, generadora de ciertos sectores que delinquen, paradójicamente, por “apatía existencial”. A menudo son “hijos de papá” aburridos de conseguirlo todo sin esfuerzo y hastiados por la falta de sentido de sus vidas, que buscan nuevas experiencias a cualquier precio. Para estas personas, las drogas resultan una tentación capaz de arrastrarlas al mundo del delito.

— Las adicciones (como el alcohol, las drogas o el juego) pueden cambiar la personalidad de algunos individuos, anular su madurez, autocontrol y sentido de la responsabilidad, y llevarlos a hacer lo que no desean. Normalmente, se hace hincapié en la peligrosidad de las drogas duras, pese a que otras adicciones socialmente aceptadas, como la que crea el alcohol, pueden revelarse tan o más nocivas.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, como apunta el psicólogo Jaume Funes, frente determinados problemas ligados a la delincuencia, a menudo podemos dar respuestas que creen más marginación que la que pretenden evitar. Entre estas desviaciones podríamos destacar las siguientes:

— La patologización, como tendencia dominante entre muchos profesionales, que consiste en considerar los problemas de marginación social como problemas de patología individual. En efecto, se tiende fácilmente a convertir en enfermedades individuales lo que en realidad es un conflicto colectivo.

— La penalización, que conduce a utilizar el código penal como respuesta a todos los problemas

sociales, independientemente de su identidad. De este modo, la respuesta siempre a punto ante cualquier conflicto viene dada por la policía, los jueces o la prisión.

— La protección de los débiles sin contar para nada con ellos, sin modificar las circunstancias que producen su desamparo. La tendencia a proteger no siempre resulta positiva en términos absolutos, puesto que a veces, a largo plazo, lleva a agravar el problema. Cabría plantearse, por ejemplo, si, ante el aumento del número de menores internados, esta respuesta se revela como la más idónea y efectiva a largo plazo para que no se agudice su marginación.

— La burocratización, tendente a dar respuestas formales, complicadas, sin ningún posicionamiento respecto a la realidad de sufrimiento de los demás. En ocasiones, por ejemplo, se retira a un menor de su familia porque sus padres no disponen de posibilidades económicas para mantenerlo y, al tiempo, se les exige que acudan a repetidas visitas y entrevistas evaluadoras, obligándoles a gastar en transportes y en tiempo que podrían dedicar a actividades de supervivencia los recursos con los que ni tan siquiera pueden mantener al hijo. Da la impresión de que sólo se consigue marearlos, sin confiar en absoluto en su posible recuperación, sin esperanza alguna en la posibilidad del cambio.

El mismo Jaime Fuster propone un decálogo para el diseño de intervenciones en el ámbito de la marginación:

- 1) Partir de acciones destinadas a reducir el contexto social injusto que provoca y perpetúa la marginación, así como actuar para controlar sus efectos.
- 2) Actuar desde el derecho a ser persona y no desde la amenaza de convertirse en un problema.
- 3) Trabajar sobre las vivencias, las imágenes o las ideas colectivas que construyen y desplazan el problema más allá de su realidad objetiva.
- 4) Renunciar a las respuestas que generen más marginación, aunque ofrezcan una rentabilidad política inmediata; es decir, sopesar la incidencia socializadora o desocializadora de las medidas susceptibles de ser tomadas.
- 5) Recuperar la confianza en la intervención global, diseñando los mecanismos concretos que la hagan aplicable en las condiciones actuales.
- 6) Centrar las acciones en la atención primaria sociosanitaria, redefinida y actualizada. Recuperar a los profesionales “inútiles”. Evitar a los inhabilitadores.
- 7) Buscar la dimensión colectiva y comunitaria de los conflictos sociales. Volver a valorar el trabajo con la comunidad.
- 8) Diseñar acciones específicas para los colectivos en proceso intenso de socialización.
- 9) Recuperar la dimensión territorial, el pueblo, el barrio, el polígono, etc., como contexto de intervención diferenciada.
- 10) Evitar los discursos innecesarios y buscar respuestas a los problemas de la gente. Plantearse siempre el alivio de sus sufrimientos.

Lo que tendría que quedar claro, a modo de síntesis de esta primera parte, es que no existe ninguna persona con certificado de garantía, que nuestra condición humana siempre nos empuja a atribuir a alguien nuestras faltas. Hemos de distinguir entre un preso o interno y un marginado —el que no puede aportar nada a la sociedad—, porque un preso o interno no es necesariamente un marginado.

NUEVO CÓDIGO PENAL Y NUEVAS FORMAS DE CRIMINALIDAD

El nuevo código penal, pese a las apariencias y a las primeras lecturas, es más duro que el anterior: se incorporan muchos delitos nuevos y, aunque parezca que apueste por la tolerancia, lo cierto es que se está acercando al modelo americano, sumamente intolerante. En el nuevo

código penal casi no se introducen penas alternativas a la prisión –que sigue siendo la pena por excelencia– y no se contemplan mecanismos de reconciliación. Hay que tener en cuenta que, hoy por hoy, de las 42.000 personas encarceladas en España, cerca del 80% cumplen penas por robo y/o atentado contra la salud pública, lo que indica que el porcentaje de presos por homicidio o agresión sexual es substancialmente inferior. Muchas de las personas privadas de libertad (cerca del 90%) pueden vivir en sociedad, y –como apuntábamos anteriormente– no están marginadas, aunque la prisión, claro está, abre un camino real hacia la marginación. Del nuevo código penal destacamos como negativo el hecho de que se hayan suprimido las redenciones, con lo cual se priva al sistema penitenciario de uno de los escasos mecanismos de que disponía para motivar al interno o a la interna (en la actualidad lo que se puede conseguir a lo sumo es avanzar la libertad condicional, pero se trata de una motivación a largo plazo que influye poco en el día a día). En positivo, cabe destacar el hecho de que se haya elevado la edad penal a los 18 años y que se haya reducido hasta los 20 años netos el período de permanencia en la prisión (antes eran 30 años, pero con redenciones).

El nuevo código penal también ofrece mucha más libertad al reglamento penitenciario (por ejemplo, puede proponer la libertad condicional o un régimen determinado), aunque el problema es que, en última instancia, todo depende del juez de vigilancia. Así pues, es lógico que la gente no se comprometa en algo que no dependa de ella, sobre todo en las circunstancias actuales de la administración de justicia, que carece de la agilidad y la rapidez necesarias.

Objetivamente, el hecho es que la prisión no constituye un lugar adecuado para rehabilitar a la persona. Recuperar a una persona que ha ingresado en la prisión resulta mucho más difícil que haber prevenido su entrada. En este sentido, se tendrían que fomentar tres tipos de actuación:

- 1) prevenir, de manera general, en el ámbito social (velando por una educación adecuada, transmitiendo valores positivos, etc.);
- 2) actuar sobre los colectivos de riesgo (parados de larga duración, jóvenes, etc.);
- 3) y actuar sobre el colectivo de presos.

Hay que apostar por la persona y no por su segregación.

PERMISOS DE SALIDA: PUENTE ENTRE LA PRISIÓN Y LA SOCIEDAD

Realmente, cada vez más dejamos de centrarnos de manera exclusiva en la prisión al hablar, valorar y actuar sobre los internos que viven en ella. La prisión es algo más amplio que el edificio que la constituye: hay un antes y un después en la vida del interno, que hemos de tratar de mejorar. También es necesario prestar atención a las víctimas –a menudo olvidadas– y a las familias de los internos. Por eso es importante valorar y trabajar por lo que debería que ser el paso previo a una óptima reinserción personal y social. En este sentido, los permisos de salida tendrían que convertirse en un puente fluido entre prisión y sociedad.

No se suele pensar en los permisos de salida más que cuando aparece alguna noticia sobre algún interno que no ha regresado. Los que de alguna manera u otra nos movemos en el ámbito penitenciario entendemos los permisos como algo perteneciente a la vida cotidiana en las cárceles; pero quizás la gente que sólo conoce el mundo de las prisiones por lo que aparece en la prensa desconoce la frecuencia de los permisos y la función positiva que desempeñan. El problema es que incluso los que nos sentimos más implicados en esta problemática también podemos llegar a ponerlos en duda.

El pasado 28 de octubre en Cataluña –que, desde 1984, dispone, en materia penitenciaria, de competencias en gestión, aunque no en legislación– había 6.034 internos repartidos en los nueve

centros penitenciarios (Tarragona, Lérida, Gerona, Figueras, La Roca del Vallès, Sant Esteve de Sesrovires –hombres y mujeres–, Barcelona-hombres, Barcelona-jóvenes) y en los centros abiertos que existen en algunos de ellos.

Observando las gráficas elaboradas sobre los valores anuales totales de permisos (ordinarios, de fin de semana y extraordinarios) y no reingresos, que aquí no reproducimos, vemos que muestran una tendencia: cada vez se dan más permisos y menos no ingresos. Si comparamos el número de permisos de salida respecto al total de internos e internas de octubre pasado (6.034), tocan a un poco más de 9 permisos al año cada uno.

Bajo la frialdad de los números se esconden muchas realidades e injusticias (como el retraso de muchos permisos o sencillamente su denegación), pero no podemos negar la evidencia: se está produciendo un cambio progresivo en el trato de los internos y de su rehabilitación; se están valorando más los permisos de salida y los internos los saben aprovechar mejor en beneficio propio y en el de su entorno. Afortunadamente, el sistema penitenciario está cambiando.

Sin embargo, queda mucho camino por recorrer. Quizás llegue un día no muy lejano en el que podamos hablar de casas y parroquias de acogida, de pisos de rehabilitación, de familias que hagan de puente entre internos y víctimas (aún demasiado olvidadas), pero para que ese día llegue, nosotros, los voluntarios, hemos de ser conscientes de la realidad a la que no enfrentamos y de su evolución para defender sin ningún género de duda los permisos de salida e, incluso, adaptar nuestras tareas de voluntariado a la potenciación y a la normalización de los permisos entre los internos, en el sistema penitenciario y en la sociedad. Porque sin ellos no podremos avanzar en materia de reinserción. Por todo ello los permisos de salida tienen que ser tarea de todos.

SOCIEDAD, IGLESIA Y PRISIÓN

A continuación desarrollaremos someramente algunos apuntes sobre el papel que juegan la sociedad y la Iglesia ante la realidad de la prisión. Para ambas, la normalización de la prisión es una asignatura pendiente. En efecto, ni las parroquias ni las comunidades de base acaban de asumir esta realidad. Hoy en día sólo se piensa en construir centros penitenciarios fuera del ámbito urbano. La reivindicación de trasladar la prisión Modelo fuera de la ciudad de Barcelona lleva a pensar que, desgraciadamente, las prisiones tienden a convertirse en las leproserías de antaño. ¿Podemos hablar de una gran ciudad sin universidad o sin hospitales? Parece ser que no. ¿Podemos hablar de una ciudad sin prisiones? Parece ser que sí. En efecto, la prisión no está normalizada, no la hemos asumido como parte de nuestra realidad.

Otro dato significativo que da que pensar es la terminología que empleamos desde hace tiempo y que costará erradicar. Hablamos de pastoral de salud para referirnos a la pastoral de los enfermos; en cambio, hablamos de pastoral penitenciaria (y no de pastoral de justicia y libertad) para designar la pastoral de los presos. Entendemos que resulta difícil cambiar los hábitos en el uso de estas expresiones, sobre todo en un tiempo en el que la justicia y la libertad son palabras muy devaluadas. Aun así, no deberíamos claudicar, sino recuperar estos términos en clave evangélica, interpretando la libertad como amor y la justicia como misericordia. Es algo que debería sensibilizar a toda la comunidad cristiana, y no sólo a las personas que tienen algún contacto con el mundo penitenciario.

DECÁLOGO DEL VOLUNTARIO EN EL ÁMBITO PENITENCIARIO

1. El voluntariado necesita descubrir la complejidad de los procesos sociales; una idea simple es una idea simplificada. Los problemas sociales adoptan la forma de una telaraña: están tejidos

por multitud de factores. Saber estar en una sociedad compleja disponiendo de una buena información es una cualidad esencial del voluntariado.

2. El voluntariado sólo tiene sentido cuando no pierde de vista el horizonte de la emancipación. Es preciso transmitir cariño a un enfermo terminal o acoger a una persona que lucha contra su adicción, pero todo ello sólo vale la pena si es un paso más en el camino que conduce a eliminar las causas de la marginalidad y del sufrimiento innecesario.

3. La acción voluntaria únicamente reviste calidad ética cuando constituye la opción libre de un sujeto implicado en una triple aspiración: la estima de sí mismo, la solidaridad para con los demás y el compromiso a favor de una sociedad justa.

4. La acción del voluntariado no puede convertirse en ninguna coartada para que el Estado desatienda sus responsabilidades, sino, todo lo contrario, ha de conducir a reclamar su cumplimiento. Hay que evitar el peligro de que las tareas del voluntariado sean utilizadas como pretexto para que la Administración reduzca sus esfuerzos.

5. El voluntariado ha de llevar a cabo una acción orquestada. No importa que la flauta sea de madera o de metal, lo que cuenta es que suene bien. Lo esencial para el buen funcionamiento de una orquesta es la coordinación, la coherencia y la concentración de esfuerzos. El voluntariado es siempre un “co-equipier”. La fragmentación no lleva a ninguna parte; en el equipo cada cual juega en su lugar colaborando con los demás en función de la partida.

6. La acción voluntaria ha de basarse en la competencia humana y en la calidad técnica. El amor no es suficiente: si, por ignorancia o por incompetencia, hiciéramos sufrir a una persona frágil, aun con la mejor intención del mundo, solo conseguiríamos aumentar su impotencia y marginalidad.

7. El voluntariado ha de ganar espacios entre las clases populares. No puede ser una institución que no interese más que a las clases medias o a las personas sobradas de tiempo, sino que tiene que fundarse en el ejercicio de una ciudadanía que se responsabilice de los asuntos que afectan a todo el mundo.

8. El voluntariado valora al profesional de la acción social y busca su complementariedad; no ha de convertirse en auxiliar ni en correa de transmisión, sino que ha de defender el espacio de libertad que le es propio.

9. El voluntariado necesita actualmente una acción disciplinada. Las mejores iniciativas pueden perderse por no haberlas sometido a un programa, a unos objetivos, a un método, a unos plazos, a una dedicación seria, a una evaluación. La buena intención es un camino viable cuando hay disciplina, si no puede desembocar en el fracaso. El voluntariado ha de huir de las palabras vanas y valorar los gestos eficaces. Es importante emplear palabras justas y expresiones exactas, con significado y contenido.

10. La acción voluntaria reclama reciprocidad: no se orienta únicamente a la realidad del otro, sino también al crecimiento conjunto, aunque las aportaciones de cada cual sean diferentes. La estima hacia el otro no se reduce al gesto de acogida, sino que espera una respuesta análoga.

LO QUE ESPERAN LOS INTERNOS Y LAS INTERNAS DE NOSOTROS

“Que nos respeten. El que estén autorizados a entrar no significa que tengan derecho a meterse

en nuestras vidas.”

“La cárcel es nuestra casa. Más mísera que una chabola. Pero es nuestra casa y nadie puede meterse en ella para hacer lo que quiera sin contar con nosotros.”

“Sean personas normales, con las que se pueda hablar como amigos.”

“Que se nota cuando nos quieren. Y eso mola.”

“No queremos salvadores puros y perfectos que nos den la mano a los presos... y acallen sus conciencias.”

“Que no me den consejos. ¿Qué saben ellos de mi vida?”

“Que nos miren a los ojos. Si no nos miran así es porque nos desprecian o nos temen. Y así no podemos hablar.”

“Nos gusta que vengan algunos mayores. Como si fueran nuestros abuelos. A ellos les conocimos tan poco...”

“Que no nos pregunten por qué estamos aquí. Estamos hartos de interrogatorios, tests, preguntas morbosas...”

“Que, si les contamos por qué estamos aquí, nos escuchen sin prisas y sin juzgarnos.”

“Que nos cuenten ellos algo también de sus vidas. Como amigos.”

“Que no nos traten como a gente perdida a la que hay que salvar. Nos jode el paternalismo.”

“Que nos hagan sentirnos útiles. Ellos también necesitan de nuestra ayuda.”

“Que nos hablen de cosas de fuera. Estamos hartos de hablar entre nosotros de temas talegueros.”

“Que no se queden siempre con los más apañaos. Los que somos indigentes también tenemos derechos. Y los que somos más bordes, más desconfiados, más mentirosos, más enfermos, o más lo que sea, también.”

“Que esto no es el zoo. Si no están dispuestos a venir asiduamente, y no esporádicamente, porque tienen algo más urgente que hacer, ¡QUE NO VENGAN!

RETOS DE FUTURO

Desde el SEPAP estamos trabajando para lograr un grado superior de inserción real y de eficacia en la acción dentro de la compleja realidad que rodea al mundo de las prisiones. Los retos que nos gustaría lograr son: una mayor aglutinación del trabajo realizado dentro y fuera de la prisión –para unir esfuerzos en lugar de dispersarlos o enfrentarlos–; una mayor sensibilización por parte de la sociedad; un trabajo más explícito con las víctimas y con los funcionarios de prisiones; la normalización de la prisión en las parroquias y en las comunidades de base.

Resulta especialmente importante la formación y la coordinación del voluntariado (con espíritu de equipo, de fidelidad, y de gratuidad) en el ámbito cristiano y la colaboración de profesionales –cristianos y no cristianos– dentro y fuera de las prisiones. Todavía quedan muchos prejuicios y recelos mutuos que hemos de combatir abriendo camino juntos.

“La violencia no es innata al ser humano. Lo mismo que aprendemos a amar siendo amados, aprendemos a odiar, siendo odiados. El hombre y la mujer matan por celos, por venganza, por pasión, pero no por instinto. Los animales matan o simplemente atacan para defender su camada o su territorio, y para procrear, pero lo hacen de la manera más efectiva y rápida, sin regodearse en su acto. No se puede hablar de animales sádicos. Sin embargo, sí que puede hablarse de personas sádicas, lo que avala esta tesis del aprendizaje.”

Luís Rojas Marcos, psiquiatra

8. A LAS PUERTAS DE EUROPA TENDENCIAS POLÍTICAS ACTUALES: EL RETORNO DE LO SOCIAL

Coordinador: Joan Travé

Tras la derrota de Helmut Kohl, el panorama político de Europa ha experimentado un gran cambio. De un largo período conservador y de un Consejo de Europa dominado por el centro-derecha, hemos pasado a un Consejo dominado por el centro-izquierda.

Las políticas de los gobiernos de centro-izquierda son muy diversas. En Inglaterra, la socialdemocracia puede gobernar con mayoría; en Alemania, necesita la difícil colaboración de los verdes; en Francia, necesita el apoyo de los ecologistas, pero también el de los comunistas; y en la compleja y sutil política italiana, el antiguo y más importante partido comunista de Europa, reconvertido en partido democrático de izquierda, ha pactado con partidos que van desde una democracia cristiana reconvertida hasta una facción del antiguo partido comunista.

Todo ello ha creado una situación nueva en Europa. Ninguna de las políticas propugnadas por los partidos y por las coaliciones gobernantes implica cambios radicales en la política europea. Ni el mercado ni la empresa privada tienen motivos para temblar. Pero podría hablarse de una sensibilidad y de unas prioridades. Hoy en día, ante la unificación económica europea y la globalización mundial, las diferencias entre una izquierda socialdemócrata y una derecha moderada son de matiz. Pero los matices son importantes. Y podrían ser decisivos a la hora de hacer avanzar seriamente a la Europa social.

Analizaremos algunos aspectos y tendencias de esta nueva política que algunos han dado en llamar “la izquierda del centro”.

1. DERECHA E IZQUIERDA

Hoy en día el pensamiento dominante ha insistido mucho en la inutilidad de esta división y en la pérdida de contenidos de la izquierda. Se ha justificado con el supuesto fin de las ideologías, con la convergencia hacia una tercera vía, con la globalización, etc.

Lo que es evidente es que los conceptos de derecha e izquierda no son absolutos. Podemos designar diferentes contenidos según los tiempos y las situaciones. Sirva como ejemplo el desplazamiento del concepto de izquierda en el siglo XIX del movimiento liberal hacia el socialista. Por otro lado, la dicotomía izquierda-derecha representa algo más que una diferencia ideológica; implica programas contrapuestos respecto a una acción política: reparto del trabajo, redistribución de la riqueza, etc.

Según N. Bobbio, de todos los criterios que se han tenido en cuenta, la diferente actitud respecto a la igualdad seguiría siendo el criterio decisivo. La izquierda otorga más importancia, tanto en la conducta moral como en la iniciativa política, a lo que aumenta la igualdad entre las personas y a lo que reduce las desigualdades entre ellas. Una política igualitaria se caracteriza por la tendencia a luchar contra los obstáculos para hacer a las mujeres y a los hombres menos desiguales. “Bobbio seguramente acierta al decir que la distinción izquierda-derecha no desaparecerá y al considerar la igualdad como su núcleo fundamental. Aunque interpretada de maneras diversas, la igualdad o justicia social es básica en la perspectiva de la izquierda” (A. Giddens).

Si el criterio de distinción entre derecha e izquierda es la valoración respecto a la igualdad y el criterio para distinguir las alas moderada y extremista, tanto de la derecha como de la izquierda, es la actitud respecto a la libertad, como ha hecho Bobbio, se podrían ubicar los diferentes modelos en cuatro sectores:

- a. Extrema izquierda. Se trata de movimientos igualitarios y autoritarios. La experiencia de Pol Pot en Camboya constituyó un ejemplo llevado al límite.
 - b. Centro-izquierda. Lo conforman movimientos que pretenden garantizar la libertad y la igualdad. Es el llamado socialismo liberal. Responden a este esquema los partidos socialdemócratas y también, de alguna manera, los partidos comunistas europeos transformados.
 - c. Centro-derecha. Los sectores ubicados en esta órbita se proponen asegurar la libertad, insistiendo menos en la igualdad. Serían, a grandes rasgos, los partidos conservadores europeos. Su fidelidad al sistema democrático los diferencia de la extrema derecha. El “igualitarismo” es mínimo, la igualdad ante la ley se identifica con el deber del juez de aplicar las leyes de manera imparcial.
 - d. Extrema derecha. Está constituida por doctrinas, movimientos y partidos antiliberales y antiigualitarios: fascismos, dictaduras militares.
- En estas reflexiones nos movemos en el apartado c. De todos modos, este es un esquema muy clásico, articulado únicamente en torno a dos criterios, que debería completarse con otros, como el ecologismo, el feminismo, la postura ante la inmigración, etc.

2. REPENSAR EL ESTADO DEL BIENESTAR

El replanteamiento del estado del bienestar constituye el eje principal del programa político de Tony Blair, inspirado en el pensamiento de Giddens. El estado del bienestar corre el peligro de convertirse en una máquina burocrática repartidora de servicios, que fomente la pasividad de los sujetos y disminuya su creatividad. El excesivo aumento del peso del Estado y de las cargas financieras acarrea la amenaza de ineficiencia y la falta de competitividad.

El programa del nuevo laborismo pretende acabar con la “cultura de la dependencia”, de manera que todos los que puedan trabajar trabajen. La tarea del gobierno es fomentar la capacitación y las oportunidades de todos. Nadie ha de ser privado de oportunidades, pero, al mismo tiempo, todo el mundo ha de ser responsable. Se busca la síntesis entre individuo y comunidad. Lo individual y lo colectivo han de estar unidos, pero no siempre por medio del Estado, sino a través de fuertes redes sociales y comunitarias. La red de la Seguridad Social ha de estar dirigida preferentemente a las familias con salarios más bajos, y cabe la posibilidad de que las clases medias y acomodadas se paguen en parte pensiones y seguros médicos. La lucha contra el fraude constituye un aspecto fundamental del programa. Se considera que con el ahorro que se produzca se pueden mejorar cualitativamente la educación y la sanidad públicas, ejes del estado del bienestar.

Las bases de este nuevo laborismo se pueden sintetizar en los siguientes apartados:

- a. Una nueva ética del trabajo para incentivar la búsqueda de empleo.
- b. Trabajo para quien pueda, seguridad para quien no pueda.
- c. Complementariedad entre el Estado y la iniciativa privada.
- d. Fomento de los deberes individuales: no defraudar en el pago de impuestos, ahorrar para la jubilación, ofrecer un cuidado especial a la familia.
- e. Posibilidad de introducir junto a la pensión pública un plan privado de pensiones para quien pueda.
- f. Salario mínimo asegurado para todo el mundo.

3. OCUPACIÓN Y PARO

Los líderes de los partidos socialistas europeos consideran la creación de empleo y el crecimiento como las grandes prioridades actuales.

La lucha contra la inflación dominó la “revolución conservadora” de los años setenta y ochenta; una lucha que conllevaba políticas restrictivas y reformas que favorecían la moderación salarial. En la actualidad, la exigencia de la lucha contra el paro lleva a una “revolución progresista” con políticas expansionistas.

Es conocida la tesis de Schröder según la cual es mejor financiar puestos de trabajo que subsidios de paro. A partir de esta idea se ha puesto en marcha una política más agresiva por parte del gobierno, de los sindicatos y de la patronal para la creación de empleo, así como unos planes más ambiciosos para conseguir puestos de trabajo o de aprendizaje para los parados jóvenes.

Hoy en día no se puede atacar un problema de manera aislada. El paro tiene que ver con la rigidez del mercado, con una excesiva reglamentación, pero también con una formación deficiente, con la falta de un reciclaje adecuado y con la desestructuración de la familia. De ahí la coincidencia de los socialismos europeos en los tres últimos aspectos, y, especialmente, en la educación.

4. EL RETORNO DE LA ÉTICA Y EL COMPONENTE CRISTIANO

En la llamada crisis de la izquierda han influido muchos factores, como el hundimiento de los comunismos y la crisis del estado del bienestar frente a la globalización. Pero también se considera como un factor importante una crisis de ética. La ética siempre había sido un elemento fundamental en los proyectos socialistas de transformación de la sociedad.

En estos momentos es significativo que muchos partidos e intelectuales socialistas hayan destacado la importancia de la dimensión pública del cristianismo y la relevancia de sus valores para la revitalización de la izquierda. R. Diaz Salazar lo ha estudiado con gran detalle en su obra *La izquierda y el cristianismo*. El cristianismo aparece como uno de los orígenes del socialismo y como una de sus motivaciones éticas más importantes. Diaz Salazar reivindicará una “cultura samaritana” frente a una “cultura de la satisfacción”.

Este fenómeno se pone de relieve en los tres partidos mayoritarios de la izquierda europea: la socialdemocracia alemana, el laborismo inglés y el partido democrático de la izquierda italiano. Estos tres partidos han percibido la potencialidad del mundo cristiano para apoyar proyectos centrados en la lucha contra las desigualdades, la pobreza y la injusticia; proyectos que en gran medida siempre han configurado la identidad de los socialismos.

CONCLUSIONES

1. Después de la segunda guerra mundial las políticas socialdemócratas han supuesto para Europa una mejora de vida y unos niveles de seguridad y de protección únicos en el mundo.
2. El neoliberalismo, la globalización y el envejecimiento del estado del bienestar parecían llevar estas políticas a un callejón sin salida.
3. Ahora la situación es esperanzadora, con unos partidos y unos líderes en Europa con proyectos y valores parecidos que, sin hacer una revolución, pueden demostrar que “el modelo único” también era una utopía.
4. Eso significa que la gente empieza a estar cansada del modelo único y que el sistema también

tiene fisuras.

5. Este momento podría ser aprovechado para reforzar la Europa social y política.

9. EL TRABAJO EN EL MUNDO

Coordinador: Eduardo Rojo

— 1. Llegamos a finales del milenio con múltiples incertidumbres respecto al futuro, y una de las más importantes es la de saber si todos los ciudadanos que lo deseen podrán acceder a un empleo o por el contrario muchos de ellos deberán resignarse a percibir una prestación económica a cargo de los poderes públicos, y ello cuando la situación económica del Estado y las opciones políticas que controlen éste lo permitan.

El debate sobre el futuro del trabajo se ha convertido así en una de las cuestiones a las que más atención se ha prestado, y seguirá prestando, en los meses venideros, siempre sin dejar de lado que cualquier reflexión sobre el trabajo deberá tomar en consideración la realidad cultural y económica en que se ubica, pues en muchas ocasiones y seguramente de forma involuntaria las reflexiones sobre la situación laboral en los llamados países desarrollados tienden a extrapolarse de forma mecánica a los países en vías de desarrollo; y dentro de los propios países del primer mundo el análisis de los problemas derivados de la falta de empleo para un sector de la población, o simplemente del subempleo de buena parte de la misma, se realiza de forma muy diferente, tal como demuestra la realidad europea más anclada en el consenso social, la japonesa con un fuerte grado de proteccionismo estatal y empresarial aún cuando ahora se encuentre en plena fase de revisión, y la norteamericana en donde las decisiones empresariales se constituyen en el eje central de las políticas económicas y sociales y sólo están acompañadas de ligeros barnices sociales, eso sí cambiando una situación de bajo índice de desempleo por un incremento de las desigualdades sociales.

Tal como ha subrayado el máximo foro mundial en materia socio-laboral, la Organización Internacional del Trabajo (OIT), cuyos documentos fueron estudiados y analizados detenida y concienzudamente en el seminario, el análisis de las relaciones de trabajo no puede hacerse solamente desde una vertiente económica más o menos racional, sino que deben tomarse en consideración otros factores sociales “y en concreto la importancia que tienen en las relaciones humanas la dimensión social, la vertiente cultural y las opciones políticas”¹. Y el análisis del mercado de trabajo en cualquier caso debe hacerse tomando en consideración la influencia que sobre este, y sobre la misma noción y concepto de trabajo, implica el cambio tecnológico, la internacionalización económica y financiera, las nuevas formas de organización del trabajo, la cada vez más creciente participación femenina en la vida laboral, así como también otros factores como son la aparición de grupos que quedan excluidos de dicho mercado y el mantenimiento de un preocupante desempleo de larga duración.

Es especialmente importante el cambio producido en el mundo del trabajo por la participación de la mujer, y así se hizo notar a lo largo de todo el seminario; cambio que no será sólo cuantitativo sino también, y muy especialmente, cualitativo, pues su presencia masiva cuestiona cada vez con más fuerza el modelo de un mundo del trabajo propio de la sociedad industrial del s. XIX y de buena parte del presente, que estaba basado, como recuerda Victoria Camps, “en la vinculación a una profesión, trabajo a tiempo completo, la jubilación como fin de la vida laboral”².

— 2. En el seminario se pretendió reflexionar sobre los cambios que se están produciendo en el mundo del trabajo, desde la óptica clara y definida de defensa de los intereses de las personas que menos voz tienen en este debate, que son precisamente las que más sufren las consecuencias de las crisis económicas y sociales a escala mundial. Una reflexión que parte de la necesidad de establecer unas ciertas reglas del juego a escala global y que argumenta que no se deje al

mercado a su libre albedrío, tanto en el terreno social (derechos sociales en todos los países) como en el económico (debate sobre la regulación de la libre circulación de capitales a escala mundial, tal como por cierto se plantean ya los propios organismos internacionales a partir de la crisis económica que estamos viviendo), pues el riesgo de políticas que no tengan en cuenta las necesidades sociales es el de incrementar la fractura social en cada Estado y aumentar el sector de la población que queda fuera de las reglas del juego, es decir el incremento de la exclusión social³. Si el desarrollo del Estado del Bienestar a partir de 1945 en Europa fue un elemento claro e indudable que contribuyó al desarrollo económico y social de cada país, en especial en la década de los sesenta, al margen ahora de su necesaria adaptación a las nuevas realidades económicas y sociales y para lo que será preciso la colaboración de todos los grupos sociales implicados, cabe pensar que los procesos de internacionalización de la economía harán cada vez más necesaria la creación “de formas apropiadas de solidaridad a escala mundial para asegurar el desarrollo social mundial y el fortalecimiento eficaz de la economía mundial”⁴. Y en el propio ámbito europeo la adecuación debería partir de la realidad económica que significa la Unión Monetaria y la moneda única, que da un amplísimo margen de actuación a la UE —un espacio geográfico de más de 350 millones de habitantes y un PIB de unos ocho billones de euros— para desarrollar políticas sociales que se enfrenten a los nuevos retos derivados de la globalización económica y que fortalezcan el modelo de economía social europeo.

— 3. Una cuestión importante que se plantea en estos momentos en el debate socioeconómico a escala internacional, y que también fue abordada en el seminario, es el de la relación entre los procesos de mundialización económica y la existencia de las normas de trabajo, a fin de determinar en qué medida éstas deben ser cuestionadas para lograr una mayor eficacia y productividad laboral en todos los países, ya sean desarrollados o en vías de desarrollo. En el seminario se debatió como, en la misma línea que se defiende por foros sociales internacionales, la normativa laboral cumple una función importante de mejora de la eficacia en el trabajo y de incremento de los niveles productivos, en la medida en que el personal y sus organizaciones representativas se implican mucho más en la vida de las empresas; sin olvidar además, “que conviene recordar que la desigualdad tiene un precio, y que si se permite que rebase ciertos límites acabará por generar conflictos económicos y sociales”⁵, algo que podría producirse en un futuro no muy lejano en los países del sureste asiático afectados por un crisis económica que había dejado ya tras de sí la secuela de más de diez millones de nuevos desempleados en la fecha de la celebración del seminario.

— 4. Se prestó también atención a estudios de la ONU y de la OIT que subrayan que los problemas económicos que padecen un número no desdeñable de personas que trabajan y las malas condiciones laborales en que prestan sus servicios, hacen que además de la problemática de los desempleados deba cada vez prestarse atención a la de los nuevos trabajadores pobres o “infra-trabajadores”. No es sorprendente, pues, que se reivindique cada vez con mayor fuerza los valores cualitativos del trabajo, es decir que el mismo no sirva sólo para la obtención de una remuneración económica por parte del trabajador, sino también una remuneración social, o lo que es lo mismo, “que satisfaga las necesidades materiales y sociales de las personas”⁶.

— 5. En el seminario se abordó la discusión sobre el concepto de trabajo a finales del milenio, poniéndose de relieve que debe ser mucho más abierta y flexible que la existente durante buena parte de la segunda mitad de este siglo, e incorporar la referencia a nuevas actividades u ocupaciones que tienen un componente productivo tanto desde el terreno económico como desde el terreno social; es decir, salir de la concepción de trabajo desarrollada a partir de la revolución industrial e incluir, con todas las consecuencias económicas que ello conlleve, toda actividad humana socialmente útil; redefinición del trabajo que implica también cambios en la noción de pleno empleo, para no basar este último en la existencia de un trabajo productivo en el

sector industrial (cada vez más minoritario) para el conjunto de la población masculina. Reformulación del trabajo que debe significar cambios en las pautas horarias, organizativas, de cualificación profesional y de participación en las decisiones que afecten a las personas que prestan la actividad; cambio de estilo y de pautas culturales basadas hasta hace no mucho tiempo en un modelo de sociedad industrial gráficamente ejemplificado en la película de Charles Chaplin “Tiempos modernos”. Reformulación del trabajo y mejora de su calidad, en fin, que debe ir acompañada de una ampliación de la base productiva y del número de personas que se encuentren en situación de actividad y paralelamente un descenso importante del número de personas desempleadas, pues si no se produce esto último nos encontraremos ante una situación paradójica que ya se apuntó a finales de los setenta en el debate sobre la calidad del trabajo: la “recuperación del amor al trabajo por los trabajadores” “a base de hacerlo escaso y precario”⁷.

— 6. También fue objeto de atención el cambio tecnológico y sus secuelas sobre la creación y destrucción de empleo, tanto a corto como a medio y largo plazo. Los cambios tecnológicos adquieren una importancia cada vez mayor en el ámbito de las relaciones de producción y se configuran de forma clara y contundente como una de las tendencias de largo alcance que afectarán al empleo⁸, si bien los estudios más solventes sobre el cambio no afirman la existencia de una relación causa-efecto entre cambio tecnológico y pérdida de empleos, sino más bien de redistribución de los empleos en el conjunto de la economía⁹; creación y destrucción de empleo que implica cambios sectoriales, modificaciones de los perfiles de cualificación profesional y una nueva división internacional del trabajo entre países desarrollados y en vías de desarrollo. Además, se cuestiona la aparente influencia automática de las nuevas tecnologías sobre el empleo, ya que su utilización está en manos humanas y por consiguiente dicha influencia está fuertemente condicionada por “decisiones determinadas por la sociedad sobre los usos de la tecnología, sobre la política inmigratoria, sobre la evolución de la familia, sobre la distribución institucional de la jornada laboral en el ciclo vital y sobre el nuevo sistema de relaciones industriales”¹⁰.

— 7. En definitiva, en el seminario se pretendía sugerir pistas y aportar datos para el debate sobre los cambios en el mundo del trabajo, debate que sólo puede realizarse con seriedad si se dispone de un mínimo conocimiento de cuáles son las líneas de tendencia presentes y que se prevén para el futuro inmediato, siempre sin olvidar que buena parte del presente y del futuro está condicionado por principios, criterios, ideas o actuaciones que han existido en etapas históricas anteriores. Su contenido fue forzosamente incompleto, porque los cambios que acaecen en la vía económica y social a finales de este milenio se producen con tanta rapidez que apenas tenemos tiempo no ya para interpretarlos sino simplemente para digerirlos; esta aportación sólo quiere dejar constancia de por donde van y por donde pueden ir algunos de esos cambios. Habrá que seguir profundizando en el estudio de cómo ampliar la cantidad y la calidad del trabajo, entendido este desde una nueva perspectiva que permita incluir toda aquella actividad socialmente útil que se realice por un ciudadano o ciudadana.

Notas

1. El treball en el món 1997-98. Relacions laborals, democràcia i cohesió social. Ginebra, 1997, pàg. 236.
2. El siglo de las mujeres. Ed. Cátedra, Madrid, 1998, pág. 51.
3. En el informe de la OIT citado en la nota 1 se insiste también en esta idea y se subraya que “hay personalidades que expresan su indignación por entender que el ser humano no es una máquina o una mercancía, y recalcan que, si se les deja a su aire, las leyes del mercado pueden engendrar una normativa que favorezca al más fuerte y margine al más débil” (pág. 235).
4. Ricardo Petrella. El bien común. Elogio de la solidaridad, Ed. Debate, Madrid, 1997, pág. 43.
5. Todas las citas entre comillas se han extraído del artículo de Eddy Lee. “Mundialización y normas del trabajo. Puntos de debate”. Revista Internacional del Trabajo, vol. 116, n. 2/1997 (resumen publicado en la web de la OIT).
6. Peter Towsed, “L'avenir du travail”. Forum sur la politique sociale. Brussel.les, 22 al 24 junio 1998. Texto publicado en la web de la Unión Europea (documento vivo, 20 setiembre de 1998).
7. J.J. Castillo. “El significado...” ob. cit., pàg. 219.
8. Es de lectura obligada en este apartado y como reflexión de ámbito cultural y no sólo socioeconómico, el libro de Juan Luis Cebrián, La red. Como cambiarán nuestras vidas los nuevos medios de comunicación. Ed. Taurus, Madrid, 1998.
9. Jordi Gual, “Introducción. Cuatro mitos sobre el empleo”. Jordi Gual (coordinador). El reto social de crear empleo. Combatiendo el paro en Europa. Ed. Ariel, Barcelona, 1996, pág. 17.
10. Manuel Castells. La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1: la sociedad red. Alianza Ed., Madrid, pág. 293.

10. IGNACIO ELLACURÍA: SU VIDA Y SU PENSAMIENTO POLÍTICO, FILOSÓFICO Y TEOLÓGICO(a los diez años de su muerte: 1989-1999)

Coordinador: José Solís

La proximidad del décimo aniversario del asesinato de los seis jesuitas de la UCA (Universidad Centroamericana) de El Salvador, junto a los cuales también fueron acibilladas una trabajadora y su hija, es una buena ocasión para reflexionar sobre las causas de aquella muerte.

En el seminario nos centramos en la figura de Ignacio Ellacuría, aunque otros seminarios podrían muy bien estudiar a fondo la vida y pensamiento de otros mártires de aquel grupo de jesuitas. Lo hicimos en cuatro partes: una primera parte dedicada a la vida de Ellacuría y a la situación de El Salvador; una segunda parte dedicada a su pensamiento político; una tercera centrada en su reflexión teológica; y la cuarta dedicada a su edificio filosófico.

Creo que no me equivoco si afirmo que la postura de la mayoría de los miembros del seminario era, al principio, de un interés indefinido por la figura de Ellacuría desde la distancia y desde el desconocimiento, mientras que al final era de un aprecio y hasta admiración desde una mayor cercanía. Pocos le conocían bien. Algunos de los miembros del seminario eran niños o adolescentes cuando ocurrió el asesinato, lo que comportaba que no se hubieran enterado bien de lo acontecido.

No repetiré aquí cosas que ya escribí en una publicación de este mismo Centro Cristianismo i Justicia (El legado de Ignacio Ellacuría, cuaderno n. 86, 1998). Allí presenté, a grandes rasgos, la vida y pensamiento de Ellacuría. Aquí simplemente retomaré aspectos que fueron destacados en el seminario.

1. SORPRENDENTE ELLACURÍA

Da la impresión de que Ellacuría pertenece a una “especie en extinción”. Que un intelectual europeo de su talla orientara toda su vida, de manera radical, al servicio de un país pequeño, El Salvador, y de una causa noble y difícil, la de las mayorías de la tierra, es algo que cada vez se ve menos. Hay otros de su generación, sin duda, que han hecho y hacen lo mismo. No escribiré aquí nombres para no ruborizarlos. Pero parecen una especie en extinción. Se trata de grandes intelectuales que hacen de su vida una unidad, que piensan sobre lo que sienten, que expresan lo que piensan, que viven lo que expresan, y que mueren por lo que viven. Cuanto más se les amenaza, más fuertes se sienten, aunque esa fuerza conviva con largas noches de insomnio. Otro tipo de intelectuales va tomando el relevo. Son, somos, burgueses con sensibilidad social, hiper-informados gracias a Internet y a las agencias de noticias, son, somos, personas que opinan sobre todo, que escriben manifiestos contestatarios de vez en cuando, que hacen un viaje corto a un país difícil, viaje que les da ocasión para vender un jugoso librito, o para ofrecer un sugestivo ciclo de conferencias, pero que no pone nunca en juego su vida. En definitiva, son, somos, “intelectuales mediáticos” o “intelectuales de tertulia radiofónica”. Poco que ver con Ellacuría.

La figura del jesuita vasco se erigió ante algunos de los jóvenes participantes del seminario como un “ejemplar extraño”: dejar Europa para irse a América Latina; dejar un país relativamente grande, España, para irse a un diminuto país centroamericano (“el Pulgarcito de América” lo llamó la poetisa Alfonsina Storni); dejar la posibilidad de enseñar filosofía en una magna universidad europea para irse a una región sin tradición filosófica; quedarse allí a pesar de las amenazas de muerte (reiteradas desde 1977); orientar la vida universitaria al servicio de

las mayorías populares, nada universitarias; hacer todo esto porque era cristiano.

2. UN MODELO DESCONOCIDO DE UNIVERSIDAD

“El objetivo de la universidad es el estudio de la realidad; y el objetivo de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas es el estudio de la realidad salvadoreña”: esta era la concepción de universidad que tenía Ellacuría. Transformó la UCA para que ésta apoyara “universitariamente” los procesos de transformación del país: una transformación (particular, universitaria) al servicio de otra transformación (general, política). No se trataba de erigirse en líderes de nada, sino de dar apoyo a los movimientos de liberación sociopolítica que ya existían. Y cuando estalló la guerra, la UCA se ocupó de dar a conocer lo que ocurría y de promover una paz negociada, justa.

La Universidad que conocen los catalanes y españoles de hoy está a años luz de todo eso. Ni profesores, ni alumnos, ni la institución como tal, parecen interesados en conocer a fondo lo que ocurre, las causas de lo que ocurre, y ni mucho menos parecen dispuestos a dar la vida por cambiar nada. Sin embargo, hay sensibilidad, y mucha, aunque expresada de otro modo, a través de otros canales. Se da una solidaridad débil, sí, pero solidaridad al fin.

Las Universidades han perdido el norte. Hace mucho que sus agentes no se sientan a reflexionar sobre lo que están buscando. ¿Qué investigan? ¿Por qué investigan? ¿Qué pretenden? Parece que no hay tiempo para preguntas tan radicales. Eso sí, hay tiempo para organizar mil congresos, todos ellos clónicos en sus objetivos, programaciones, metodologías y conclusiones. Hay tiempo para reunirse, pero no para pensar, al menos no para hacerlo libre y seriamente. La cultura del “zapping” ha invadido el espíritu de nuestros intelectuales.

3. ¿QUÉ HA CAMBIADO EN EL SALVADOR?

En El Salvador, como en otros países de la región centroamericana, se acumularon energías históricas explosivas. Una estructura económica poscolonial, un neoimperialismo norteamericano, una oligarquía riquísima e incapaz de querer levantar el país, un ejército que perdió el alma en la “Escuela de las Américas” (escuela militar norteamericana en Panamá, por la que pasaban todos los militares latinoamericanos), y otras muchas cosas, dieron lugar a una guerra civil que duró una década. Estalló en 1981, después de años de matanzas, y se firmó la paz en 1991-92. La vida y muerte de Ellacuría y de sus compañeros contribuyó a que la paz fuera posible.

Hoy no hay guerra en El Salvador. Pero las causas que la provocaron siguen intactas. El mal reparto de la tierra es el mismo, la pobreza es aún mayor, la violencia es enorme (unos 8.000 asesinatos al año), aunque no sea una violencia política. Los europeos nos hemos quedado tan anchos pensando que en El Salvador ya hay democracia, ya hay libertades y, por tanto, las cosas van bien. Pues van muy mal, en El Salvador y en otros muchos rincones del planeta. No cabe duda de que es mejor la paz que la guerra, y el respeto de las personas que las matanzas de civiles. Sería cruel afirmar otra cosa. Pero esta paz es sólo un inicio. No es un ningún final. Y en ciertos círculos se vive como final. Por ello, ya no miramos a El Salvador. Ahora miramos, por ejemplo, a Yugoslavia, con la misma carencia de espíritu crítico y con idéntica intención de apagar fuegos sin ahondar en las causas del incendio. Ellacuría solía decir que mientras no se abordaran las causas profundas de los conflictos salvadoreños, éstos irían reapareciendo en la historia una y otra vez. Un conflicto ha terminado, la guerra, pero nadie está analizando

seriamente sus causas. Si Ellacuría no se equivocaba, y no solía hacerlo, el conflicto volverá, quizás no en forma de guerra civil, pero volverá.

4. SER CRISTIANO Y SER CIUDADANO

A menudo oímos que no hace falta ser cristiano ni creer en Dios para adoptar ciertas actitudes éticas. No vamos aquí a escribir lo contrario. Para respirar no hace falta saber que hay aire. Pero quizás este tipo de comentarios corresponde a una cierta situación histórica y social, y no a cualquiera. Si Ellacuría se hubiera limitado a comportarse como ciudadano, habría podido muy bien hacer lo que hoy hacen tantos intelectuales europeos: tener un buen trabajo, publicar libros jugosos, estar informado, quedarse tranquilo en su país y, quizás, hacer de vez en cuando un viaje, pero sin despeinarse.

Pero Ellacuría no era sólo ciudadano. Era también cristiano. Y cristiano convencido, porque de todo hay por esos mundos de Dios. Su ser cristiano le hizo ser ciudadano de un modo particular. Su ser cristiano le hizo estar convencido de que el Reino de Dios es una realidad que se va realizando en la historia, por la cual vale la pena luchar, aun cuando todo se ponga en contra. Le hizo creer que el Reino de Dios es el estado de humanidad en el que todos los hombres son respetados por el mero hecho de ser hombres y en el que hay una estructura sociopolítica que concreta históricamente ese respeto, porque llenar páginas sobre derechos del hombre es fácil, pero construir una estructura que los haga posibles es más complicado. O quizás no es tan complicado; y ésta era una de las grandes intuiciones de Ellacuría: la realización del Reino de Dios, no es tarea complicada, sino que es tarea que comporta unas actitudes hoy no vigentes. Vivimos una cultura en la que se valora la riqueza, la imagen y el éxito. Vivimos en una especie de fascinación por el “American Way of Life”. Ellacuría anunció que este modo de vida no es humano, más aún, es destructor de lo humano. Para que algunos vivan por encima de ciertas cotas de riqueza es necesario que muchos vivan por debajo de ciertas cotas de pobreza. Esto no es teoría especulativa. Esto es la realidad de lo que está aconteciendo en el planeta. Ellacuría habló de una “civilización de la pobreza” como ideal frente a la actual “civilización de la riqueza”. La expresión quizás no fue afortunada, pues se presta a equívocos. Sería mejor hablar de una “civilización de la grata austeridad”. Ellacuría promovía la austeridad, la “pobreza”, frente al despilfarro de nuestro tiempo, pero no una austeridad gris que nos sumiera en la tristeza, sino una austeridad que nos ayudara a descubrir que para ser felices no es necesario llevar un tren de vida imponente, sino que todos, y no sólo algunos, tengan lo necesario para vivir dignamente.

Sin querer ahora hagiografiar la figura de Ellacuría, creemos que su estilo fue una plasmación de lo que defendió: llevó una vida moderna (tecnología, viajes, cultura), pero no llevó una vida consumista. El problema, no obstante, reside en que, cuando se compra un objeto, aunque sea muy necesario, se compra todo un sistema. Cada vez que Ellacuría tomaba un avión, y lo hizo muchas veces, estaba participando en todo un sistema estructural, humano, científico, técnico, que él, en cierta manera, criticaba.

5. POLÍTICA, FILOSOFÍA, TEOLOGÍA: LA INTERCOMUNICACIÓN ES POSIBLE

Ellacuría se formó para ser filósofo, y lo fue. Pero además se convirtió en un agudo politólogo y en un excelente teólogo. Su aportación a la fundamentación de la teología de la liberación y, en general, a lo que él denominó “teología histórica” fue muy importante. Ellacuría se inscribió en una concepción de la filosofía como reflexión liberadora del sujeto y como análisis de la realidad en cuanto realidad, y de la inteligencia como única posible receptora de la realidad en cuanto tal. A través de este doble nervio de la filosofía (liberador y analizador de la realidad), Ellacuría puso en relación, de una manera nueva, a la filosofía con la política y con la teología. El discurso político suele carecer de profundidad, suele reducirse a coyunturas, informaciones, tácticas. La urgencia y los intereses personales o partidistas són cánceres que corroen la política desde hace tiempo, quizás desde que ésta existe.

La filosofía aporta una radicalización de las preguntas humanas, incluidas las políticas, “radicalización” no en el sentido de “extremismo”, sino de “ir a la raíz” de las cosas. Algunos escritos de Ellacuría, como por ejemplo “Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria” (ECA. Estudios Centroamericanos 297-298 [1973], San Salvador, págs. 443-457), són modélicos. En ellos, el jesuita vasco analiza los múltiples aspectos antropológicos que hay detrás de temas aparentemente ideológicos. Por ejemplo, un reparto u otro de la tierra configura un tipo u otro de economía, de trabajo, de lugar de vivienda, de nivel adquisitivo, de mentalidad, incluso de concepción de la vida. No es lo mismo que un campesino viva en su región de siempre trabajando la tierra, poseyendo lo que trabaja, enraizado en una cultura rural, que no que viva en un suburbio de la capital subsistiendo a base de vender refresquitos que nadie necesita. De la reforma agraria surge un modelo de hombre salvadoreño. De su no realización surge otro modelo.

La teología tiene también mucho que aportar a la política si, desde la fe cristiana, creemos que Jesús de Nazaret presenta un modelo de ser hombre: serlo para los demás. De esta antropología brotan opciones que configuran determinados modelos políticos en determinadas etapas históricas. La teología no se identifica reductivamente con un modelo, sino que se constituye en aguijón humano de todos, en apoyo condicionado de algunos y en crítica de otros.

6. DESPERTÉMONOS

Si observamos la manera de enfocar los temas políticos, las realidades sociales, la vida universitaria y cultural, el progreso tecnológico, da la impresión de que vivimos dormidos, de que hace tiempo que perdimos el sentido de lo ético, de que comulgamos con ruedas de molino cada vez más grandes. Hemos matado al Dios de amor y hemos engendrado mil dioses insoportables. Somos más crédulos que nunca. Tenemos más liturgias que nunca. ¿No es hora de despertarnos y de mirar la realidad que nos rodea y la realidad de nuestros corazones?

La memoria de Ellacuría supone un cuestionamiento del mundo universitario, científico y cultural, alejado de los problemas de la gente y profundamente insolidario con las mayorías que siguen sufriendo injusticia en todo el planeta. La humanidad necesita intelectuales que quieran poner su inteligencia y cultura al servicio de un acompañamiento de los procesos de transformación estructural, que están agonizando por doquier.

La memoria de Ellacuría supone también un cuestionamiento de nuestro ser ciudadanos. Hemos reducido el ser ciudadano a un sujeto con derechos y que tiene que cumplir leyes, o hacer ver que las cumple, para qué vamos a engañarnos. Pero ser ciudadano es mucho más que eso. Es sentirse responsable de los demás ciudadanos de la misma polis y de la misma humanidad. Es

descubrirse a sí mismo como un ser que no existe si no es en relación a los demás, aun cuando no sea ellos.

La memoria de Ellacuría constituye un cuestionamiento de la reflexión filosófica, tantas veces superficial y tantas veces alejada de lo real. La filosofía, si no conlleva liberación del sujeto pensante y de su entorno, y si no radicaliza las preguntas humanas, no es filosofía. Es pasatiempo para burgueses cultos y sueldo para comodones.

La memoria de Ellacuría comporta un cuestionamiento del modo de ser cristianos y de la reflexión teológica. En un tiempo en el que ciertos sectores de la Iglesia Católica hacen marcha atrás en procesos históricos emprendidos por comunidades cristianas y en la apertura teológica, aunque lo hagan a veces con guante blanco, el estilo y pensamiento de Ellacuría recuerdan que la Iglesia no tiene ningún valor por sí misma, sino sólo en la medida en que, guiada por el Espíritu que habita en todo corazón humano, contribuye a realizar el Reino de Dios en la historia, ese Reino iniciado por Jesús de Nazaret, aquel hombre que fue ejecutado por razones históricas que conviene no olvidar. Como conviene no olvidar que Ellacuría y sus compareños fueron asesinados por haber dado a conocer reiteradamente la realidad estructural y coyuntural de El Salvador, por no haberse callado ante las injusticias que la alianza de la oligarquía y el ejército cometían con las mayorías débiles, con el apoyo incondicional del gobierno de los Estados Unidos. La Iglesia, sin el aguijón del Reino, se reduce a un grupo ideológico más entre otros, a una comunidad de intereses y a una fuente de ingresos. Es mucho más que eso. Pues hagamos que lo sea.

11. LA IGLESIA DEL FUTURO, QUE ESTÁ NACIENDO

Coordinador: José Sols

Si miramos el estado actual de la Iglesia Católica en todo el mundo, percibiremos en seguida una situación de gran diversidad. Nos resultaría difícil describir una especie de “retrato robot” del católico medio, ya sea varón, ya sea mujer. Esta dificultad no sólo es debida a las diversidades geográfica y cultural (por ejemplo, la distancia que hay entre un cristiano chadiano y otro alemán es enorme), sino a la situación misma de cada Iglesia local o nacional.

El objetivo de nuestro seminario fue la pregunta acerca de la Iglesia del futuro, pregunta formulada desde el presente, dialogando con momentos escogidos de nuestro pasado eclesial. Labor algo ardua, aunque interesante. Se trataba de mirar atentamente al presente con la intención de percibir en él signos que pueden indicar lo que la comunidad de cristianos será en el próximo siglo (no hablamos de milenio, aunque esté de moda hacerlo, porque es una unidad de tiempo que ahora nos desborda completamente). Pero como la Iglesia no ha nacido ayer, sino que ya tiene casi veinte siglos de historia, hemos vuelto a menudo la vista atrás para observar lo que cristianos y cristianas vivieron ya en situaciones de cierta similitud. No podemos construir el futuro sin aprender del pasado.

1. ¿IGLESIA JERÁRQUICA O CARISMÁTICA?

Por “Iglesia jerárquica” entendemos una Iglesia “organizada” con un sistema de funciones, de cargos, hasta de leyes. Por “Iglesia carismática” entendemos una Iglesia en la que los diferentes carismas o dones son respetados y alimentados, una Iglesia plural, estructurada unitariamente, donde la unidad no anula las diferencias, ni las diferencias atentan contra la unidad.

La pregunta que dio pie a la primera sesión del seminario (¿Iglesia jerárquica o carismática?) era pretendidamente ambigua. Parece que lo jerárquico sea incompatible con lo carismático, pero no tiene por qué serlo.

Se observa en la Iglesia de hoy una distancia enorme con respecto a las primeras comunidades cristianas del siglo I. Creemos que somos fieles a ellas, incluso decimos que fundamentamos en ellas muchas de las actuales leyes eclesiásticas, y, sin embargo, la distancia es enorme. Sin duda, las primeras comunidades no fueron el cielo, pero sí constituyeron lo que se espera de una comunidad cristiana: un grupo de personas que cree en la resurrección del Señor y que desea vivir prácticamente esta experiencia de fe y comunicarla a los demás, con la conciencia de que el Espíritu les ayuda en esta tarea. ¿Que hubo problemas? Sin duda. Pero eso formaba parte del camino. La distancia entre nosotros y aquellas comunidades reside en que hemos mantenido más el lenguaje que las vivencias. Usamos sus palabras, pero éstas ya no significan lo mismo. Hemos mantenido la organización, pero no el espíritu que la engendró.

Por ejemplo, “Iglesia” significaba “asamblea”. Hoy seguimos utilizabdo esta palabra, pero el espíritu asambleario es la excepción en eso que llamamos “Iglesia”: ¿quién nombra a los párrocos, a los obispos, a los cardenales (que son los que nombran a los papas)? No hay ninguna asamblea para ello. “Presbítero” significaba “anciano”, o sea, persona sabia, con experiencia. Hoy presbítero puede serlo muy bien un joven obsesionado por su identidad y por su poder. Una “Iglesia jerárquica” era entonces una “Iglesia carismática”, o sea, una Iglesia donde diferentes dones personales eran puestos al servicio de la comunidad, con diversidad de ministerios, de funciones. Hoy, en cambio, “jerarquía” significa “pirámide de funciones” en la que hay que estar bien con el de arriba, ignorar al de al lado e imponerse sobre el de abajo. Se sigue hablando de “servicio” (el servicio de los obispos, de los presbíteros, de las comisiones episcopales), pero

la realidad se parece más a la palabra “poder”. Es triste, pero es así.

Cuando las primeras comunidades sintieron la necesidad de organizarse de alguna manera, no se rompieron la cabeza imaginando una estructura, sino que se limitaron a copiar estructuras de su tiempo. Las iglesias locales tomaron elementos de las asambleas griegas y romanas, incluso en el lenguaje, y la gran Iglesia de unos siglos después copió la estructura imperial.

Sorprendentemente, hoy seguimos con estructuras iniciadas hace muchos siglos, pero no sabemos acoger su espíritu: adaptar las necesidades de la comunidad de cristianos a la realidad social de cada época y cultura. De ahí viene, por ejemplo, que hijos del pueblo que ingresan en los seminarios de muchos países, especialmente en América Latina y en África, llegan a presbíteros con un espíritu alejado de la sensibilidad de la gente, de su gente. El seminario no les ha acercado al corazón de su propio pueblo, sino que los ha exiliado cultural y psicológicamente. ¡Qué pena!

Parece que las palabras “Iglesia”, “presbítero”, “diócesis”, “parroquia”, ... que tanto han estructurado la vida de los cristianos, van quedando caducas. Va surgiendo poco a poco una colectividad indefinida que respira un mismo interés por lo humano y por lo divino. Unos son católicos, otros no. Unos van a misa, otros no. Todos comparten una inquietud por la mejora de las relaciones humanas en el mundo y todos sienten una cierta presencia de la divinidad en su vidas. Se sienten a gusto juntos. Sienten la necesidad de cooperar unos con otros, de acabar con fronteras estériles: “yo soy anglicano, tú romano”; “yo católico, tú ortodoxo”; “yo voy a misa, tú no”; “yo estoy en contra de la ordenación de casados, tú no”... Todo esto agoniza. Se empieza a respirar este otro espíritu en muchos continentes: “yo soy un hombre, y tú también”; “vivo la presencia de la divinidad, y tú también”; “no acabo de saber expresar lo que vivo, y tú tampoco”; “me gustaría aprender de ti, y a ti te gustaría aprender de mí”; “¡caminemos juntos!, aun respetando nuestras diferencias”.

Se trata de construir a partir de la unidad, y no a partir de la diferencia. Nos une el ser hombres (varones y mujeres), nos une el ser ciudadanos de una misma polis, o de un mismo país, o de un mismo mundo. Partimos de esta unidad e intentamos que cada uno aporte lo que ha recibido: sus dones, sus carismas, su personalidad, su cultura. Nada está excluido, todo puede ser útil. Muy distinto es partir de la diferencia: “como soy católico, queda excluido que yo prepare las celebraciones del domingo con un ortodoxo; como soy cristiano, queda excluido que organice vigiliyas de oración con no cristianos; como estoy casado, queda excluido que pueda celebrar la eucaristía; como soy mujer, queda excluido que pueda ser pastora de una diócesis...”. Hay demasiados “queda excluido” en la vida de la Iglesia hoy, y se respira un deseo de partir de la unidad de la condición humana.

Es obvio que la organización será siempre necesaria en cualquier grupo humano. Pero no es lo mismo la flexibilidad organizativa de las primeras comunidades cristianas, donde la diversidad de dones, de funciones y hasta de ministerios era respetada y alimentada, que la inflexibilidad a la que se ha llegado en muchos momentos de la historia de la Iglesia.

¿Iglesia jerárquica o carismática? Más bien una comunidad humana que admite la diversidad de cualidades personales y de lenguajes, que busca colectivamente la vivencia de Dios a través de la oración, del servicio, del deseo de mejorar el mundo, y en la que toda función está al servicio de los demás, y no es “poder sobre los demás”.

2. REPENSAR LOS MINISTERIOS

De nuevo, una ojeada a la vida de las primeras comunidades a través de textos del Nuevo Testamento permite observar críticamente ciertos aspectos del presente eclesial, y también intuir ciertas líneas de cambio para el futuro. En el judaísmo existían ministerios ligados al templo, a

la sinagoga, a la vida de fe de los judíos. Por su parte, los primeros cristianos se vieron en la necesidad de organizar algunos servicios de la comunidad, y no dudaron en establecer ministerios que ayudaran a la comunidad a vivir la novedad del mensaje de Jesús. Se observa en aquellas comunidades una gran libertad creativa. Primero es la lectura de la necesidad, y luego la respuesta servicial-ministerial a esa necesidad. No parten de la ley, sino de la necesidad humana. Esa es su única ley.

La Iglesia actual sólo acepta como ministerios el obispado, el presbiterado y el diaconado. Los llamados “ministerios menores” (acolitado, etc.) son una reliquia anecdótica del pasado que ya no significa nada. Sólo los varones pueden acceder a ellos. Sólo los célibes pueden acceder al obispado y al presbiterado. No obstante, en la Iglesia actual hay mil servicios más, realizados por varones y mujeres, por ancianos y jóvenes, por célibes, casados y separados. Pero ninguno de ellos es considerado “ministerio”, para ninguno de ellos se inclina el obispo a imponer su mano. ¿No estamos acaso en otra galaxia, a años luz de lo que vive el pueblo, los fieles de la calle? ¿Cómo es posible que no reciba misión eclesial una catequista, una visitadora de presos, un teólogo, un profesor de religión, una enfermera, una asistente social? ¿Es más importante en la vida de la Iglesia ser obispo, prebítero, diácono, que todo eso? Pues, sin querer ofender a nadie, parece que no.

Hay signos de que algo se mueve. Algunos obispos dan “carta de misión” a ciertos cristianos y cristianas de sus diócesis. Pero lo que queda por hacer es mucho más. Se ha producido una excesiva acumulación de responsabilidad en manos de los obispos y los presbíteros (no tanto de los diáconos), y eso está frenando enormemente la creatividad en la Iglesia. Cualquier técnico en organigramas lo detectaría sin dificultad. Con la razón (o excusa) de que los servicios de presbítero y de obispo son muy importantes, y lo son, se les ha dado demasiada responsabilidad, en detrimento de otras funciones que hoy son también importantes. Nadie quiere quitar papel a los ministerios citados, pero sí reconocer el papel de nuevos ministerios ya existentes de hecho, pero aún no reconocidos.

¿Por qué vivimos de leyes que caducan con el tiempo? ¿Por qué no confiamos más en el Espíritu? ¿No sería mejor organizar los ministerios en función de las necesidades de los cristianos y cristianas de hoy y, en general, de los hombres y mujeres de hoy? ¿Tan difícil es entender lo obvio? ¿Será acaso la Iglesia la única gran organización en la sociedad moderna que no sea estructuralmente capaz de asimilar algo tan simple, que, por lo demás, fue ya vivido por las primeras Iglesias?

A veces parece que sólo queramos recordar ciertas cosas de las primeras comunidades cristianas. Recordamos algunas y las convertimos en ley. Recordamos, por ejemplo, que Jesús sólo tuvo varones entre sus discípulos, y decimos que sólo los varones pueden ser presbíteros. No queremos recordar, en cambio, que tampoco hubo negros entre los discípulos y, sin embargo, nadie se opone hoy a la ordenación de varones de esa raza. Como tampoco recordamos que hubo diaconisas y profetisas (Rom 16,1-2; 1Cor 11,2-16; Col 4,15; Flm 1-2), que no pocos apóstoles estaban casados y se hacían acompañar de sus mujeres en los viajes (1Cor 9,5), o que una de las condiciones para ser obispo era ser fiel a su mujer y ser buen padre de familia (1Tim 3,2.4; Tit 1,6). ¿Por qué sí recordamos unas cosas y olvidamos otras? ¿No es eso manipulación de los textos bíblicos? ¿No sería mejor estudiar qué es lo que necesita la humanidad de hoy y darle pronta respuesta a la luz de los textos sagrados?

Quizás el problema resida en que tenemos un lenguaje propio del Nuevo Testamento, pero una religiosidad propia del Antiguo Testamento. Todo nuestro lenguaje es casi siempre neotestamentario (“obispo”, “presbítero”, “comunidad”, “iglesia”, “diácono”, “evangelio”...), pero nuestras actitudes son a menudo judías precristianas, sin que con ello queramos ofender ni a los judíos ni a los cristianos de hoy. Nuestras iglesias se parecen al templo judío, y nuestro

sagrario al Sancta Sanctorum, cuando, desde la fe cristiana, afirmamos que todo eso se acabó con Jesús, único mediador, único sacerdote. Las primeras comunidades se reunían y celebraban la eucaristía en casas privadas, en familias. Los obispos y presbíteros de hoy se parecen más a los fariseos (y que conste que no todos fueron “malos”, los había buenos como Nicodemo), a los escribas, a los sacerdotes, que a los primeros apóstoles. La Carta a los Hebreos (por ejemplo, en los capítulos 8 y 9) deja muy claro que, después de Jesucristo, ya no hace falta ningún otro sacerdote. Él es el único sacerdote. Sin embargo, a los presbíteros les seguimos llamando “sacerdotes” (¡qué infidelidad al Nuevo Testamento!) y seguimos ordenando presbíteros a jóvenes, a veces con poca experiencia de la vida, a pesar de que “presbítero” signifique “anciano”, y no ordenamos, en cambio, a adultos o ancianos casados, con mucha experiencia y con mucha sabiduría acumulada, por el hecho de que estén casados. Con ello, el pueblo fiel puede escuchar a jóvenes sin experiencia y quizás se queda sin escuchar a algunos mayores con mucha experiencia. Aquí hay algo que falla.

Hay abundantes signos en la Iglesia actual de que algo se mueve. Proliferan los servicios sociales, catequéticos, culturales. Las clases nocturnas de teología se llenan de laicos y laicas y de religiosas. Es toda una Iglesia que se mueve, aunque no ve su acción respaldada por la legislación eclesial. Las manos de los obispos no llegan a las cabezas de la mayoría de cristianos y cristianas de hoy. Pero llegarán. Seguro. Porque el Espíritu ya les ha precedido. Como tiene que ser.

3. SUPERAR LA LITURGIA PARA NACER A LA CELEBRACIÓN

La liturgia cristiana, y la católica en particular, constituye uno de los aspectos de la vida de los cristianos donde se constata más visiblemente el anquilosamiento y donde se percibe más la demanda de un cambio. Parece que no se trata sólo de un problema de “peluquería” (peinar de otro modo el cabello de siempre), sino de “agricultura”: volver a plantar.

Las celebraciones son aburridas, fúnebres, cargadas de ideas, de palabras, rígidas en su esquema, pobres en símbolos, con un lenguaje sólo propio de iglesias, pero no de la calle, ni de la vida familiar, con un excesivo papel del presbítero y una pasividad insoportable de los fieles. Los cristianos no sienten que aquello sea una “celebración”, no sonríen ni una sola vez en toda la liturgia, ni ríen, ni bailan, mientras que en las fiestas familiares, sociales, en el deporte, la alegría y la espontaneidad están por doquier. Los cristianos se ven sometidos a un doble lenguaje: por un lado, el lenguaje de la calle, de la familia, del trabajo, de la vida; por otro, el lenguaje de la iglesia. Al pasar el gran portal de la parroquia, se produce un brusco cambio de lenguaje. ¿Por qué?

Las liturgias se rigen por el criterio de la obligatoriedad. Es obligatorio ir a misa cada domingo, es obligatorio confesarse al menos una vez al año, ... Cuanto más se insiste en las obligaciones, menos se cumplen. Parece que hay que cambiar de “chip”. Quizás el acento deba estar en las ideas de “invitación” y de “celebración”, más que en las ideas de “obligatoriedad” y de “seriedad”, que tanto rigen el presente.

Habría que repensar toda la vida celebrativa de la Iglesia. No se trata de echar por el suelo el patrimonio rico que tiene la Iglesia. Se trata sólo de no aplicarlo siempre sistemáticamente, sino de dejarlo para ciertas ocasiones solemnes. Partamos de la vida, de nuestros ritmos de trabajo y de descanso, de los grupos humanos en que nos movemos, de nuestro lenguaje, de nuestros problemas, de nuestras alegrías. Situémonos allí, y desde allí veamos cómo podemos leer la Biblia (liturgia de la Palabra) y cómo podemos partir el Pan (liturgia de la Eucaristía). Sobran palabras pre-escritas. Faltan símbolos. Faltan imágenes. Faltan palabras que broten del corazón después de la escucha de la Palabra. Faltan gestos, falta música de hoy, faltan silencios. No

celebrems desde el misal. Hagámoslo desde el Espíritu.

Hace falta una celebración que incorpore los siguientes elementos: se celebra la resurrección del Señor; se celebra la presencia de su Espíritu en nosotros, que nos hace exclamar: “Abba, Padre”; se escucha la Palabra; se da pie a la participación de todos o de algunos de los presentes; se desclericaliza la celebración (el presbítero preside, pero no tiene por qué hacerlo todo); se parte el Pan (si es una eucaristía); se incorpora lo que vivimos personal y socialmente; el mundo entra en la celebración; se presentan signos y se hacen gestos que ayudan a ponernos en contacto unos con otros, todos con Dios, y todos con nuestro mundo; salimos con la invitación de ver a Dios en todas las cosas, y a todas en Él.

Obviamente, hay diferentes niveles de celebración. En la eucaristía de cada día que ofrece una parroquia o una iglesia hay menos margen para la creatividad, por el hecho de ser celebrada cada día. Pero se trata de enfocar las cosas de otro modo: no partamos de la misa de cada día, ni de la misa de cada domingo, partamos de la misa de este grupo, de esta comunidad, de este grupo de familias. No olvidemos que las primeras eucaristías fueron celebradas en casas particulares.

Hay dos modelos de eucaristía que se van configurando: la de periodicidad semanal, que necesita imaginación, participación, símbolos, lenguaje de la calle. Y la de periodicidad bimensual o trimestral: una gran eucaristía, muy preparada, sin corsés de horario, muy participada, en la que haya espacio tanto para niños como para adultos. Dicho de otra manera: más vale que 20 laicos y cuatro presbíteros preparen muy bien una sola eucaristía, aunque sea menos a menudo, que no que ellos mismos, separados en cuatro grupos, preparen cuatro misas, idénticamente aburridas.

La eucaristía no es la única liturgia posible. Conviene que grupos de cristianos se reúnan libremente a orar, a leer juntos la Palabra, acabando quizás con una cena de fraternidad, con risas, alegría y cantos. Si la celebración cristiana no es gozosa, no es celebración ni es cristiana.

4. LA IGLESIA COMO COMUNIDAD DE SOLIDARIDAD. EL POBRE, VICARIO DE CRISTO

En un mundo en el que hay pobres, la Iglesia no es Iglesia del Señor si en ella no tienen un lugar los pobres. Santos y santas nos han ido recordando esto. Durante demasiado tiempo la Iglesia se ha acostumbrado a situarse en la clase media, cuando no en la clase alta. Es cierto que siempre ha habido un interés por el bienestar de los pobres, y, en algunos casos, la Iglesia ha tenido un comportamiento ejemplar, profético. Pero, estructuralmente, los pobres siguen fuera.

El esquema típico viene a ser el siguiente: “Nosotros no somos pobres. Los pobres están fuera. Vemos que necesitan nuestra ayuda. Se la aportamos sin que ello nos haga sufrir y sin que ello cambie nuestro modo de vida. Es la nuestra una ayuda que les deja a ellos donde estaban y a nosotros donde estábamos”. La teología latinoamericana de la liberación y la teología política europea introdujeron variantes a este esquema típico. Una y otra mostraron que no bastaba con dar pan al hambriento, sino que había que analizar qué estructura social y económica producía hambrientos. Ambas mostraron que el ser cristiano en un mundo de injusticia pasa por denunciar la injusticia y por construir la justicia.

Hoy hay síntomas de búsqueda de un nuevo esquema, distinto al que hemos sintetizado más arriba: “El pobre nos necesita como nosotros le necesitamos a él. Él, sin nosotros, vive mal; y nosotros, sin él, también, nos demos cuenta de ello o no. Nuestro ser Iglesia y nuestro ser cristianos estarán siempre mutilados mientras los pobres no sientan la Iglesia como su casa, como su comunidad, como su lugar, del mismo modo que los pobres y enfermos que se encontraron con Jesús se sintieron amados, respetados, curados, por él.”

A los cristianos nos gusta mucho hablar de los demás llamándoles “hermanos, hermanas”, sobre todo en las iglesias. ¡Cuántas veces lo decimos en las eucaristías y en las oraciones! Pero eso puede ser un fariseísmo cruel si no va acompañado de una práctica bien precisa: aquella forma de vida que permita que los pobres me acaben llamando “hermano”, antes de que yo les haya impuesto mi supuesta fraternidad. Cada día decimos “Padre nuestro”, pero no sentimos que Dios sea Padre “nuestro”. Sentimos que es Padre “mío”. Como mucho, Padre “de algunos”.

El texto de Mateo 25,31-46 (“Cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo”) constituye, junto con las Bienaventuranzas, la Carta Magna de la relación de los cristianos con los pobres. A Cristo se le encuentra en el más pequeño de la sociedad. Es obvio que Jesús no está hablando sólo de “pobres económicos”, sino de toda persona que se siente socialmente disminuida, marginada: presos, enfermos, pobres, inmigrantes, refugiados... La relación con Él pasa a través de la relación con el pequeño de nuestra colectividad humana, nos demos cuenta o no. La salvación que nos ofrece Jesús pasa también a través de esta relación: Jesús nos la ofrece a través de los pequeños de la sociedad. Los pobres son vicarios de Cristo.

No obstante, Mateo 25 no supone que debamos relacionarnos con los pobres porque hacerlo con ellos sea hacerlo con Cristo. El pobre, por ser persona, tiene un valor en sí mismo. Tiene un nombre propio. Debemos llamarlo por su nombre y apreciarlo en su particularidad, y no porque sea rostro de Cristo.

Después de décadas en que esta problemática ha estado muy presente en la Iglesia, parece que el esquema futuro será este: “Todos los hombres son invitados a participar en la vida de nuestra comunidad cristiana: ricos y pobres, blancos y negros, extranjeros y nativos, mujeres y hombres, ancianos, adultos y niños. Todos son invitados a reorientar su vida a la luz del evangelio, cosa que puede comportar cambios importantes. Los socialmente más pequeños deben sentirse en la comunidad cristiana como en su casa. Son los preferidos de Dios. Con ellos la comunidad irá pensando qué cosas deben cambiar estructuralmente en la sociedad. A través de ellos llega la salvación a la comunidad. Por otro lado, a través de los socialmente integrados les llega a los marginados una vida digna que antes se les había negado. En la comunidad ya no hay unos ni hay otros, ya no hay ellos ni nosotros. Sólo hay hermanos”.

5. LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL

La vida cristiana nace de una experiencia espiritual. Obviamente, esta experiencia no se da siempre pura, en toda persona, pues cada uno es cristiano, en buena medida, porque se le transmitió esa fe desde pequeño. La Iglesia, al organizarse como gran comunidad, como grupo social, necesita establecer normas, leyes, y también necesita delimitar el contenido de su fe. El peligro de estas delimitaciones consiste en excederse y en querer controlar la experiencia espiritual. Pero el Espíritu Santo no es controlable. En momentos importantes de la historia de la Iglesia, por ejemplo, en momentos de grandes cambios, como en el siglo XVI, han surgido hombres y mujeres con una profunda experiencia espiritual, que han acabado siendo los que han marcado el camino para la Iglesia futura.

En esta segunda mitad del siglo XX, concretamente en los últimos veinte años, se ha vivido en la Iglesia una renovación en lo espiritual. Se han superado formas anticuadas de piedad que pretendían constreñir la acción del Espíritu a rituales y fórmulas preestablecidas. Parece que el Espíritu ha soplado y que brota la libertad y la creatividad. Los frutos se van viendo en muchos terrenos: maneras renovadas de hacer retiros de oración y de revisión de la propia vida, compromisos sociales serios, lenguaje nuevo, apertura a otras comunidades cristianas y a otras

confesiones religiosas, etc.

En el siglo XXI, los cristianos dejarán de ser mayoría en muchos países. No habrá una fuerza social que los arrastre. Convendrá profundizar en la experiencia espiritual, pues, socialmente, ser cristiano significará ir contra corriente.

“Experiencia espiritual” no significa “escapismo espiritualista”. No todo lo que suene a “espíritu” será necesariamente algo propio del Espíritu del Señor. Por ello, habrá que ir alimentando los criterios de discernimiento para percibir la presencia del verdadero Espíritu de Dios en la vida de cristianos y de no cristianos. Los evangelios y otros escritos neotestamentarios, así como cierto patrimonio espiritual de nuestra historia, dan buenos criterios de discernimiento.

6. UNIVERSALIDAD DEL EVANGELIO Y PLURALIDAD DE RELIGIONES

Hemos vinculado excesivamente la experiencia de la divinidad con la pertenencia a una organización. Error. Esto ha llevado a divisiones estériles y a enfrentamientos insoportables. Vivimos un tiempo en el que las diferentes religiones se ven impelidas a convivir en el mismo territorio. La pluralidad de religiones no es un fenómeno nuevo, sin duda, pero los crecientes movimientos de población, la globalización del planeta y una cierta aceptación de la diversidad confesional, son elementos que llevan a la necesaria con-vivencia: vivir junto a personas y a grupos que no creen como yo. El contacto con otras confesiones religiosas está produciendo en muchos cristianos el descubrimiento de que el Espíritu Santo está presente en más de una tradición religiosa y está por encima de nuestras divisiones estériles. Estos cristianos sienten que la experiencia espiritual, a la que hemos aludido en el apartado anterior, les une a otros grupos confesionales, mientras que los desarrollos doctrinales les separa de ellos. ¿Por qué haber acentuado tanto la importancia de la verdad dogmática en detrimento de la autenticidad de la experiencia espiritual? La experiencia une. Los credos –todos ellos limitados por su lenguaje microcultural– desunen. Lo propio del Espíritu es unir, comunicar (Pentecostés).

El cristiano del futuro convivirá cada vez más con grupos que creen de otro modo. Esta convivencia no deberá hacerle renunciar a su fe, sino ahondar en ella, en el Dios que esa fe profesa, para descubrir que ese Dios está actuando también en otras tradiciones religiosas y culturales. Dios es grande, mucho más grande que nuestros credos y dogmas. Dios es Padre de todos, no sólo de los miembros de una Iglesia. Dios habla en el corazón de todos, no sólo en las encíclicas de una jerarquía. Conviene que redescubramos que “evangelio” significa “buena noticia” y que “católico” significa “universal”. Lo sabemos, pero no lo vivimos. Pues vivamos lo gozoso y lo universal del mensaje de Jesús.

7. UNA IGLESIA DE LAICOS, UNA IGLESIA SIN MUJERES MARGINADAS

Mil razones de índole distinta han hecho que durante siglos los obispos y presbíteros fueran acumulando funciones y poder en detrimento de los laicos. Se acentuó la importancia del obispo. Se hizo lo propio con el presbítero. Pero se olvidaron de que el pueblo de Dios es aún más importante, pues los ministerios están al servicio del pueblo y sólo tienen sentido desde él. Como decíamos en el primer apartado, el pueblo no es consultado en la ordenación de presbíteros, ni en la designación de obispos, ni en la elección del Papa. El pueblo nunca es consultado, ni siquiera para temas que le son tan íntimos y personales como la sexualidad o el control de natalidad. El pueblo se ha convertido en receptor pasivo de mensajes. Absurdo. Soplan vientos nuevos en la Iglesia. Con dificultad a veces, sí, pero soplan. Se va redescubriendo que la Iglesia es una gran comunidad en la que todos tienen algo que aportar,

que es una asamblea, y no una dictadura (con perdón), que es un cuerpo con muchos miembros diversos, y no una cabeza enorme con un cuerpo atrofiado. Se va redescubriendo que la Iglesia es una comunidad de adultos, que pueden pensar por sí mismos, y no de críos a los que haya que darles todo en papilla. Se va descubriendo que los obispos y presbíteros son flagrante minoría, y que los laicos y laicas son aplastante mayoría. Pensemos, por ejemplo, en una parroquia con miles de fieles: ¿ha de seguir gobernada por el único presbítero que hay en ella? ¿Debe estar la comunidad sometida a los cambios de carácter y de ideología de los párrocos que se suceden cada seis años? La respuesta es obvia: no.

La Iglesia del siglo XXI será una Iglesia de laicos. Sólo un ciego puede negar esto. Que sea de laicos no significa que obispos, presbíteros y diáconos pierdan papel. Simplemente se les da el que les corresponde: ayudar a que el pueblo de Dios camine en la fe y en la misión; ayudar a que celebre su fe con alegría y esperanza; ayudar a que sea un pueblo solidario. Pero es el pueblo el que camina, el que celebra, el que espera, el que se solidariza, y no sólo sus gobernantes.

Por su parte, la mujer ha empezado a cambiar el estilo de su presencia en la Iglesia durante este siglo XX. Lo ha hecho en la sociedad y lo está haciendo en la Iglesia. La sociedad judía y romana en la que se gestaron las primeras comunidades cristianas daba poco papel público a las mujeres. Ello no fue obstáculo para que Jesús se rodeara de ellas, para que fueran las únicas personas que le fueron fieles hasta en la cruz, para que fueran los primeros testigos de la resurrección, para que fueran diaconisas, profetisas, apóstoles (no del grupo de los doce, pero sí del grupo amplio de apóstoles, como es el caso de Junias [Rom 16,7] y, en general, como es todo el espíritu que respira Rom 16,1-16), o para que convocaran eucaristías en sus casas. En definitiva, tuvieron mucho más papel de lo que luego se ha querido reconocer.

Hace unas décadas parecía imposible que hubiera mujeres en la policía, en los gobiernos de países, en la docencia universitaria, en la judicatura. Hoy están en todos esos sitios con normalidad. Cada vez resulta más anacrónica la prohibición de la Iglesia Católica de dar acceso a las mujeres a responsabilidades ministeriales. La razón histórica (“nunca ha habido ministros mujeres”) tiene poco fundamento (hubo diaconisas), la razón mimética tiene escaso peso (“el Señor no llamó a mujeres entre sus discípulos”: tampoco llamó a negros). La razón del servicio y de la necesidad, que tanto guió a las primeras comunidades cristianas, se va imponiendo: hacen falta más presbíteros, ¿por qué no ordenar mujeres? La razón de adaptación histórica también se va imponiendo: así como las primeras comunidades se configuraron con modelos organizativos de su tiempo, así hoy la Iglesia se debe configurar con modelos actuales. Y hoy la mujer está en todas partes.

Conviene evitar dos peligros. El primer peligro consiste en reducir el tema de la mujer a su posible acceso al ministerio eclesial. Por muy importante y discutible que sea el tema del posible ministerio femenino, el tema del papel de la mujer en la Iglesia es enormemente más amplio y más rico. El segundo peligro consiste en abordar el tema del ministerio femenino con categorías de “poder”, de “toma de la Bastilla”. Hay feministas que hablan así. Cuanto más lo hacen, más dañan su causa. Las categorías que deben predominar son las de “servicio”: hacen falta presbíteros y diáconos en la Iglesia; hay muchas mujeres bien preparadas que podrían atender esa necesidad.

Es cierto que el Papa Juan Pablo II pareció dejar definitivamente zanjado el tema del presbiterado de las mujeres, pero también es cierto que no zanjó en absoluto el tema del diaconado femenino: y si se llegara a admitir el diaconado femenino, que ya ha existido, qué razón habría para impedir definitivamente el presbiterado femenino? (la experiencia de nuestra hermana, la Iglesia anglicana, cada vez parece más un anuncio de los que nos espera). Y es igualmente cierto que muchas cosas que Papas del pasado dejaron como definitivamente prohibidas, hoy son regla normal en la Iglesia. Nadie puede parar la historia. Nadie puede

detener el Espíritu.

12. OTRAS ACTIVIDADES ACADÉMICAS

Resumen: Joaquim Menacho

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: seminarios y otros actos públicos, y publicaciones.

1. SEMINARIOS Y OTROS ACTOS PÚBLICOS

Los seminarios se dirigen a grupos reducidos de universitarios, postgraduados y profesionales, 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 1998-1999, han tenido lugar 23 seminarios, con un total de 482 participantes. También se han ofrecido 6 cursos, que contaron con un total de 275 alumnos. Por primera vez, buena parte de los cursos y seminarios ofrecidos han sido reconocidos por la UB y la UAB como créditos de libre elección en sus Facultades. En total, han sido 122 los estudiantes universitarios matriculados en alguna de nuestras actividades.

En cuanto a la temática abordada en estas actividades, podríamos decir que se mueve entre cuatro polos: un polo “teológico”, de reflexión sobre la fe y praxis cristiana; un polo “social”, que aborda los problemas de la injusticia de nuestro mundo; y un polo “cultural”, que trata de cuestiones éticas, políticas o filosóficas implicadas en la problemática fe-justicia; finalmente, el polo de la “espiritualidad”, ofrece un acceso a la experiencia personal de Dios que se da en todos los anteriores ámbitos.

1.1. Polo teológico

Dos seminarios recogen la tan actual temática intraeclesial: La iglesia que Jesús quería – las iglesias que los apóstoles nos dejaron, a cargo de Xavier Alegre; y La iglesia del futuro, que ya nace, coordinado por Josep Sols, y que contó con las ponencias de Xavier Alegre, José I. González Faus, Evangelista Vilanova, Ferran Manresa, y Roser Bofill.

Y el curso introductorio Teología elemental para universitarios, impartido por Xavier Rodríguez.

Dos seminarios de tipo teológico se introducen ya en la temática social: Los profetas de Israel leídos desde el sur, a cargo de Rafael de Sivatte; y la interesante lectura del tercer evangelio, El evangelio de Lucas, escuela de justicia y misericordia, a cargo de Francesc Riera.

1.2. Polo social

Los problemas de ámbito más general se trataron en el curso A las puertas de Europa. Europa, ¿excluyente o integradora?, que contó con las ponencias de Nazario González, Julia López, Joan Travé (coord.), Ángel Castiñeira y J.I. González Faus. También el tema del desempleo volvió a estar presente con el seminario Situación del “trabajo” en el mundo actual, a cargo del profesor Eduardo Rojo; y también Lectura acompañada del libro de Jeremy Rifkin “El fin del trabajo”, por Antoni Comín. Y una mirada de fondo a los problemas socio-económicos globales en “El desorden neoliberal”, seminario dirigido por Benjamí Bastida.

En colaboración con el Colegio Mayor Universitario Lestonnac, se tuvo el curso Ecologismos: las ideologías de los partidos verdes, dirigido por Jordi Cuadros y Joaquín Menacho.

Otros seminarios abordaron temáticas de marginación social: en colaboración con el Servei de Pastoral Penitenciària, y dirigido por Edison Fañanás, se impartió el seminario Delincuencia,

prisión, reinserción. Bajo la dirección de Joaquín García Roca La exclusión social y el poder de la ternura, abordó el tema de la marginación desde una nueva perspectiva.

1.3. Polo cultural

El Islam, para un diálogo indispensable, con Luis Sols y Jaume Flaquer.

Cine, crecimiento personal y socialización, a cargo de Josep Mària.

Ética de mínimos, ética civil, ética cristiana, de Joan Carrera.

Repensar la democracia (un modelo de democracia para el s. XXI), con M. Dolors Oller.

Ignacio Ellacuría: su vida y su pensamiento político, filosófico y teológico, a cargo de Josep Sols.

1.4. Polo de espiritualidad

La Escola Ignasiana d'Espiritualitat (EIDES) ofreció las siguientes actividades, que componen el polo de la “espiritualidad”:

Los cursos, que cubren una exposición sistemática de la espiritualidad cristiana, desde una perspectiva ignaciana: Fundamentos de una vida espiritual y Una ascesis para la vida de hoy, a cargo de Josep Rambla, y Espiritualidad ecuménica, dirigido por Joan Botam.

Otra serie de títulos se adentran en lo mejor de la tradición espiritual cristiana: El llenguatge dels místics, a cargo de Josep Vives; La experiencia de Dios en la noche oscura: lectura de “la noche oscura del alma” de S. Juan de la Cruz, por Josep Giménez; Les icones de l'església d'orient, por Gabriel Villanova.

Una serie de seminarios y talleres recogen diversos aspectos de la experiencia de Dios, desde ópticas variadas. Desde la psicología, Eduard Fonts abordó los Malentendidos en la vida espiritual. A su vez, David Guindulain exploró caminos alternativos con su taller Nuevos lenguajes para orar. Romà Fortuny, con Los excluidos reclaman espiritualidad?, puso en contacto el mundo de la marginación y la espiritualidad. Adolfo Chércoles impartió también un curso breve bajo el título Ejercicios espirituales en barrios. Se tuvo también la tercera parte del curso Itinerario hacia una vida en Dios, comenzado durante el curso anterior, por Javier Melloni. Finalmente, EIDES ofreció el Seminario intensivo de Ejercicios, a cargo de Josep Rambla. En colaboración con Justícia i Pau de Barcelona, el CE Cristianisme i Justícia ha presentado un ciclo de conferencias mensuales, bajo el título de Els dilluns dels drets humans.

1. La clonación, aspectos éticos y científicos (Josep Egozcue)
2. Acciones municipales ante el cuarto y tercer mundo (José A. Cuerda)
3. Banca ética e inversiones solidarias (Arcadi Oliveres)
4. La crisis del trabajo (Alberto Recio)
5. El proceso de paz en el País Vasco (Jonan Fernández)
6. La eutanasia (Gaspar Mora)
7. La rebelión de los hombres y las mujeres (Margarita Rivièrè)
8. ¿Qué queda de los Països Catalans? (Joan F. Mira)
9. Ética de la información (Llorenç Gomis)

2. PUBLICACIONES

Durante el curso 1998-99 se han seguido publicando los siguientes Cuadernos de la colección *Cristianisme i Justícia*:

- n. 85. L. DE SEBASTIÁN, La pobreza en EE.UU.
 - n. 86. J. SOLS, El legado de Ignacio Ellacuría.
 - n. 87. J. VITORIA, Un orden económico justo.
 - n. 88. J.M. CASTILLO, Escuchar lo que dicen los pobres a la Iglesia.
 - n. 89. J. MENACHO, El reto de la tierra: ecología y justicia en el s. XXI.
 - n. 90. C. TAIBO, S. GHEZALI, J.I. GONZÁLEZ FAUS, Las tinieblas de la guerra: Argelia y Kosovo.
 - n. 91. C.IJ. El tercer milenio, reto para la Iglesia
- Se ha hecho una tirada de 46.000 ejemplares de estos cuadernos, en castellano y catalán. Además, durante este curso se ha iniciado la versión inglesa de los cuadernos CJ, con los siguientes títulos:
- J. VIVES, "God", on the threshold of the 21st century
 - L. SOLS, Islam, a necessary dialogue
 - J. SOLS, The legacy of Ignacio Ellacuría, ten years after martyrdom
 - J. VITORIA, A just economic order
 - J.M. CASTILLO, What the poor say to the church
 - J. MENACHO, Earth's challenge. Ecology and justice in the XXI century
 - C. TAIBO, S. GHEZALI, J.I. GONZÁLEZ FAUS, The shadows of war. Algeria and Kosovo

EIDES ha añadido estos títulos a la colección de cuadernos "Ayudar":

- n. 24. J.B. LIBÂNIO, Discernimiento y mediaciones socio-políticas.
- n. 25. J. ROIG, La soledad.
- n. 26. P. BORRÀS, Dificultades para orar.
- n. 27. P. PARÍS, Reflexionemos para educar mejor.

También se ha publicado el libro:

F. FERNÁNDEZ BUEY, X. ALEGRE, M. VÁZQUEZ MONTALBÁN, L. DE SEBASTIÁN, A. COMÍN, I. DE SENILLOSA, J.I. GONZÁLEZ FAUS, Globalización... o conquista?, Sal Terrae, Santander 1998 (Edición catalana editada por Claret).

© *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