

# FORO

“IGNACIO ELLACURÍA”  
SOLIDARIDAD Y CRISTIANISMO

---

# INFORME

# 6

Edita FORO “IGNACIO ELLACURÍA” • Noviembre 2003  
C/. Navegante Macías del Poyo, 3 — Bjj · 30007 MURCIA  
Tel./Fax: 968242958 — E.Mail: foro.i.ellacuria@forodigital.es  
<http://web.forodigital.es/usuarios/foro.i.ellacuria>  
Impreso por: Imprenta Marpe • ISSN 1139-4935  
Depósito Legal: MU-1771-1998

# INDICE

---

<i>Presentación</i> .....	5
---------------------------	---

## I. CONFERENCIAS

Juan Antonio Estrada: De la muerte de Dios al retorno de la religión .....	10
Enrique Martín Criado, Concepción Fernández Villanueva, Joaquín García Roca, Carmen Costa González: Ciclo de Conferencias: Jóvenes y Sociedad ( <i>Ramón Gil y Rosario Olmos Serrano</i> ) .....	27

## II. CURSOS Y SEMINARIOS

Hombres y mujeres en el cine: cuestiones de género ( <i>Consuelo Paterna y Juan Carlos García Domene</i> ) .....	38
Biblia y crítica social II ( <i>José Cervantes Cabarrón</i> ) .....	42
Filosofía para no filósofos: introducción a las tareas y funciones de la filosofía en la actualidad ( <i>Norberto Smilg</i> ) .....	46
Políticas de inmigración. Propuestas ( <i>Federico Montalbán</i> ) .....	49

## III. SEMINARIO INTERNO

¿Hacia dónde va la religión? ( <i>José Cervantes</i> ) .....	54
--	----

## IV. OTRAS ACTIVIDADES

Campaña "0,7 Reclámalo" ( <i>José Villegas</i> ) .....	114
Comisión Código de Conducta - Coordinadora ONGD Murcia ( <i>Emilio Martínez Navarro</i> ) .....	121

## V. PUBLICACIONES 2003

# PRESENTACIÓN

---

Queridos amigos y amigas

del FORO “IGNACIO ELLACURÍA”: SOLIDARIDAD Y CRISTIANISMO

Nuevamente ponemos a vuestra disposición el *Informe* con las actividades realizadas durante el curso pasado.<sup>1</sup> A lo largo de ese tiempo hemos abordado diferentes cuestiones en ciclos de conferencias, cursos y seminarios, en diversas actividades y en publicaciones. Este *Informe* pretende servir a tres finalidades. Por un lado, es necesario conservar lo reflexionado y debatido para que no se disuelva y se olvide empujado por el devenir acelerado de asuntos y acontecimientos que devora cuanto sucede y se trata. Por otro lado, se trata de seguir alimentado la reflexión y la discusión sobre esas cuestiones entre quienes habéis participado en dichas actividades o sentís preocupaciones similares a quienes las hemos organizado. Por último, queremos difundir y dar a conocer nuestro trabajo entre quienes acompañan desde la distancia el periplo del Foro I. Ellacuría.

La conferencia de apertura del curso estuvo a cargo del Prof. de la Universidad de Granada Juan Antonio Estrada. Como podréis comprobar más abajo, el Seminario Interno abordó durante el curso el tema *¿Hacia dónde va la religión?* En la primera sesión discutimos con su autor el libro titulado *Razones y sinrazones de la creencia religiosa* (Madrid, Trotta, 2001). A él le pedimos que abordara en la mencionada conferencia el tema *De la muerte de Dios al retorno de la religión*. En este *Informe* recogemos el texto que despliega ese contenido y que puede ayudar a clarificar una situación que presenta rasgos a veces contra-

<sup>1</sup>Agradecemos a la FUNDACIÓN CAJAMURCIA la colaboración en la edición de este *Informe*.

dictorios. La tesis de la secularización ya no sirve para describir con exactitud lo que está ocurriendo con la religión en el presente, aunque tampoco sea deseable sin más. Por otro lado, se habla de un retorno o resurgir de lo religioso, que quizás no sea tan relevante como se dice y, en todo caso, resulta muy contradictorio. La conferencia de Juan Antonio Estrada sirvió para arrojar luz sobre el tema y creemos que ayudará ahora a los lectores a seguir profundizando.

Otra realidad que presenta rasgos contradictorios y ante la cual los clichés dominantes resultan claramente insuficientes es la de los jóvenes y su relación con la sociedad. Los jóvenes son exaltados como modelo y referente indiscutible y, al mismo tiempo, asociados a todo tipo de problemas y estigmatizados. Los discursos hegemónicos encubren más que revelan la realidad juvenil. En el Foro I. Ellacuría pensamos que es necesario analizar dichos discursos y efectuar una crítica rigurosa de los mismos, así como analizar las estructuras que someten y dificultan el desarrollo de los proyectos vitales de los jóvenes. Para ello organizamos un ciclo de conferencias bajo el título *Jóvenes y Sociedad* y cuya primera parte se desarrolló durante el curso pasado. Intervinieron Enrique Martín Criado, Prof. de Sociología de la Universidad de Sevilla, con el tema *El paro como apuesta política*, Concepción Fernández Villanueva, Prof<sup>a</sup>. de Psicología Social de la Universidad Complutense de Madrid, con el tema *Los jóvenes y la violencia*, Carmen Costa González, Antropóloga, con el tema *Jóvenes y antiglobalización* y Joaquín García Roca, Prof. de Trabajo Social de la Universidad de Valencia, con el tema *Jóvenes, universidad y compromiso social*. Ramón Gil y Rosario Olmos nos ofrecen un resumen de los contenidos de las conferencias.

Así mismo tuvo lugar una serie de cursos y seminarios coordinados por miembros del Foro y colaboradores y dirigidos a quienes desean profundizar por medio de la reflexión pausada y el debate abierto en temas candentes y urgentes de la sociedad y la cultura de hoy. *“Hombre y mujeres en el cine: cuestiones de género, Biblia y crítica social II, Filosofía para no filósofos: introducción a las tareas y funciones de la filosofía en la actualidad y Políticas de inmigración: propuestas* son los títulos de dichos cursos y seminarios, que nos presentan en este informe quienes los coordinaron.

*¿Hacia dónde va la religión?* Esta pregunta resulta imprescindible hoy para entender los cambios culturales que se están produciendo en las sociedades occidentales. Los diagnósticos que pronosticaban la desaparición progresiva de la religión no se han visto cumplidos. El renacer de las identidades étnico-religiosas, el crecimiento de los fundamentalismos, la persistencia —cuando no el resurgir— de la religiosidad popular, la aparición de formas difusas o desinstitucionalizadas de religión, incluso de formas de “religiosidad profana”, etc. han hecho más

complejo el panorama religioso y más difícil el diagnóstico de lo que está sucediendo. En el Seminario Interno quisimos abordar todas estas cuestiones. El trabajo realizado lo resume José Cervantes.

Aunque el Foro I. Ellacuría no tiene entre sus fines la intervención social y política directa, apoya y participa con aportaciones propias en diversas plataformas e iniciativas sociales y comunitarias. Acercamos en estas páginas dos de ellas: la Campaña "0,7 Reclámalo" y la Comisión Código de Conducta de la Coordinadora de ONGD de Murcia. La primera la presenta José Villegas que es miembro de IntermónOxfam e Ingenieros Sin Fronteras y uno de los coordinadores de la Campaña en Murcia. La segunda lo hace Emilio Martínez Navarro, miembro del Foro I. Ellacuría y de la citada Comisión.

Esperamos que este *Informe* permita seguir profundizando y debatiendo a quienes participáis en nuestras actividades o quienes que las seguís con interés. Nuestra intención es contribuir a la difusión de un pensamiento alternativo. Con escasos y modestos recursos creemos que es posible abrir huecos en la costra de una cultura que proclama a los cuatro vientos la no existencia de alternativas, para así cimentar y asegurar de espaldas a los que reclaman una justicia universal el (des)orden existente. Desde hace años venimos trabajando en la convicción de que es posible un mundo más justo y más humano, más solidario y equitativo. Sabemos que no estamos solos en esta convicción. Entre todos seguiremos trabajando con lucidez, paciencia y constancia para que se haga realidad.

*José A. Zamora - Coordinador*

I  
CONFERENCIAS

## DE LA MUERTE DE DIOS AL RETORNO DE LA RELIGIÓN

*Juan Antonio Estrada*

*Prof. Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada*

---

Los mejores observadores del fenómeno religioso no son siempre los creyentes. La conciencia de pertenencia a una religión a veces, se convierte en una dificultad para una evaluación crítica, fundamentada y ponderada de lo que está ocurriendo. Es fácil confundir los deseos e intereses propios, individuales y colectivos con los acontecimientos históricos, sobre todo cuando, como ocurre en el caso de la religión, los hechos que se analizan tienen una gran repercusión personal, no sólo intelectual, sino también afectiva y existencial. Ante el hecho religioso resulta muy difícil mantener una actitud de desapego y de objetividad, que posibilite una evaluación crítica y ponderada, precisamente porque la religión responde a deseos, carencias e interrogantes muy profundos, ante los que resulta casi imposible la neutralidad y la imparcialidad.

### *1. LA SECULARIZACIÓN COMO PROBLEMA ECLESIAL Y RELIGIOSO*

En buena parte es lo que ocurre con la secularización de nuestras sociedades. A partir de la industrialización, de la revolución francesa y del desarrollo de la democracia, se produjeron cambios muy profundos en las sociedades occidentales que afectaron de forma esencial al fenómeno religioso.<sup>1</sup> Las distintas iglesias se enfrentaron a estos fenómenos con una actitud fundamentalmente defensiva, oscilando entre la añoranza del «antiguo régimen» y la necesidad de

<sup>1</sup>Entre las muchas publicaciones sobre el tema destaco el libro de P. VALADIER, *La Iglesia en proceso* (Santander 1990).

adaptarse a las nuevas reglas de juego que comenzaban a imponerse en Occidente. El «antimodernismo» es un concepto globalizante que enmarca la actitud apologetica y hostil de la Iglesia católica al nuevo modelo emergente de sociedad a lo largo del siglo XIX y XX.

Esta hostilidad tenía causas concretas: la Iglesia se sintió amenazada por un proceso político que llevó consigo la laicización de la sociedad, con la consiguiente separación entre la Iglesia y el Estado; el desarrollo e implementación de los derechos humanos y del ciudadano, entre los que está la libertad religiosa en una sociedad pluralista y heterogénea; y el desarrollo democrático, que puso fin a una sociedad jerarquizada, estamental y verticalista, cuyas raíces se remontan al feudalismo. El desarrollo económico y sus costos humanos, se convirtió en el problema fundamental, haciendo insuficiente el sistema asistencial y caritativo tradicional de las iglesias. Surgió el problema social, al que no se puede responder de forma individual ni con una exhortación moral a practicar las obras de misericordia.

La gran crisis de las iglesias a lo largo del siglo XIX y XX tuvo que ver con la tardanza en comprender el significado de este proceso y con reaccionar ante él. Hubo que esperar a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, ya en los albores de la segunda revolución industrial, para que comenzase la «doctrina social de la Iglesia», retraso histórico, que acarreó la pérdida del mundo obrero y el fuerte anticlericalismo de una gran parte del pueblo, sobre todo en la Europa latina. La aceptación de los derechos humanos tuvo que esperar hasta la década de los años sesenta, siendo el decreto de libertad religiosa el que contó con una mayor oposición entre todos los documentos emitidos por el Vaticano II. La valoración positiva de la democracia y la reestructuración del papel de la Iglesia en una sociedad laica, no confesional y plural también ha sido tardía, ya que tuvo que esperar a la posguerra, una vez resuelto el conflicto del Vaticano con el Estado italiano, mientras que en España sólo se ha dado en una época reciente.

El Vaticano II ha sido el gran intento de la Iglesia católica de adaptarse a la nueva situación de una sociedad secularizada y de abandonar definitivamente el antimodernismo como postura global. En este sentido, se puede afirmar que el concilio Vaticano II ha sido la respuesta global del catolicismo a la secularización de las sociedades, a la instauración de la democracia y a la agudización de la cuestión social. No voy a analizar aquí las limitaciones y deficiencias del mismo Vaticano II como respuesta del catolicismo a los cambios histórico sociales. A pesar de ellas, sigue siendo el acontecimiento cristiano más importante del siglo XX, quizás incluso lo más creativo y novedoso que ha producido el cristianismo desde la época de la Reforma.

Permanece como una instancia crítica, como una tarea y como una herencia para el siglo XXI. No hay respuesta posible a la secularidad, la democracia y el problema social que no pase hoy por las aportaciones del Concilio.<sup>2</sup>

No hay que ocultar tampoco que la significación histórica del último Concilio está todavía por decidir. Puede ser el punto de partida de un nuevo paradigma de lo cristiano y de lo católico o una oportunidad perdida. No sólo muchas de las tareas, inspiraciones y dinámicas del Vaticano II están todavía por desarrollar, sino que en los dos últimos decenios se ha impuesto, en buena parte de la Iglesia oficial, una corriente restauracionista e involucionista respecto del mismo Concilio, que amenaza con liquidar o reducir a un mínimo la alternativa creativa e inspiradora del Vaticano II. El tiempo clarificará, por tanto, el significado del Concilio como acontecimiento epocal del cristianismo y sobre su capacidad para transformar un modelo de Iglesia, su forma de entender la relación con el mundo y el talante para abordar las realidades seculares.

## 2. LA EXPERIENCIA DE LA BÚSQUEDA DE DIOS

Sin embargo, la secularización de nuestras sociedades no afecta sólo a la iglesia y su ubicación en un contexto nuevo y más complejo. El problema es mucho más hondo. A finales del siglo XIX, un agudo observador del cristianismo resaltaba un importante evento: «El más grande de los últimos acontecimientos —que «Dios ha muerto», que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble— comienza, ya ha lanzado sus primeras sombras sobre Europa. Parece, por lo menos para aquellos pocos cuyos ojos y suspicacia es lo bastante fuerte y fina para este espectáculo, que algún sol se haya puesto, que una antigua y profunda confianza se ha trocado en duda. (...) En lo esencial, se puede decir que el acontecimiento mismo es mucho mayor, más lejano e inconcebible que lo que cualquiera pudiera pensar. Muchos no saben lo que propiamente acontece con esto y todo lo que en lo sucesivo, una vez que se ha corrompido esta fe, tiene que desmoronarse porque estaba construido sobre ella. Por ejemplo, toda nuestra moral europea».<sup>3</sup>

<sup>2</sup>En lo concerniente al significado del Vaticano II para la misma Iglesia remito a mis estudios *La iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días* (Madrid 1985); *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios* (Salamanca 1988); *Eclesiología del Vaticano II* (Madrid 1995).

<sup>3</sup>G. COLLI-M. MONTINARI (edd.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe V/2* (Berlín 1973) 255-56; 145-47; 158-60; en español: F. NIETZSCHE, *El gay saber* (Madrid 1973) 347-49; 225-26; 241-43. La misma idea se repite en *Nietzsche Werke VI/1* (Berlín 1968) 8; 226; 318-22; en

Con gran perspicacia y dramatismo, muy lejano a la frivolidad pasota con la que se confunde su nihilismo, plantea Nietzsche un problema radical, mucho más allá de la impugnación de las iglesias en la sociedad. Nietzsche constata un hecho que apunta al núcleo mismo del cristianismo: la muerte de Dios en la conciencia de Occidente. Se trata de un acontecimiento dramático y epocal. Por un lado, más que muerte es un asesinato, nos dice Nietzsche. Es Occidente el que ha matado a Dios, el que lo ha borrado de su conciencia colectiva sociocultural. Por otra parte, se trata de un proceso lento y gradual, que inicialmente sólo se revela a unos cuantos observadores, entre los que se cuenta él mismo. Finalmente, advierte que es un acontecimiento lleno de implicaciones socioculturales. Para Nietzsche, la religión no es un fenómeno secundario, sino una dimensión esencial de la sociedad. Lo que acaece a la religión tiene amplias repercusiones en todos los ámbitos humanos y dimensiones culturales.

A mi juicio, Nietzsche plantea el problema radical con el que se enfrenta hoy el cristianismo, que es el de la fe en Dios en una cultura postcristiana. Tradicionalmente, la fe en Dios está implicada en tres grandes dimensiones de la existencia humana.<sup>4</sup> Por un lado, el hombre se pregunta por el origen y fundamento de la vida, desde la que se plantea el problema de Dios. La vieja cuestión de por qué hay algo y no nada, es la que lleva a la búsqueda de un principio divino para explicar el universo y la vida humana. Es verdad que el hombre no puede alcanzar a Dios y que cualquier causa o principio, como fundamento de lo que existe, es el resultado de la subjetividad proyectiva humana.

El hombre no puede llegar a Dios porque el ámbito de la trascendencia supra-histórica es inalcanzable a la inmanencia humana. Estamos hechos para el mundo y sólo alcanzamos las realidades intramundanas e intrahistóricas. Mientras que lo trascendente, lo divino, precisamente porque no es parte del mundo ni de la subjetividad es inasible e inabarcable. Pero la existencia del mundo y del hombre, así como la conciencia de nuestra contingencia y de nuestra finitud nos interroga acerca del origen y fundamento de cuanto existe. A Dios no llegamos pero la realidad inconsistente en sí misma y contingente, porque así la experimentamos, nos plantea a Dios como problema.

español: F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* (Madrid 1980) 34; 256; 347-52.

<sup>4</sup>Analizo las tres dimensiones en mis estudios *Dios en las tradiciones filosóficas*, I-II (Madrid 1994-1996).

Dios como cuestionante está enraizado en la existencia humana y las distintas religiones dan una respuesta a esa problemática, aunque admite también otras, como las del panteísmo o las del ateísmo. La respuesta judeocristiana a ese interrogante humano es la del Dios creador, origen y término de la vida humana, fundamento y límite último al que llegamos en nuestra búsqueda de fundamento y realidad. Las tradiciones religiosas han buscado a Dios desde la contemplación de la naturaleza, cuya grandeza genera la pregunta por su autor. Dentro del cristianismo, el cántico de las criaturas de Francisco de Asís, la contemplación para alcanzar amor de Ignacio de Loyola y el cántico espiritual de Juan de la Cruz son algunas de las expresiones más logradas de esta actitud espiritual.

Hoy ha cambiado nuestra comprensión de la naturaleza y la relación con ella. Hemos pasado de verla como una obra divina a contemplarla como algo imperfecto que determina el horizonte humano. Pasamos de una actitud contemplativa a una pragmática e instrumental, que busca explotar la naturaleza, reducida a materia prima, y perdemos la vinculación natural con el mundo desde la cultura urbana. Sin embargo, permanece la pregunta por el origen y significado del universo, y surge el principio antrópico que busca responder al cómo y por qué ha surgido el cosmos y ha permitido la vida humana. Cuanto más avanza la ciencia y se percibe la grandiosidad y fragilidad del universo, más espontáneamente surge el interrogante por Dios.

Ese Dios se revela además como el que da sentido a la existencia del hombre. La muerte no es sólo la «antiutopía» por excelencia (Bloch), sino la gran impugnación para nuestras expectativas de pervivencia, plenitud y felicidad. La pregunta por el sentido de la vida surge de forma inevitable ante la conciencia de la muerte, pero se actualiza constantemente ante las experiencias de sin sentido, del dolor propio y ajeno, y de la injusticia del opresor que triunfa sobre la víctima. Los hombres sufren y no son felices, y la pregunta por el sentido de la existencia humana hace que inevitablemente surja la pregunta por Dios.

Los deseos, carencias, proyectos y valores humanos son radicalmente cuestionados a partir de la muerte, del sufrimiento sin sentido y de la injusticia de las víctimas. Camus rehúsa reconciliarse con una creación en la que sufren los niños y Auschwitz se presenta como el símbolo del mal en el siglo XX, impugnando al hombre como agente de la historia y a un Dios silencioso ante el sufrimiento. Esto es lo que le lleva a cuestionar al Dios creador, a proclamar el absurdo de la existencia humana y a postular la solidaridad interpersonal como única respuesta admisible ante tanto sin sentido.

No cabe duda de que persiste también el rechazo a que la última realidad sea

lo que experimentamos intrahistóricamente. A pesar de la omnipresente realidad del mal en nuestra vida y de tantas experiencias en que la injusticia se impone, triunfa la corrupción y prolifera el sufrimiento inútil, rehusamos reconciliarnos con estas realidades y aceptarlas como últimas. A partir de aquí, surgen los distintos proyectos de liberación y de emancipación humana. El hombre se rebela ante una historia indiferente a las expectativas humanas. Las mil formas actuales de solidaridad y también la proliferación de movimientos y asociaciones, expresan que no nos resignamos ante el mal.

Esto es también lo que ocurre con las religiones, que canalizan esa solidaridad y se abren, de una forma u otra, a una intervención divina que dé sentido a una vida humana muy necesitada de ella. La tradición judeocristiana proclama que el Dios creador es el redentor que ofrece un sentido último a la historia. La búsqueda de Dios cristaliza en las imágenes del reinado de Dios, del juicio final y de la parusía o venida del Mesías-Cristo, que encarna la alianza de Dios con la humanidad y el compromiso divino con la lucha humana contra el mal.

Dios es buscado por la humanidad y las tradiciones cristianas responden a necesidades constitutivas del hombre, aunque éstas no necesariamente tengan que ser resueltas con las alternativas cristiana o religiosa. Desde el sufrimiento de las víctimas de la historia y desde la experiencia humana de la negatividad de la vida y del inevitable final de la muerte, surge la búsqueda de un Dios que pueda salvarnos y la pregunta de si esa necesidad tiene una respuesta o si el hombre es sólo una carencia sin plenitud posible. La búsqueda persiste a pesar del desarrollo científico y del progreso humano.

Pero es que además la pregunta por Dios resurge cuando el hombre se pregunta por el bien y por el mal, así como por las motivaciones morales del comportamiento humano. La acción humana es ambigua y la experimentamos como contradictoria y dualista. Nos lleva a hacer el mal que no queremos, y a no hacer el bien que deseamos (*Rom 7,14.2 l*). Somos potencialmente capaces de lo mejor y de lo peor, y ante nuestra demostrada capacidad destructiva buscamos normas universales de conducta que nos permitan optar por el bien y rechazar el mal. La misma pretensión de los derechos humanos universales responde a esta convicción. Hay en nosotros un rechazo moral espontáneo ante el abuso del débil por parte del fuerte, ante la mentira, la corrupción y la hipocresía. Aunque pretendemos justificar los comportamientos humanos desde la homogeneidad con el reino animal, en la que domina «la ley de la selva», al servicio de la supervivencia, esta pretensión es inadmisiblemente e inaplicable al contemplar la crueldad y el sadomasoquismo cruel del que somos capaces.

También en relación con el bien y el mal surge la pregunta por Dios. Si «Dios no existe, todo está permitido» (Dostoyevski), ya que no hay criterios universales y absolutos para evaluar el comportamiento humano, y mucho menos para responder a la pregunta fundamental de por qué ser morales y obrar el bien. Podemos apelar al consenso humano, al utilitarismo, que aconseja anteponer el bien común al provecho individual, al contrato social o a los imperativos del lenguaje y de la comunicación humana, que indirectamente nos abren a la solidaridad, a la reciprocidad y la justicia en las relaciones interpersonales.<sup>5</sup> Pero, en última instancia, si no hay un bien y mal últimos y normativos, desde los que se puede evaluar toda conducta humana, y si no hay una referencia trascendente, más allá de la subjetividad individual y colectiva, resulta imposible justificar últimamente el por qué ser moral, ni tampoco la normatividad universal a pesar de la relatividad generada por la pluralidad cultural.

También aquí se encuentra el hombre con Dios desde la búsqueda de normas de comportamiento. Kant ponía las exigencias de la conciencia, junto con el firmamento estrellado, como las vías que nos plantean el interrogante divino. El Dios de la tradición judeocristiana aparece como la interpelación última que nos hace sentirnos responsables. Nos descubre el rostro del otro, del prójimo, es decir, de la persona en necesidad, de la que somos guardianes. Para la antropología judeocristiana, el hombre es siempre un ser relacional y adquiere su identidad en el juego de las relaciones interpersonales. En ellas descubre al referente divino como interpelador último, como garante de la dignidad personal, que nos hace responsables y vulnerables ante el sufrimiento ajeno. No es posible una identidad del yo al margen de la relación con los demás, ni basta lo bueno y malo para mí como norma de la acción interpersonal.

Por eso, la concepción judeocristiana de Dios es incompatible con el egocentrismo, individualista y colectivo. Establece límites a la conducta y orienta axiológicamente la libertad. Dios es el garante último de las víctimas, no está con el opresor sino con el oprimido y no ve la historia desde la perspectiva humana, que es la de los triunfadores, sino desde los masacrados por el poder. De ahí, la expectativa cristiana de un juicio final, de una esperanza para las víctimas, de un triunfo último del bien sobre el mal, y del amor como dimensión última para comprender quién y cómo es Dios, así como para desarrollar el protagonismo histórico. La religión implica a la ética, aunque no se reduce a ella, y se convierte en una fuerza social para la motivación moral y para las convicciones ético

<sup>5</sup>Una excelente síntesis de las diversas tendencias es la que ofrecen V. CAPMS-O. GUARIGLIA-F. SALMERÓN (edd.), *Concepciones de la ética* (Madrid 1992).

políticas.

Estas tres dimensiones son constitutivas y universales. Dios está enraizado en la vida humana y la pregunta por Dios cruza las etapas de la historia, se hace presente en las culturas y se plantea en todas las sociedades. Esto es lo que lleva a muchos autores a hablar del «homo religiosus», no en cuanto que la religión sea un universal fáctico imprescindible para todo hombre, y mucho menos para afirmar que la religión sea la única respuesta posible para la existencia humana, pero sí para defender que la pregunta por Dios surge irremediamente porque está enraizada en experiencias estructurantes. Dios surge como problema y como pregunta, y cuanto más se ahonda en las vivencias y experiencias, tanto a nivel individual como colectivo, más interperante es la demanda humana de Dios, así como la búsqueda de un Dios que pueda salvarnos, es decir, que nos dé sentido para la contingencia y que nos motive para la lucha contra el mal, sobre todo contra el moral, y que responda al ¿Qué y para qué es el hombre? que constituye para Kant la pregunta fundamental.

### 3. AUSENCIA DE DIOS Y CREDIBILIDAD DE LA FE

En este contexto, la observación nietzscheana cobra todo su significado. El problema de la secularización no estriba simplemente en la pérdida de poder e influencia de las iglesias en las sociedades desarrolladas, ni en la emancipación de áreas culturales del control religioso, ni en la confiscación de los bienes eclesiásticos, ni en la individualización y personalización de la religión a costa de las iglesias institucionales, ni siquiera en la creciente complejidad de nuestras sociedades, que hace más difícil una instancia universalizadora y englobante de sentido para todas las dimensiones de la vida humana.<sup>6</sup> La gran dificultad está en que declina la búsqueda de Dios en nuestras sociedades. Dios pierde plausibilidad y credibilidad en el Occidente desarrollado y cada vez hay más personas y sectores sociales que pueden vivir sin Él.

El problema no es simplemente el de la increencia y el ateísmo, que siguen constituyendo una minoría social, aunque cada vez más importante y creciente, sino el de la ausencia y silencio de Dios en amplios segmentos de la población. Asistimos a un progresivo proceso de erosión y de transformación de los lugares humanos tradicionales de la búsqueda de Dios. A partir del siglo XIX constatamos

<sup>6</sup>Un enfoque novedoso y sugerente de la actual secularización en Occidente, con un apartado específico dedicado al caso español, es la que ofrece J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World* (Chicago 1994).

la tendencia, que tiene múltiples causas históricas, a construir inmanentemente el futuro sin una referencia religiosa trascendente. Desde la confianza en los éxitos de la ciencia y desde la toma de conciencia de la Ilustración, el hombre genera proyectos emancipatorios y lucha por utopías intrahistóricas (sociedad sin clases, sociedad emancipada, sociedad desarrollada, sociedad postindustrial) que cobran un valor absoluto.

Lo problemático de estas tendencias no está en la importancia que se concede a la actividad humana, ni al sentido intrahistórico de sus metas, sino en el carácter absoluto que asumen éstas, sin que puedan ser matizadas, cuestionadas, y relativizadas desde un postulado trascendente o una referencia religiosa. El hombre se convierte en el sujeto suplente de un Dios, convertido en «Deus otiosus», es decir, que no sirve para la vida y que pierde interés desde una actitud pragmática y antropocéntrica. El demiurgo humano construye el mundo a su imagen y semejanza, al margen de Dios, desde una razón científica absolutizada que ya no se subordina a la ética. El individuo queda subordinado a las exigencias del progreso y a las razones de estado.

Pasamos también de la reacción ante la moral impositiva del pasado, al pluralismo axiológico que fácilmente degenera en vacío moral. Todo vale en función del éxito y de la consecución del proyecto histórico, más allá del bien y del mal. Los nuevos absolutos, creados por la subjetividad humana, son los de la patria, los de la razón de estado, los de la raza, la ideología o el partido, y últimamente los del consumo y el aumento de la renta per capita. Estas hipostaciones subjetivas no dejan lugar a ningún Dios que las relativice e impugne. El sujeto se convierte en el protagonista único, responsable ante la historia.

Ya no hay bien y mal normativos, orientativos y limitativos de toda conducta humana, sino «intereses» individuales y colectivos, desde los que hay que construir el proyecto histórico. Esto se traduce en el enfrentamiento de los pueblos, que buscan instaurar el «mapa mundi» a su propia imagen y semejanza, y en la universalización del sufrimiento y de la injusticia en las relaciones interpersonales individuales y colectivas. El fin justifica los medios. Una última etapa de este enfoque funcionalista y «amoral» es la postmodernidad de la moral «light», que se reduce a unos mínimos de convivencia, y que cuestiona toda interpelación más allá del utilitarismo y la subjetividad individual.

Todo vale porque nada vale. La pluralidad axiológica, condición necesaria pero insuficiente para la libertad, amenaza con convertirse en la barbarie moral de una sociedad absolutamente permisiva. La tolerancia deja de ser el requisito para la búsqueda dialogante de la verdad y se torna en el resultado de la indife-

rencia a los valores morales. Todo está permitido, dado que Dios no existe ni significa socialmente nada, pero esa muerte de Dios arrastra al sujeto y lleva a cuestionar la dignidad humana, así como la necesidad de la lucha contra el mal.

Naturalmente persisten movimientos motivados por la ética y la solidaridad humana, así como se mantiene la lucha por los derechos humanos y la afirmación de la dignidad del hombre, con indiferencia de su particularidad cultural y natural. Las huellas del humanismo ético y religioso, ilustrado y utópico no han desaparecido de Occidente, a pesar del embate de la razón científica técnica, pero se encuentran inevitablemente desplazados y en condiciones de inferioridad ante una sociedad que se refugia en el utilitarismo práctico y en la subjetividad individual.

A su vez, la conciencia de finitud, lleva a una admirable lucha de la ciencia por alargar la vida humana y por prolongar la calidad de vida. Pero como la instancia científica es insuficiente para responder a las preguntas límites se produce una doble reacción. Por un lado, de «fuga» ante la muerte, que se convierte en un acontecimiento privado e individual, enfocado desde una perspectiva meramente biológica, y marginado y tabutizado. La muerte es un tabú del que no se habla, a veces ni siquiera cuando se llega el estadio terminal, y se convierte en un mero dato estadístico, sociológico, integrado en la globalidad de la oferta informativa. La singularidad del ser humano, consciente de la problematicidad de la muerte, se pierde desde un enfoque técnico, objetivo e instrumental.

Siempre estamos solos ante la muerte, ya que ésta es un acontecimiento personal e intransferible, pero ahora también estamos aislados, ya que no podemos compartir con los otros las expectativas, temores, carencias y deseos con las que la afrontamos, tanto cuando nos concierne directamente como cuando nos afecta en un ser querido. El hombre como «ser para la muerte» (Heidegger) se encuentra crecientemente abandonado por la sociedad, los amigos y la familia, y se pretende reducir esta realidad a mero planteamiento biológico y medicinal. También ahí, se advierte el retroceso de la pregunta por Dios, marginándose la búsqueda del Dios que puede salvarnos y sustituyéndola por una «buena muerte», es decir, por la mitigación al máximo del dolor que la acompaña. La religión se transforma así en mero vehículo sociocultural para afrontar la despedida del finado.

La otra reacción ante la contingencia y limitación de la vida es la vieja postura desencantada y realista del «carpe diem». Hay que aprovechar la vida, que es corta, y disfrutar al máximo. La sociedad consumista ofrece un fugaz sentido alternativo a las preguntas del hombre. Se trata de una trascendencia «light»: la del

consumismo hedonista, artificialmente propagado por certeras técnicas publicitarias; la cultura del espectáculo de «pan y circo», abundantemente ofrecido por los medios de comunicación de masas; la del turismo y el esparcimiento, que ofrecen la imagen irreal de una vida lúdica y fácil; y también los acontecimientos deportivos, que hacen depender el sentido de la vida cotidiana de muchos ciudadanos de los avatares del club de sus amores. El sentido de la vida se multiplica, pero también se trivializa y se frivoliza en el contexto de las prósperas sociedades de consumo del primer mundo.

En este ámbito quedan pocos resquicios para Dios, no sólo para sus respuestas, sino incluso para su búsqueda. El entramado socio-cultural hace la pregunta por Dios cada vez más innecesaria, más marginal y superflua, más ornamental a nivel social y más subjetiva y privada a nivel personal. La falta de hondura sociocultural de la sociedad de masas y la superficialidad de los sujetos, a los que se conceden libertades formales de pensamiento y de libertad, pero a los que se manipula para que no piensen y para que actúen según las pautas que imponen los medios de comunicación de masa, impiden que surja la búsqueda de Dios.

Dios muere en la conciencia de Occidente. Cada vez resulta más difícil mantener la inquietud radical por Dios, vivenciar su necesidad y el ansia de salvación, que es constitutivo de la historia humana. Parece como si la sociedad desarrollada actuara como un narcotizante colectivo que genera un estilo de vida superficial y frívolo, en el que los grandes modelos de identificación son la «gente guapa» de las finanzas, la aristocracia, el espectáculo y el deporte, desplazando a los referentes éticos, humanistas y religiosos, que han sido modelos culturales en otras épocas. La poca hondura de las relaciones interpersonales, el individualismo egocentrista y la carencia de pensamiento y reflexión en una sociedad movida por la publicidad ideológica (la opinión publicada, que no pública) apenas si dejan espacios para que surja la pregunta por Dios.

#### 4. LA RELIGIÓN SUSTITUYE A DIOS

En la época conciliar, se podía considerar la deseclesialización del cristianismo como el asunto fundamental. Había miedo a un Cristo sin iglesia, a una religiosidad selectiva e individual, que prescindía de la jerarquía y de sus mandamientos y enseñanzas. Hoy, por el contrario, el problema es la descristianización de la religiosidad por un lado, y su sustitución por un sincretismo religioso, esotérico, parapsicológico y gnóstico, dentro del cual se integran los componentes religiosos del cristianismo tradicional, por otro. La modernidad no sólo erosiona a la religión institucional, que es lo que suele alarmar a la jerarquía, sino que

permite una síntesis de indiferencia, agnosticismo e incluso ateísmo con una postura receptiva y simpatizante respecto de la religión. La religión se transforma en meros servicios sacramentales, que se integran en la religiosidad fluida, esotérica y terapéutica, que es la que mejor se adapta a las necesidades del individuo en la sociedad de consumo.<sup>7</sup>

El problema no es ya la cristianización o reevangelización de la sociedad, al menos en Europa, sino su humanización y profundización para sacarla de la dinámica decadente de pan y circo, que acaba convirtiendo a la religión en una mera institución terapéutica para soportar la frivolidad y superficialidad de la sociedad. El problema se agrava desde la perspectiva de las iglesias y las religiones. Evidentemente el cristianismo, y más en concreto el catolicismo, ofrece hoy una perspectiva plural y diversificada que hacen inviables juicios globales indiferenciados. El peligro de reduccionismo y simplificación acecha a cualquier discurso sobre la situación religiosa hoy, y a cualquier análisis sobre la situación de la Iglesia. El pluralismo ha pasado a ser constitutivo de las mismas iglesias e impide generalizaciones globales. Sin embargo, y aún a riesgo de simplificar, hay que indicar rasgos comunes que caracterizan a amplios sectores religiosos y cristianos: el discurso sobre la iglesia y la religión desplaza al de Dios. El problema de la secularización de la sociedad se enfoca desde la de la Iglesia, identificada frecuentemente con el estamento eclesiástico, y no desde Dios.

El problema de las iglesias en el Occidente desarrollado estriba en su silencio sobre Dios. El cristianismo ha sufrido, por una parte, un proceso de moralización, constituyendo a las iglesias en depositarias de una doctrina y valores morales desde las que se mide el grado de influjo religioso en la sociedad. Por otra parte, se ha dado una fuerte carga doctrinal en correlación con el auge de las ideologías, con la importancia del conocimiento ilustrado, y con la crítica del humanismo ateo a la ideología religiosa. Las iglesias se han ideologizado ellas mismas y aparecen, ante todo, como depositarias de un saber doctrinal y moral. La misma jerarquía se ha convertido en vigilante y controladora de la ortodoxia moral y doctrinal, a costa de subordinar sus otras dimensiones pastorales y misionales.

A esto se añade el hecho de que las iglesias defienden ante todo, sus intereses institucionales en la sociedad, luchando contra la secularización y laicización cultural. Las grandes batallas eclesiales hoy son las de la moral sexual; las del

<sup>7</sup>Remito al estudio de H. J. Hohn, *Gegenmythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart* (Friburgo 1994).

papel de la religión en la educación; la de la independencia jerárquica en el nombramiento de obispos; la del mantenimiento del celibato y la masculinidad como requisitos para el acceso a los ministerios; las del control doctrinal de los fieles, especialmente de los ministros y teólogos; la de financiación de la iglesia, etc. Son intereses legítimos, a veces necesarios e importantes, y que corresponden a problemas reales, aunque haya un disenso tanto intra como extraeclesial respecto a las soluciones que se proponen y las respuestas que se ofrecen.

Sin embargo, el gran ausente de este discurso es Dios. ¿Dónde está el ansia y la búsqueda de Dios? ¿Hasta qué punto se cae en la cuenta de que el primer problema no es la iglesia y sus representantes, sino el declive de la preocupación por Dios en nuestras sociedades occidentales? ¿No se advierte que la gran carencia hoy es la experiencia de Dios? ¿Hasta qué punto se puede afirmar que la era de los maestros espirituales o gurus de la tradición cristiana desaparece? ¿No se puede afirmar que el superdesarrollo de la necesaria dimensión institucional del cristianismo ha desplazado, marginalizado y reducido al mínimo la dimensión experiencial, carismática y profética?

El gran problema hoy, en un mundo que se ha acostumbrado a vivir sin Dios, es el de la experiencia de Dios, que constituye a los cristianos como testigos, y que ésta sea motivadora e interpelante para el hombre y la construcción de la sociedad. Es lo que defendían Karl Rahner y su discípulo Metz cuando hablaban de que el cristianismo del futuro sería místico y político,<sup>8</sup> es decir, tendría una vivencia de Dios y estaría comprometido con la construcción de un mundo más justo y humano, o dejaría de ser un cristianismo con futuro. Las imágenes que hoy motivan son las de un Óscar Romero, un Ellacuría, una Teresa de Calcuta o un Lutero King. En todos ellos advertimos la interpelación del cristianismo místico y político, desde personas empeñadas en la transformación de la sociedad, que rechazan la marginación de la religión, su privatización interiorista y las diversas formas de absolutismo socioestatal.

En cuanto testigos del Dios vivo, subrayan el carácter fragmentario, como construcción histórica, del modelo actual de sociedad y de su concepción del desarrollo. Rechazan, por tanto, cualquier absolutización, incluida la de la ciencia o de la misma razón, y denunciando los absolutos de la razón de Estado o de la razón económica. El progreso tiene que ser evaluado en términos humanos y

<sup>8</sup>Karl RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual*, en IDEM, *Escritos de teología VII* (Madrid 1967) 25; IDEM, *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, en IDEM, *Schriften zur Theologie XIV* (Einsiedeln 1980) 375; Johann Baptist METZ, *Las órdenes religiosas* (Barcelona 1978) 54-55.

universales, no desde criterios que absolutizan el crecimiento de la productividad, la mera modernización estructural, o la limitación a los derechos formales democráticos en el seno de una sociedad injusta e irracional. Es el hombre el fin del progreso, nunca el medio, lo cual les lleva a testimoniar a Dios como el legitimador de la dignidad humana, el interpelador ante las relaciones de dominio, y el garante último de nuestras expectativas de justicia. Surge así un compromiso ético y político, fundado últimamente en una aguda experiencia de Dios, que exige ser acogido y potenciado comunitaria y eclesialmente.

Esto es precisamente lo que falta crecientemente en las iglesias primermundistas de Occidente. Sobre todo, es lo que se echa de menos en los ministros y responsables eclesiales. Se prefiere para los cargos a personas sumisas, obedientes a la autoridad central, conformistas con todo lo que viene de Roma y capaces de controlar la conducta moral y el pensamiento doctrinal. Por el contrario, hay miedo a los místicos y carismáticos, a los que proceden con una creatividad que les viene de su experiencia espiritual, y que, por ello, son imprevisibles e impredecibles. Hay sobre todo miedo a que los cargos de responsabilidad en la Iglesia sean ocupados por personalidades inquietas, de talante crítico a nivel intraeclesial y social, y con acusado sentido de la libertad y de la propia responsabilidad. En una palabra, se prefiere dar la responsabilidad eclesial a personalidades que pueden ser buenos funcionarios y se rechaza a aquellos que pueden interpelar tanto a la superioridad jerárquica como al conjunto de la iglesia, en base a sus vivencias de Dios.

De ahí la doble tentación fundamentalista y sectaria del cristianismo actual. Ante una sociedad relativizadora e impugnadora del cristianismo y de sus pretensiones, se prefiere el retorno a las certezas del pasado. Éstas, en todo caso, estaban bien adaptadas para la época histórica y sociocultural en que surgieron, ya que eran respuestas creativas a los retos y desafíos que surgieron en otro momento histórico. De esta forma, la tradición del pasado se convierte en un lastre para la creatividad actual, ya que su simbolismo arcaico y su imaginario religioso, propio de una sociedad agrícola, no se originó para responder a los retos y desafíos de una sociedad consumista y postindustrial. La tradición, en lugar de ser el testimonio de la experiencia pasada, se transforma así, en la institución que suple la carencia de nuevas vivencias de Dios.

En el fundamentalismo integrista hay una mezcla de inseguridad y de reactividad, en buena parte fruto de la carencia de experiencia de Dios. Mucho más en el caso cristiano ya que el Dios bíblico es desestabilizador: el que saca al creyente, cuyo prototipo es Abrahán, de sus rutinas e instalaciones para ponerlo a la búsqueda desde una promesa abierta al futuro. Según la concepción bíblica,

cuando Dios entra en la vida de una persona o de una colectividad genera desestabilización y libertad, protagonismo y capacidad de discernimiento, expansión misional y apertura al otro. Por el contrario, la carencia de experiencias personales lleva a confundir el discurso sobre Dios, la propia representación doctrinal, con Dios mismo, como si Él pudiera quedar prisionero por un sistema humano, religioso o no. Cuanto menos experiencia hay del Espíritu, tanto más se aferra uno a la letra de la tradición. La carencia de creatividad personal se suple con la ley y la autoridad externa. De esta forma, la pérdida de relevancia social aumenta, ya que se pierde capacidad para asumir funciones proféticas y testimoniales en la sociedad.

Por eso, la tendencia fundamentalista (que se aferra a la verdad como si fuera algo ahistórico, fijo e irreformable), se combina con la tendencia sectaria, es decir, con la dinámica del ghetto. Se busca aislar a los miembros de la Iglesia de la contaminación sociocultural que erosiona las creencias e impugna las certezas del pasado. De allí, el férreo control ideológico y doctrinal, que en casos extremos lleva a crear una red de instituciones confesionales contrapuestas a los foros seculares que se consideran peligrosos. Es decir, se busca instaurar un entramado alternativo a la sociedad, desde el que sea posible preservar sin cuestionamientos ni impugnaciones el depósito de la tradición. El pasado se transforma en presente y en matriz del futuro, es decir, no hay futuro, si entendemos por éste lo imprevisible, novedoso y sorprendente. Se pretende, inútilmente como demuestra la historia, que todo está atado y bien atado, a costa de desvincularse de la sociedad y del curso histórico.

El precio de esta combinación de integrismo y sectarismo es que la religión pierde su capacidad de interpelación respecto de la sociedad, ya que se ha desvinculado de las preocupaciones contemporáneas y de los retos socioculturales. Consecuentemente el ateísmo aumenta, aunque sea minoritario todavía. A su vez, el agnosticismo y la indiferencia religiosa se extienden en amplios sectores de la población, especialmente en el ámbito de la juventud. que comienza a adolecer de una socialización cristiana que no les ha sido ofrecida ni por las familias, ni por las escuelas ni por las iglesias. Y sobre todo, aumentan los cristianos que reducen su relación con la Iglesia a momentos puntuales de su existencia, y que, en muchos casos, han prescindido de Dios en su vida cotidiana o lo han reducido a rutinas superficiales y a rituales marginales de la vieja socialización religiosa.

En una sociedad secularizada la religión puede tener más futuro que la preocupación por Dios. Siempre será necesaria una institución que proteja, canalice y controle la herencia sociocultural, folklórica y popular del pasado, que en nues-

tras sociedades es inevitablemente religiosa. Los ritos de paso siempre serán un refugio para las religiones. También resultan imprescindibles instituciones como las eclesiales, que ofrezcan servicios complementarios del Estado, tanto en lo que respecta al ámbito educativo como asistencial, caritativo y social. Las sociedades consumistas actuales no plantean problemas a las religiones aburguesadas que ofrecen servidos religiosos, estabilizan la sociedad y sirven de referencia para la identidad colectiva. La religión puede estar sociológicamente viva, aunque experiencialmente decline y deje de ser un ámbito en el que se exprese la búsqueda humana de Dios. Las funciones sociales de la religión persisten, aunque modificadas, en las sociedades postindustriales. El problema está en la falta de sentido de la sociedad, en el malestar difuso ante una sociedad que responde a las demandas existenciales del hombre con pan y circo. De ahí la importancia de la mística experiencial, de la hondura humana y del compromiso ético de las religiones, si quieren cumplir su tarea misional y evangelizadora.

Por eso, el gran problema hoy no es la suerte de la iglesia, mucho menos su influjo social o su capacidad proselitista, sino despertar la conciencia humana y enseñar a discernir entre el bien y el mal. Previamente a la evangelización hay que ahondar en la experiencia personal y relacional, para, desde ahí, plantear la pregunta por Dios. Hay que despertar la conciencia de nuestra contingencia contra toda ideología o sistema cerrado y con pretensiones de absoluto; potenciar la búsqueda ética, política y religiosa de la justicia, en nombre de Dios que se revela en el rostro del oprimido y llama a construir su reinado en la sociedad humana; y abrirse a la esperanza en el marco de una sociedad desencantada, a pesar del progreso técnico.

El sentido de Dios sigue siendo el contenido esencial de la religión y la idolatría es representar o sustituir a Dios por cualquier sistema de valores o cualquier modelo social. Por eso, la religión es conciencia de alteridad y dinámica de búsqueda. Mucho más importante que decir a los demás lo que tienen que hacer y pensar, es afirmar que es importante creer en algo y alguien, que es necesario preguntarse por los valores que guían la vida y que sólo desde la interiorización personal es posible plantearse la existencia con autonomía y protagonismo, en lugar de dejarse llevar por las modas publicitarias, la manipulación del consumo y el pragmatismo egocéntrico. A partir de ahí, puede surgir Dios como pregunta, se abriría un espacio a su revelación y se haría posible la experiencia religiosa de la humanidad.

## CICLO DE CONFERENCIAS "JÓVENES Y SOCIEDAD · I"

*Ramón Gil / Rosario Olmos*

*Cat. de Filosofía de E.S. / Foro I. Ellacuría*

---

Los "jóvenes" se han convertido en uno de los grandes referentes mitológicos de nuestra cultura. Existe una especie de *euforia juvenil* que invade todos los terrenos sociales y especialmente los comerciales. Paradójicamente los jóvenes también se ven asociados a todos los fenómenos "problema" que pueblan los medios de comunicación, desde el "paro" a la "delincuencia", pasando por el "consumo de drogas", la "apatía política", la "violencia", la "descomposición de la familia", la "crisis del sistema educativo" y un largo etcétera.

Pero los discursos sociales sobre "la juventud" poseen un fuerte componente proyectivo. Quizás revelan más de la sociedad que los produce, de sus intereses y contradicciones, que de los jóvenes mismos. Miedos, frustraciones, anhelos y deseos se proyectan sobre ellos, para convertirlos luego en objeto de planificación económica o administrativa, reclamo publicitario polivalente, objetivo de medidas policiales o represivas, sensación informativa, etc. Se trata de una operación de *ocultamiento* y *ocupación* de su mundo desde estrategias económicas, políticas y culturales que responden a intereses de los poderes que las diseñan.

Resulta necesario, pues, arrojar otra mirada a los jóvenes más atenta a la complejidad de su realidad, a la colonización adulta de su mundo, a las constelaciones sociales y culturales en las que se originan los riesgos y las oportunidades, las amenazas y las promesas, las dinámicas destructivas y creativas en las que los jóvenes intentan desarrollar sus proyectos vitales. Para ello es preciso desmontar los discursos dominantes sobre juventud y violencia, estudio, trabajo,

apatía política, diversión, moda, etc. y abrir nuevos horizontes a sus oportunidades de realización.

Este fue el objetivo del Ciclo de Conferencia que con el título “JÓVENES Y SOCIEDAD” desarrolló su primera parte entre febrero y marzo del 2003 organizado por el Foro I. Ellacuría.

## EL PARO JUVENIL COMO APUESTA POLÍTICA

Enrique Martín Criado - 14/02/2003

Para el profesor Martín Criado los problemas sociales y sus soluciones no son mero reflejo de una realidad externa, sino producto de una construcción. Estas construcciones suponen siempre una operación de categorización que selecciona los rasgos pertinentes e impertinentes. A su vez, toda categorización produce, en la medida en que logra conformar las representaciones y prácticas de los agentes sociales, efectos prácticos. A partir de estos presupuestos reflexiona críticamente sobre tres pares de categorías – jóvenes/adultos, parados/ocupados, formados/descualificados – que han estructurado el pensamiento y la intervención en torno al mercado laboral en las últimas décadas. La hipótesis fundamental que sostiene es que la articulación de las tres categorías ha sido una baza estratégica para reducir el poder social de negociación de los asalariados.

La situación diferencial frente al mercado de trabajo está determinada, en primer lugar, por el nivel de recursos que se poseen —capital escolar, red de relaciones familiares y de amistad, sistema de disposiciones incorporado durante el proceso de socialización, recursos económicos que permiten evitar durante un tiempo los callejones sin salida laborales y escolares, información diferencial sobre el funcionamiento del sistema escolar y el mercado de trabajo...— que están, en buena medida, ligados al origen social y posición de clase de los individuos. Es esta diferencia fundamental la que estructura distintos itinerarios de transición entre los jóvenes: diversidad de itinerarios que no acaba a una edad determinada, sino que marca, en muchos casos por toda la vida, la vulnerabilidad diferencial de los sujetos en el mercado de trabajo. Las consecuencias de tener una edad serían muy distintas en función del origen social y supondrían una estructuración secundaria respecto a la fundamental por origen social.

Categorizar los problemas de empleo en términos de edades no es, por tanto, una elección neutra, simplemente determinada por los hechos. Supone, por el contrario, una elección política que ha sido una baza decisiva para alterar la

relación de fuerzas entre clases. Al plantear el problema en términos de edades, de una dicotomía tajante entre paro y empleo y de necesidades de formación, han excluido de lo discutible la desigualdad de clases, la diversidad de situaciones en el mercado de trabajo, la organización productiva y el deterioro de las condiciones laborales. Planteándolo en términos de déficits culturales individuales, han permitido el acrecentamiento del poder económico y político de las clases propietarias. Desviando la atención hacia la esfera formativa, han permitido la reordenación del ámbito productivo en el sentido de una mayor discreción empresarial. Separando tajantemente entre paro y ocupación, obviando el problema de las calidades de los empleos, han ocultado y legitimado el deterioro creciente de las condiciones laborales.

En consonancia con lo anteriormente expuesto, considera el conferenciante que la puesta en marcha de las políticas de lucha contra el desempleo mediante la formación ha permitido y subvencionado con fondos públicos una ofensiva general de la patronal contra el poder social de negociación de los asalariados. A varios niveles:

- Ha permitido la generalización de la contratación precaria, que debilita a los asalariados de cara a cualquier negociación de sus salarios y condiciones de trabajo.
- Ha permitido y subvencionado el adoctrinamiento de trabajadores y aspirantes a un empleo a las nuevas leyes del mercado, la inculcación a los trabajadores estables de un sentimiento de incapacitación, de falta de formación, y la culpabilización de los que permanecen en desempleo, considerados como deficitarios en capital humano.
- Ha permitido la división de los trabajadores: escisión de plantillas entre estables y precarios, mayores y jóvenes, formados y no formados. Pero también la de los que aspiraban a buscar un empleo, mediante la individualización de los déficits y la promoción de las relaciones de competencia.

En definitiva, la lógica de la discriminación a favor de los jóvenes ha conducido a una renovación de las plantillas para tener trabajadores con menos poder de negociación, a una ruptura de las solidaridades formadas en el seno de los trabajadores estables y al aumento de la precariedad juvenil con la justificación de que están en formación. En otras palabras, asalariados con poco poder de negociación, que no tienen otra alternativa que obedecer, que aceptan agradecidos las condiciones que se les imponen, o lo que es lo mismo, mano de obra sumisa y barata.

Quizás resulte funcional al orden social exagerar la importancia del factor juventud en la explicación de la violencia y desconocer otras dimensiones que son mucho más inquietantes a la vez que mucho más conectadas con el mantenimiento del orden social. Al calificar la violencia protagonizada por jóvenes como sin sentido, gratuita o arbitraria, se le está condenando y, al mismo tiempo, desconociendo las verdaderas razones de la misma. A juicio de la conferenciante es mucho más útil entender las claves de todas las demás violencias que tomar el fenómeno como específico.

Las principales razones del desencadenamiento de actos de violencia y del mantenimiento de los procesos violentos son fundamentalmente dos: que resulten útiles, instrumentales que estén legitimados. La violencia es una estrategia de interacción y como tal adquiere o pierde su sentido.

Los contextos de violencia en los que los jóvenes son protagonistas son novatadas, violencia escolar en general, manifestaciones políticas, estrategias políticas organizadas, grandes conciertos o espectáculos, la calle, los espacios de la vida cotidiana y grupos especiales como los Skins y grupos políticos organizados. En el contexto escolar las novatadas, el mobbing y el acoso son formas de dominio entre grupos de alumnos o dominio de género, el vandalismo o los enfrentamientos contra profesores pretenden ser formas de dominio contra la institución. En la calle, los lugares de ocio, los contextos deportivos o los espectáculos los incidentes de violencia se explican como estrategias de diferenciación entre grupos, control de territorios, control de recursos o de identidades. Los grupos especiales Skins o grupos políticos organizados como pueden ser los jarrai utilizan la violencia como estrategia reivindicativa. En estos grupos se observa: climas de violencia (familiaridad con ella, afinidad, defensa de métodos expeditivos para resolver los problemas, insultos, descalificaciones y polarización social), incidentes agresivos (agresiones a otros grupos, agresiones racistas y xenófobas), agresiones hiperdefensivas contra jóvenes de ideología contraria y agresiones contra personas excluidas de su modelo de sociedad (homosexuales, prostitutas, insumisos, drogadictos...).

El análisis de los incidentes protagonizados por jóvenes nos permite acceder a ciertos factores que son comunes en la explicación de la violencia: la identidad, el grupo, la ideología y lo imaginario. Los individuos construyen identidades grupales en el marco de la interacción social, en el marco de los grupos dis-

ponibles o de otros relacionados con ellos. En un escenario de vulnerabilidad en la construcción de la identidad se producen varios fenómenos: la radicalización de las diferencias, la formación de un odio apriorístico y la desarticulación entre lo legítimo y lo legal. El grupo es importantísimo en la vida de los jóvenes. Cada una de las acciones del joven adquiere un sentido nuevo cuando se enmarcan en la grupalidad. Los grupos pueden acentuar la rivalidad, aumentar la presión para actuar, dificultar la evaluación de las consecuencias y difuminar la responsabilidad. Los valores y las ideologías pueden justificar la violencia y dar significado político a la actuación de los sujetos. Los componentes imaginarios tienen una importancia fundamental en la juventud por ser un periodo de reconstrucción de la identidad. Las imágenes de fragmentación, degradación, deformación y evitación de las víctimas están muy presentes en los actos de violencia además de unos beneficios futuros incrementados imaginariamente.

La profesora Fernández Villanueva considera que la violencia protagonizada por jóvenes participa de las mismas causas, dimensiones, objetivos y justificaciones que la violencia de los adultos. Tanto en un caso como en otro hay que fijarse en los momentos en los que aparece y en los que desaparece. Es ahí y no en factores madurativos, hormonales o puramente psicológicos, donde residen las claves de su interpretación. Aparece porque existen unas condiciones sociales en las que adquiere sentido y desaparece cuando deja de tener sentido porque hay otras formas de conseguir lo mismo. Tanto la violencia de los jóvenes como el resto son procesos dinámicos en los que se puede intervenir. El camino para comenzar a transformarla debe de partir de un serio esfuerzo por intentar entender el sentido que la violencia tiene para sus protagonistas.

La legitimación, en la que intervienen elementos imaginarios, es lo más importante en la explicación de la violencia, ya que elimina los obstáculos internos que se oponen a ella desde la represión ejercida en el proceso de socialización. Los padres y la familia son los primeros elementos legitimadores o deslegitimadores de la violencia, pero no podemos olvidar otros sistemas o prácticas que se dan en contextos peculiares: la cultura mafiosa, la de los justicieros tipo Rambo o de los sicarios, las ideologías políticas totalitarias y la cultura machista con su glorificación de la fuerza y la violencia. Los medios de comunicación, transmisores y creadores de estrategias legitimatorias, pueden reforzar las conductas violentas no sólo con argumentos y discursos verbales, sino con otros recursos escénicos como mostrar, esconder, acentuar o minimizar los daños y las consecuencias.

## JÓVENES, UNIVERSIDAD Y COMPROMISO SOCIAL

Joaquín García Roca y Rubén Torregrosa - 8/04/2003

Chimo y Rubén expusieron en la conferencia su experiencia y reflexión acerca de un proyecto protagonizado por jóvenes estudiantes universitarios que comenzó hace diez años en la periferia urbana de Valencia, compartiendo pequeñas alianzas entre el norte y el sur. Dicha experiencia nos muestra que otro mundo es posible, que otra sociedad, otras relaciones y otra universidad son posibles.

El proyecto nace de unos jóvenes que no se querían entender exclusivamente desde la profesión a alcanzar, sino desde el derecho, el deber y la responsabilidad de ser activos en todos los frentes de su vida personal y social.

Los pilares del proyecto, en el que participan noventa jóvenes procedentes de más de veinte países del sur con los de acá, son fundamentalmente la solidaridad, el reconocimiento, la participación y la comunicación. Orientados por una pedagogía de la responsabilidad, los estudiantes son los protagonistas en que la experiencia siga adelante, para lo cual se autoorganizan en grupos de trabajo con un coordinador. En los dos primeros meses del curso los estudiantes dedican su esfuerzo a conocer la realidad del Colegio y del barrio.

Los tres grandes problemas de este barrio de 6.000 habitantes, en el que se colocó todo aquello que la sociedad no quiere ver, y que se han intentado talar desde el principio han sido: 1º El aislamiento. Distanciado 12 km. de la ciudad, entre montañas y entre autopistas. Con la llegada de los estudiantes empiezan a ir autobuses. 2º El estigma. Muchas personas confiesan ocultar que vivían aquí. Los que inician la experiencia le ponen al colegio el nombre de "Colegio Mayor La Coma". 3º La falta de autoestima. Frente al "aquí no se puede hacer nada", se promueven y potencian un importante número de iniciativas.

A cambio aseguran haber recibido un poco de humanidad y ver el estudio desde otra perspectiva, ver desde el reverso una deficiente economía y una mala arquitectura que hacen urbanismo sin la gente. Se ha conseguido un deshielo de la razón, profundizar en los estragos de la civilización y tener objetivos de vida. Desde allí se descubre que la universidad no se ha de entender exclusivamente para formar buenos profesionales, sino que se ha de plantear cómo puede servir a la causa de los marginados y de la transformación de la sociedad desde un horizonte de mayor justicia. No pierde nada la razón, no pierden nada los estudios, sino que se crece en horizontes y criterios, si se tienen ganas de saber, pero para la emancipación.

Las claves del compromiso social han sido: el vivir, el participar y promover iniciativas. Lo primero ha sido el encuentro, la vivencia, el ser vecinos. De ahí surgen iniciativas. Los estudiantes han intentado integrarse en las distintas iniciativas o acciones existentes en el barrio, para potenciarlas. El Colegio ha promovido y aportado diversas iniciativas y actividades en colaboración con la gente.

Otra clave del Colegio es el encuentro con una realidad social y el encuentro con otras culturas. Convivir con gente de cultura distinta, de procedencia tan diversa ha sido una experiencia extraordinaria. Gran parte de los problemas de hoy se debe a la falta de convivencia, al desencuentro entre los pueblos y al desconocimiento de otros países y culturas. El Colegio proporciona ese conocimiento y el encuentro a través de diversas actividades. Por ejemplo, no sólo se celebra la Navidad, sino también el Ramadán; y algo poco habitual, saharauis y marroquíes comparten la misma mesa.

Finalmente es digno de resaltar que no pocos de los estudiantes que han vivido esta experiencia descubren que lo que se ha hecho en el barrio es preciso transportarlo a la colaboración en el campo de la inmigración en sus respectivos países. Muchos de estos jóvenes cuando regresan a sus países siguen comprometidos promoviendo experiencias similares a la que vivieron aquí.

## JÓVENES Y ANTIGLOBALIZACIÓN.

Carmen Costa - 28/03/03

Entendemos la globalización (en su nivel económico) como un proceso de interconexión económica y financiera a nivel mundial, que se ha visto acelerado sobre todo por el gran avance de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Podemos decir que el capitalismo ha sido global desde que se generó. No es por tanto un fenómeno nuevo. Pero si pasamos a analizar los cambios que se han producido como consecuencia de la globalización en los últimos años (finales de los setenta, principios de los ochenta), vemos que son de una gran importancia, principalmente, porque están afectando de manera relevante al papel del Estado como agente económico, y también como agente político y social. En los últimos años se está poniendo en entredicho el concepto de Estado Nación y al mismo tiempo el concepto de ciudadanía.

El poder de regularización económica de los Estados se ha visto seriamente afectado sobre todo por la liberación de los movimientos de capital. La expansión del capital está teniendo supremacía sobre los Estados Nacionales. Hasta

ahora la actividad económica estaba “controlada” por los Estados, los cuales velaban por el bienestar de sus ciudadanos. Hoy estos Estados cuentan cada día con menos poder para controlar todos los procesos que se dan en el mercado mundial. En este proceso han tenido mucho que ver el BM, el FMI y la OMC.

Como consecuencia de todos estos cambios, los ciudadanos han creído necesario tomar ellos el protagonismo y canalizar, de alguna forma, sus inquietudes y sobre todo sus demandas. Esto se ha hecho, entre otras maneras, a través de *los movimientos antiglobalización*.

Estos movimientos antiglobalización se caracterizan sobre todo por vincular a diferentes colectivos de todo el planeta en tiempo real. Para ello utilizan las nuevas posibilidades tecnológicas en información y comunicación (internet, teléfonos móviles, etc.) que se han convertido en su principal instrumento de organización. Estos movimientos antiglobalización reflejan en sí mismos la situación que se está viviendo en el mundo. Su fuerza radica en su capacidad de denuncia, así como en su capacidad para despertar las conciencias a nivel mundial, en cuanto a las consecuencias negativas y los riesgos que trae consigo la globalización.

Sin embargo, a los movimientos antiglobalización no les interesa tener el poder, ni siquiera cambiar radicalmente la sociedad, simplemente quieren hacer un mundo más humano donde tengamos cabida todos. Esto es muy loable, pero es aquí donde radica su principal contradicción. En la medida en que no se accede al poder es muy difícil cambiar el mundo. La ventaja, en este sentido, que le podemos reconocer a estos movimientos es que han logrado ir frenando ciertas posturas. Los movimientos sociales actuales son fundamentalmente movimientos denunciadores, más que portadores de alternativas. Simplemente tratan de manifestar un descontento mundial generalizado, más que diseñar propuestas de acción o alternativas. En este sentido, los movimientos sociales pueden ser considerados una potencia débil. Este es un debate que con mucha frecuencia se plantea dentro de estos movimientos.

Actualmente nos encontramos en ese punto de búsqueda de algo que aún no está definido. Lo que tratan de hacer los movimientos antiglobalización no es tanto tomar el poder como intentar transformarlo o debilitarlo. Tenemos que valorar en estos movimientos el intento de crear una conciencia ética universal. Con esto se están abriendo nuevas oportunidades para la crítica y, por qué no, quizás también para crear un nuevo paradigma de acción. Debemos ser optimistas y pensar que cualquier transformación o cambio no surge de la noche a la mañana. De lo que estamos seguros es de que hay algo que se está moviendo y

que no sabemos muy bien hacia dónde nos va a llevar.

En los años 70 y 80 los movimientos juveniles se caracterizaban por sus demandas en relación a temas culturales. En cambio, en estos nuevos movimientos las demandas están relacionadas con el tema del capital, más concretamente contra el capital financiero. Es verdad que hasta ahora el joven que se nos describía era el de un sujeto apolítico, que participaba poco o nada en la vida social, y que su principal distracción era pasar horas y horas delante de un ordenador. En este panorama de descompromiso juvenil, los movimientos sociales empiezan a ofrecer nuevas maneras de participación ciudadana. Ahora, estos movimientos se están convirtiendo en nuevos espacios de expresión para los jóvenes.

Es interesante ver cómo esta misma juventud, que estaba embarcada en el “rollo” del consumismo, sea ahora la que está retomando los problemas relacionados con el capital y con el sistema de producción. Es ésta la generación que está recogiendo la herencia de las experiencias de los movimientos sociales anteriores a los años 70. Y esto no es casual, pues los jóvenes, junto con las mujeres y los pueblos indígenas han sido los sectores más apaleados por estas nuevas políticas financieras. Los cambios en el mercado laboral (desempleo, inestabilidad, precariedad del trabajo, etc.) y las crecientes dificultades de acceso a la vivienda son realidades que están afectando principalmente a los jóvenes.

## II CURSOS Y SEMINARIOS

### SEMINARIO "HOMBRES Y MUJERES EN EL CINE: CUESTIONES DE GÉNERO"

*Juan Carlos García Domene*

*Prof. Didác. de la Religión - Univ. Murcia / Foro I. Ellacuría*

*Consuelo Paterna Bleda*

*Prof. Psicología Social - Univ. Murcia / Foro I. Ellacuría*

---

En cursos anteriores, el Foro Ignacio Ellacuría había ofrecido algún seminario sobre cuestiones de género y otros sobre cine y asuntos de alcance social. Este año se cruzaron ambas temáticas y durante cinco sesiones se llevó a cabo una reflexión crítica en la que participaron catorce personas. La incorporación del análisis de género en el cine nos ofrece una nueva visión de cómo la realidad es reflejada y construida a través de la gran pantalla. La perspectiva de género en el cine supone comprender la relación entre hombres y mujeres a través de la Historia y tomar conciencia sobre cómo ésta continúa reproduciéndose a través de estereotipos, o en otro caso, supone un cambio para las nuevas generaciones.

Se proyectaron cinco películas de alta calidad cinematográfica, recientes, disponibles en Vídeo-DVD y casi todas ellas españolas para concretar mejor la reflexión y el trabajo. Se proporcionó al principio del Seminario un guión general de análisis y en cada sesión se repartió material abundante con las fichas y las críticas más notables y un cuestionario específico para cada película en orden a su análisis temático. Los filmes proyectados fueron los siguientes: *Solas*, *Boy's don't cry*, *Silencio Roto*, *¿Qué he hecho yo para merecer esto?* y *El pájaro de la felicidad*. El clima de las sesiones fue muy animado creciendo día a día la participación y el calor de las intervenciones porque estas cuestiones tocan (a veces amenazando y siempre cuestionando) fibras muy sensibles.

A lo largo de estas proyecciones concretamos diferentes aspectos y contextos

en los que hombres y mujeres han desarrollado sus vidas de forma diferencial y han sufrido la discriminación por el simple hecho de ser hombre o mujer. Se trataba de analizar los paradigmas en los que hombres y mujeres se han socializado y han marcado las barreras y obstáculos para el cambio social. Las líneas a partir de las cuales llevamos a cabo la selección de las películas (atendiendo a las cuestiones de género) se basaron en:

1. Identidades en relación al rol maternal y paternal: se analizaron las diferentes formas de maternidad y paternidad; en concreto, el papel de la madre y la respuesta de los/as hijos/as a dichos comportamientos, bien de aceptación o bien de rechazo. Este aspecto específico fue analizado en *Solas*.

2. Construcción de la identidad de género: socialización, estereotipos y roles de género. Identidades sexuales. Quedó analizado en *Boys don't cry*.

3. Género, paz y conflicto: el papel de mujeres y hombres en las guerras y en la resolución de conflictos. Sirvió para ello la película *Silencio roto*.

4. Autoesquema de género: tipología masculina, femenina, andrógina e indiferenciada (vida emocional, actividad-pasividad, sumisión, dependencia, agresividad, motivación de logro, autoestima...). Aunque este tema aparece muy claramente en *¿Qué he hecho yo...?* esta tipología fue analizada en todas las películas seleccionadas.

5. Trabajo y familia: diferencias entre hombres y mujeres en relación al trabajo y las responsabilidades familiares, así como las crisis en ambos contextos. De forma nítida está reflejado en *El pájaro de la felicidad* aunque se analizó en todas las películas seleccionadas.

6. Lenguaje y género: diferencias en el discurso, de qué hablan y cómo. Dificultades en la comunicación. En todas las películas se analizaron las relaciones de pareja, cuerpo y belleza de la mujer, salud y género (el tema de las adicciones) y los sistemas de valores (tradicionalismo de los roles de género).

En la película *Solas*, filme hiperpremiado y muy reconocido (de Benito Zambrano, España, 1999) se planteó una cuestión básica sobre las relaciones madre-hija y los estereotipos de género tradicionales al igual que el asunto de la solidaridad entre mujeres. Se oponen en la cinta, una madre «sumisa» y una hija «rebelde» que hallará una salida por medio de un pacto último con un hombre asexuado (anciano firme, pero protector). Ésta fue una película importante para relacionar cuestiones de género y cuestiones sociales y de marginación, especialmente la violencia psicológica, física y social que sufren las mujeres en casa (padre y compañero), en el trabajo (hombres y mujeres que las ignoran por su trabajo

“femenino” de limpiadoras y en las relaciones sociales (camarero). Sólo el médico parecería quedar a salvo, aunque su bonhomía le hace no implicarse y por indiferente también es cómplice. ¿Por qué se rebela María incluso contra su madre? ¿Cómo es la relación entre madre e hija, y entre padre e hija? ¿En qué momento aparece la solidaridad entre las mujeres, cuáles son los valores de la madre frente a los de la hija, cómo tratan los hombres a las mujeres, y cuáles son los roles de éstos?

En la durísima película *Boy's don't cry* (de Kimberley Pierce, USA, 1999) se profundizó especialmente en la caracterización y la identidad trabajando cuestiones de orientación sexual e identificación con el esquema corporal. Sirvió la película para comprender el mundo de la adolescencia y la complejidad del desarrollo bio-psíquico-sexual. ¿Es la crisis de identidad sexual una desviación? ¿Por qué actúan —los chicos— de tan diferente forma cuando se enteran que Brandon (hombre) en realidad es Tina (una mujer)? ¿Por qué es tan importante conocer el sexo?

En *Silencio Roto* (de Montxo Armendáriz, España, 2001) no sólo se revisó y actualizó la cuestión de los maquis y la resistencia en las montañas vosco-navarras al franquismo, sino que se revelaron las cuestiones básicas de revolución política, violencia, guerra y género, género y paz. Los temas clásicos de Armendáriz sirven para revisar de nuevo la guerra de España y sus consecuencias, pero esta vez con una perspectiva femenina y de género. En la revolución también está pendiente la revolución de las cuestiones de género. Debatimos en torno a la colaboración de la protagonista, Lucía, con los republicanos y cómo es diferente a la de los hombres, el discurso moralizante propio de la socialización de las mujeres, las consecuencias de la guerra para las mujeres y su forma de afrontarlo, las actitudes de hombres y mujeres ante la guerra y los conflictos, los roles tradicionales de ambos y en qué momento se rompen.

La película menos convencional de las cinco resultó ser *¿Qué he hecho yo para merecer esto?* (de Pedro Almodóvar, España, 1984) Se trata de una película de las denominadas de culto, quizá la mejor valorada en la filmografía de este autor tan exaltado y controvertido. En ella se llevan los estereotipos hasta el extremo: el macho es macho macho, la suegra es suegra suegra, el ama de casa es hiperexplotada, la vecina es la madre repelente, y los hijos son tan hijos que dejan de serlo muy pronto... y así todos los personajes. Tanta exageración resulta un sarcasmo —hasta el exceso— que fuerza los estereotipos de género y los lleva hasta el final para favorecer —fácilmente— la crítica, la conciencia y el cambio de mentalidad. Específicamente se trató de comprender a qué se debe la constante queja de Gloria, la protagonista, cuál es la imagen que se transmite de

los hombres, los diferentes tipos de mujeres que aparecen y la forma en que se presentan los estereotipos, relaciones de poder, finalidad de la maternidad.

Pilar Miró, directora de *El pájaro de la felicidad* (España, 1993) presenta en esta película, construida con una perfecta factura técnica y con un tratamiento magistral de la luz, una mujer —Carmen— que quizá ya ha superado e invertido los roles tradicionales; una mujer que parece no *necesitar* hombre alguno y que terminará —tras una fuerte lucha interior— por aceptar la maternidad. Ningún modelo masculino —apenas algo el padre de la protagonista— estará a la altura de las exigencias del rol femenino propuesto. Se debatieron temas como el papel de Carmen frente a lo tradicionalmente considerado propio de los hombres, la ruptura de estereotipos, la inversión de roles, la relación madre-hijo, la caracterización de Carmen como esposa y madre, sus insatisfacciones, la soledad, la solidaridad entre mujeres y los pensamientos y sentimientos de éstas.

El Seminario puso de relieve la necesidad de descubrir los mensajes latentes o patentes que proponen asiduamente los medios de comunicación, especialmente aquellos teóricamente destinados al divertimento y la evasión y que resultan ser los más productivos a la hora de configurar la mentalidad de la sociedad. Más allá del discurso informativo, educativo, religioso y político, que requerirían un análisis propio, resulta imprescindible un análisis —desde la perspectiva de género— aplicado al cine, a la publicidad, a la canción, a los videojuegos y a otros tantos modos de comunicación popular donde nos jugamos la construcción social del individuo y de la realidad.

## SEMINARIO “BIBLIA Y CRÍTICA SOCIAL II”

*José Cervantes Gabarrón*

*Prof. Nuevo Testamento / Foro I. Ellacuría*

---

En continuidad con el que se realizó durante el año anterior sobre el mismo tema, este curso dedicamos nuestro análisis al estudio de los principales textos bíblicos del profeta Amós y del Evangelio de Lucas. El acercamiento a dichos textos se hizo teniendo en cuenta la pluralidad de lenguajes y de géneros literarios presentes en la Biblia. Los profetas y evangelistas se manifestaron abiertamente contra la injusticia social y la desigualdad económica.

En el curso participaron veintisiete personas. Su contenido fue el siguiente:

1. Los pobres son evangelizados: Lc 4,16-30; Lc 7,22; Mt 11,5.
2. Crítica lucana de la riqueza y del ídolo Mamon: Lc 6,20-26 ; Lc 16,1-15.
3. Crítica profética de la acumulación y de la opresión económica: Am 3,9-11; 4,1-5; 8,4-7
4. Crítica profética de la injusticia y del culto: Am 5,4-12; 5,18-24; 6,1-14;
5. Juicio bíblico sobre los enriquecidos: Lc 16,19-31; St 5,1-6

Partimos del discurso programático de Jesús en la sinagoga de Nazaret según el evangelio de Lucas (Lc 4,16-30) para poner de relieve la prioridad de los pobres en el discurso de Jesús. Profundizamos en la gran contraposición de las bienaventuranzas y malaventuranzas lucanas (Lc 6,20-26) como expresión de la crítica durísima del tercer evangelio contra la riqueza. Y desde estas dos claves estudiamos las parábolas económicas del capítulo 16 de Lucas.

En la primera de éstas, la parábola del administrador (Lc, 16-1-15) revelaba la injusticia de un sistema económico que utiliza el préstamo de dinero con inte-

rés para agrandar el abismo existente entre pobres y ricos. El administrador sagaz de la parábola es elogiado porque utiliza su poder para cumplir la ley del AT y corregir el sistema económico vigente. Aunque en principio fuera por interés personal, la conducta del administrador responde finalmente a los intereses y planteamientos de una moral económica de los oprimidos, para la cual no los ricos sino los pobres son importantes. Según la parábola, quien tiene dinero y bienes es en realidad sólo administrador de los mismos, no un propietario. La correcta administración de los bienes tiene que responder a las necesidades de los pobres. El dinero (y el sistema económico) no es un fin en sí mismo sólo ha de servir para hacer el bien. Hacerse amigos apartándose del injusto dinero implica todo lo contrario al dinamismo de la esclavización, de la usura, del interés económico y del empobrecimiento de los desheredados. En Lucas 16 se diseña un proyecto de economía alternativa orientado a las necesidades de los pobres, orientado a compartir y dar sin esperar nada a cambio. La alternativa entre Dios y el dinero-Mamon se convierte en un absoluto. No se puede servir a Dios y al Dinero-Mamon.

En la segunda parábola, la del pobre Lázaro (Lc 16,19-31) se revela el juicio bíblico contra los enriquecidos. Más inmenso que el abismo creciente que existe entre las gentes del capitalismo ultrarrico y las gentes del mundo empobrecido en nuestro planeta, será el abismo que separará a los ricos de los pobres en el definitivo Reino de Dios. Pero con una pequeña diferencia, a saber, que para entonces, según la perspectiva divina, cambiarán radicalmente las tornas y mientras que los últimos serán los primeros, los primeros serán los últimos, mientras que los marginados serán consolados, los ricachones sufrirán tormento y, dicho con palabras lucanas de la Virgen María, a los hambrientos se les colmará de bienes y a los opulentos se les despedirá vacíos.

Éste es el mensaje esencial de la tan conocida como desatendida parábola evangélica del pobre Lázaro, harapiento y llagado, y del rico que vestía de púrpura y de lino —con ropa de marca, diríamos hoy— y sus respectivos destinos (Lc 16,19-31). La interpretación falsa e hipócrita de esta parábola, sumamente elocuente para describir la situación de la mesa global, ha legitimado, no pocas veces, el ordenamiento social del mundo, ha contribuido sobremedida a sostener las diferentes clases sociales determinadas por la posesión de los bienes de la tierra y de los medios de producción con promesas celestiales para los que sufren las consecuencias humanas de una economía explotadora y excluyente, y ha justificado de manera conformista el sufrimiento de los empobrecidos en el aquí y ahora de la historia con el sueño de un más allá feliz.

Lejos de esa interpretación parcial y tergiversadora, esta parábola revela la inversión futura de las situaciones para los pobres y para los ricos como resultado irreversible de la justicia de Dios, que no puede dejar impunes a quienes generan, promueven, sostienen y disfrutan la clamorosa injusticia y la creciente desigualdad social y económica de este mundo. Esta revelación de la justicia de Dios pretende interpelar a los enriquecidos, a los que viven cómodamente, aprovechándose de los beneficios de este sistema injusto aun a costa de otros, y suscitar la conversión y el cambio de mentalidad y de conducta.

Para provocar este cambio el texto lucano remite a un elemento indiscutible de la tradición bíblica: El mensaje de Moisés y de los profetas. Entre éstos destaca Amós, cuya denuncia es radical. Ya en el siglo VIII a. C. Amós reprueba la explotación del pobre, el cual es tratado como mercancía negociable y degradado a objeto de compraventa. Condena abiertamente la injusticia social, la depravación moral y religiosa, la violencia del lujo y el formalismo del culto (Am 6,1-7).

Amós es el primer profeta bíblico que nos transmitió su mensaje por escrito. Era pastor y agricultor de profesión. Pero Dios lo llamó a desempeñar su misión profética en el Reino del Norte de Israel. Allí reinaba Jeroboam II (782-753) que fue un gran militar, que ensanchó la frontera norte de Israel, derrotó a Damasco y se anexionó territorios en Transjordania. La economía progresó mucho durante su reinado gracias al comercio de las caravanas, al desarrollo de la industria textil y a la explotación de minas de cobre. Fue una época de esplendor macroeconómico desconocida desde los tiempos de Salomón. Al mismo tiempo existían grandes problemas sociales, sobre todo, la terrible opresión de los pobres, víctimas de los terratenientes, de los potentados y de la corrupción en los tribunales de justicia. Era un tiempo de grandes injusticias y de un contraste brutal entre ricos y pobres. Un pequeño agricultor estaba a merced de los prestamistas que los exponían a la hipoteca, al embargo y a la esclavitud. Este sistema empeoraba por la ambición de los ricos y comerciantes, que aprovechaban las fianzas dadas por los pobres para aumentar sus riquezas. Se falsificaban los pesos y medidas, se recurría a trampas legales y se sobornaba a los jueces. Mientras tanto la situación de los empobrecidos era cada vez más dura.

En el ámbito religioso la *corrupción religiosa* era la nota dominante. Los santuarios estaban en plena actividad, repletos de adoradores y magníficamente provistos, pero la religión había perdido toda su credibilidad. Muchos santuarios eran abiertamente paganos, fomentando los cultos de fertilidad y la prostitución sagrada. Otros, los santuarios yahvistas, cumplían una función negativa: apaciguar a la divinidad con ritos y sacrificios que garantizaban la tranquilidad de conciencia y el bienestar del país.

El profeta Amós denunció esta trágica situación. La novedad de su mensaje consistió en el rechazo del reformismo para dar paso a la ruptura total con las estructuras vigentes: Todo el sistema está podrido, el muro de Israel está abombado y no puede mantenerse en pie; “es un cesto de higos maduros, maduros para el fin” (Am 8,1-3). La denuncia de los pecados concretos del lujo, la injusticia, el culto, y la falsa seguridad religiosa constituye el centro de su intervención profética. Pero fue su crítica mordaz a las instituciones la que le valió la oposición del sacerdote Amasías y del rey (Am 7,10-17). Amós, con la libertad radical de los profetas, ponía el dedo en la llaga al desvelar que la raíz del mal social estaba sobre todo en *las instituciones*: El culto religioso y el poder político y judicial eran los responsables principales de la injusticia por fomentar una idea de Dios errónea y tranquilizar la conciencia de los opresores. La firmeza de Amós frente a las instituciones políticas y religiosas es un ejemplo de actuación profética en nuestros días.

Si no se escucha el mensaje de los profetas, si no se hace caso al Evangelio en su predilección por los pobres, si no se produce un cambio de mentalidad y de perspectiva cultural en esta dirección, serán inútiles otros signos religiosos. Nos preguntamos qué caso se hace a este evangelio en la “tradicionalmente” cristiana cultura de Occidente, cuna del capitalismo opulento y prepotente, causante del desastre y de la miseria de Lázaro.

## SEMINARIO “FILOSOFÍA PARA NO FILÓSOFOS. INTRODUCCIÓN A LAS TAREAS Y FUNCIONES DE LA FILOSOFÍA EN LA ACTUALIDAD”

*Norberto Smilg Vidal*

*Prof. de Filosofía - I.E.S. “Miguel Espinosa” / Foro I. Ellacuría*

---

El objetivo principal de este curso era aclarar de la forma más sencilla y directa posible qué es esa “cosa” que llamamos “filosofía”, en qué consiste hacer filosofía o “filosofar” y si esa actividad tiene cabida y sentido en el momento histórico que nos ha tocado vivir. Según se puede deducir del propio título del curso, no se trató de elaborar ideas, conceptos ni —mucho menos— “teorías filosóficas”, sino de recuperar para el momento presente y examinar críticamente las dos ambiciosas metas que se planteó la filosofía en la Grecia antigua (su lugar de nacimiento): la búsqueda de la verdad y la orientación individual y social hacia la consecución de la felicidad. Tal recuperación se realiza con la intención de mostrar que la filosofía tiene aún hoy un lugar en el conjunto de los saberes y que, en muchas ocasiones, incide en la vida humana de forma más directa de lo que se puede sospechar en un principio.

El curso se desarrolló a lo largo de seis sesiones (una por semana) de una duración aproximada de hora y media cada una. El grupo de participantes fue bastante heterogéneo en cuanto a profesión, intereses, formación inicial, etc. lo que significó, junto con la regularidad en la asistencia y el interés por participar y clarificar los pensamientos propios, un enriquecimiento para todos al poder mantener cierto hilo conductor a lo largo de todo el curso. Cada sesión de trabajo se desarrolló combinando los siguientes ingredientes: exposiciones de información, planteamiento y contextualización de las cuestiones a tratar; lectura y comentario de textos seleccionados; formulación de preguntas, etc. Procuramos reservar algún tiempo —que siempre resultó escaso— al contraste de opiniones y al debate sobre aspectos controvertidos del tema central de cada sesión.

Ya en la primera sesión se intentó invitar a todos los asistentes a implicarse en un proceso crítico de autoclarificación personal y de grupo mediante la lectura del “mito de la caverna” (Platón, *La república* VII). A partir de ahí y aprovechando la riqueza metafórica del texto platónico pudimos plantearnos y dialogar sobre algunas cuestiones como las siguientes: ¿Es cierto que vivimos como prisioneros en el fondo de una caverna? Si es así: ¿quién o qué nos aprisiona?; ¿podemos hacer algo para liberarnos o estamos condenados a vivir atados toda la vida?; ¿cómo se puede entender hoy el significado de la caverna?; Platón afirma que hay una salida de la caverna y una liberación de la esclavitud ¿cómo hay que entender hoy esas afirmaciones? ¿Acaso la filosofía puede servir como motor de liberación y como guía en el proceso de salida de la caverna? El saber y el conocimiento, ¿tienen capacidad de liberar a los seres humanos?; ¿de qué?

Naturalmente, al preguntarnos por el tipo de saber que proporciona la filosofía, tuvimos que plantearnos la diferencia con la ciencia. Nos apoyamos en un texto de J. Ortega y Gasset (*¿Qué es filosofía?*, Madrid: Alianza Ed. 1980, pp. 52-55) y en algunas páginas del libro *Las preguntas de la vida* de F. Savater (Barcelona: Ariel, 1999, 15-26). Se trata, más bien, de una diferencia y no de una contraposición. La filosofía y la ciencia son “dos modos de mirar el cuadro del mundo”. (Resultó muy interesante la puesta en práctica de la explicación de esta frase recurriendo al cuadro “El jardín de las delicias”, siguiendo la línea sugerida por F. Savater). Mientras la ciencia plantea problemas y pretende encontrar las soluciones que los resuelven, produciendo un progreso acumulativo, la filosofía no puede más que ofrecer respuestas que nos ayuden a “con-vivir” con la dimensión enigmática, misteriosa, de la existencia —ya que aquí no hay nada que “resolver”, sino que se trata más bien de configurar el sentido del mundo.

A lo largo de todo el curso estuvo muy presente la dimensión crítica de la filosofía, concretada en primer lugar en el conocido lema de I. Kant “Sapere aude!” (“¡Atrévete a saber!”), entendido como invitación a que los seres humanos hagamos un ejercicio libre y público de nuestra racionalidad, saliendo así de la “minoría de edad culpable”. Desde aquí nos planteamos los ideales de la Ilustración (“libertad, igualdad, fraternidad”), así como determinados aspectos del proceso de la modernidad hasta el presente. Analizamos los principales significados de la palabra “modernidad”: en primer lugar, lo moderno es lo “actual”, por contraposición a lo antiguo; pero lo moderno también es lo “nuevo y valioso” producido por lo que había; y por último lo moderno es lo “provisional”, por lo que el mundo se convierte en efímero y la conciencia se instala en un presente continuo: lo único que vale es el “aquí y ahora”. De esta manera pudimos ir descubriendo algunas de las sombras y de las luces que han jalonado el proceso

de la modernidad y su historia. Por ejemplo, el triunfo de la razón instrumental, que bajo su pretensión de neutralidad valorativa, es cosificadora, y calculadora, convirtiendo en mercancía todo lo que toca; pero también, por otra parte, el nacimiento del Estado Liberal y del Estado Derecho además del descubrimiento de los Derechos Humanos. Para realizar esta reflexión nos apoyamos en textos de A. Cortina (*Crítica y utopía*, Madrid: Cincel 1985, 93 ss.), J. Conill (“Ilustración”, en M. Moreno Villa: *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid: San Pablo, 1997, 668-672) y también de J. A. Pérez Tapias (*Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid: Trotta, 1995).

Dedicamos una sesión a introducir de forma muy sencilla los elementos más básicos de la corriente hermenéutica en la filosofía del siglo XX (W. Dilthey, M. Heidegger, H. G. Gadamer). La comprendimos como “disciplina de la interpretación”, que trata de comprender textos —entendiendo por texto no sólo el escrito, sino que también hay “textos hablados” e incluso “textos actuados”. Así pues, el objetivo de la hermenéutica es la interpretación, es decir, la comprensión del texto/discurso/acción. Una característica importante es que el texto a interpretar ha de poseer varios significados: de hecho, la experiencia base de la hermenéutica, así entendida, podríamos decir que es la de los malentendidos que se producen cotidianamente por la polisemia e inexactitud propias del lenguaje natural. Quedaron mencionadas algunas cuestiones clásicas en este contexto, por ejemplo: ¿es posible comprender a un autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo?; ¿se puede hablar de una interpretación perfecta y definitiva o sólo podemos disponer de una serie ilimitada de interpretaciones?; ¿cabe, al menos, mejorar en la interpretación de un texto, o sólo existen interpretaciones diferentes?

En la última sesión del curso tratamos algunos aspectos relativos a las tareas que la filosofía puede acometer en el presente y también en el futuro próximo: dilucidar los fines que verdaderamente merece la pena perseguir, dotar de criterios que nos permitan ejercer la crítica racional, argumentar y aducir razones como procedimiento para resolver los problemas que nos afectan a todos, proporcionar una estructura sistemática que fundamente y permita comprender las afirmaciones y argumentos particulares y, finalmente, ofrecer un saber integrador tanto respecto a la búsqueda de la verdad como en la orientación a los fines últimos de la vida humana.

## SEMINARIO "POLÍTICAS DE INMIGRACIÓN: PROPUESTAS"

**Carmen Bell**

*Experta en Inmigración e Interculturalidad*

**Federico Montalbán**

*Grupo de Inmigración de la APDH de Murcia*

---

Por tercer curso consecutivo, el Foro Ignacio Ellacuría organizó un seminario sobre Inmigración. En esta ocasión la idea fue proponer un *ejercicio de ciudadanía*, en el sentido de asumir nuestra responsabilidad y derecho a participar en la construcción de alternativas para la sociedad en la que vivimos. El seminario partió de una suposición: El grupo que lo formaba estaba gobernando (o se le llamaba para negociar con la Administración) y debía saber qué cosas haría, qué respuestas ofrecería a las preguntas que plantea la Inmigración. Se trataba de *producir* durante el seminario una serie de propuestas que "mañana mismo" pudieran ponerse en marcha. Es decir que, sin olvidar algunas propuestas de máximos o *utopías necesarias*, se pensarán opciones desde una perspectiva *posibilista*.

Todo eso se concretó en ocho sesiones en las que se abordaron los temas de Ciudadanía (derecho al voto, participación sindical y política...), Regulación de flujos (fronteras, permisos de residencia y trabajo, contingentes...), Vivienda y Trabajo.

La dinámica que se pensó para los seminarios fue la siguiente: Cada tema sería expuesto por personas que lo estuvieran trabajando directamente y que supieran qué es lo que está pasando, qué funciona bien, qué hace falta cambiar... A partir de sus reflexiones, se trabajaría entre todas las personas del seminario en la elaboración de propuestas concretas acerca de cada uno de los temas tratados.

Cada tema tendría dos sesiones. Las personas encargadas de llevar cada tema deberían preparar una exposición de 45 ó 60 minutos y preparar un material de referencia, no muy extenso. El material se repartiría antes de la primera sesión de cada tema. La exposición debería incluir, además de la descripción de la situación, un primer esbozo de propuestas. En la media hora restante de la primera sesión se podría debatir sobre lo expuesto por las encargadas. En la segunda sesión se aportarían las reflexiones hechas por todas las participantes en base a la exposición anterior, el material de referencia y otras fuentes que se considerasen de interés. Había que procurar terminar la segunda sesión de cada tema con algunas propuestas concretas.

El "reparto" de las sesiones fue el siguiente:

- Ciudadanía: Medinaceli Parrilla (Asociación pro Derechos Humanos Murcia) y José Antonio Zamora (Foro Ignacio Ellacuría).
- Trabajo: María Luisa del Pueblo (trabajadora social de Murcia Acoge)
- Vivienda: Ahmed Benarroum (coordinador RASINET).
- Regulación de flujos migratorios: Juan Guirado (responsable de la Oficina Regional de Atención a la Inmigración, OFRAIN, y voluntario de ACSUR – Las Segovias).

Los seminarios interesaron a mucha gente, de tal forma que las primeras sesiones vieron cómo el salón grande del local del Foro se llenaba hasta la bandera. Pero, como parece ir haciéndose habitual en todo tipo de cursos, jornadas, seminarios y demás, la participación fue disminuyendo conforme avanzaron las sesiones. Además, este seminario tuvo en contra el calendario. Se debían organizar ocho sesiones, dejando entre una y otra una semana para que se pudiera trabajar el material y los contenidos expuestos. También se quiso coordinar las fechas del seminario con otras actividades que pudieran ser de interés a las personas que participaran en los mismos para evitar enfrentarlas a la nunca agradable situación de tener que elegir. Esto último, junto con el hecho de ser ocho sesiones, hizo que los seminarios se alargaran desde febrero hasta mayo de 2002. Demasiado tiempo para mantener la atención en unos seminarios. Y más teniendo en cuenta que, justo en medio, estaban la Semana Santa y las Fiestas de Primavera. Las vacaciones impusieron un parón de tres semanas y dividieron los seminarios en dos partes: una primera de mucha asistencia y una siguiente de asistencia menor, por decirlo delicadamente.

La idea primera de acabar los seminarios con una serie de propuestas elaboradas en cada uno de los temas tratados resultó ser demasiado ambiciosa, sobre

todo teniendo en cuenta la forma en la que se desarrollaron. La elaboración de estas propuestas exige un importante conocimiento previo de los temas que se están tratando y la dedicación de mucho tiempo a la reflexión y al debate. Buena parte de las participantes en los seminarios vivían su primer acercamiento teórico a la inmigración y faltó tiempo tanto para la reflexión y para el debate, sobre todo porque había mucho interés en hablar y participar.

Las propuestas no se pudieron elaborar, sin embargo sí se consiguió uno de los objetivos de los seminarios: “Conocer un poco más de cerca la realidad de la Inmigración y debatir sobre qué propuestas se pueden ofrecer a la sociedad para que la convivencia entre todas y todos mejore.” Las intervenciones de los expertos y expertas seleccionados para cada tema fueron de muchos interés (y así se manifestó por buena parte de los y las participantes) y expusieron de forma lúcida y crítica parte de la realidad de la Inmigración. En la planificación de los seminarios, estas intervenciones debían delimitar el marco a partir del cual comenzar el debate y la búsqueda de propuestas y luego, en el desarrollo de los mismos, fueron charlas que introdujeron los temas de la ciudadanía, de la vivienda o del mercado laboral a las asistentes. Además, el hecho de no haber llegado a la elaboración de propuestas no impidió que se debatiera sobre alguna de ellas.

El diseño de los seminarios no fue el más apropiado para el objetivo de elaboración de propuestas pero gustó a las asistentes, especialmente el dividir cada tema en dos sesiones, la primera de exposición y la segunda de participación. Y, a pesar de lo largo que fueron, en algún momento se llegó a decir que se quedaban cortos y que se quedaban muchos temas por tratar: Educación, Salud, Religión...

Como se escribió al principio, se proponía un *ejercicio de ciudadanía*, en el sentido de asumir nuestra responsabilidad y derecho a participar en la construcción de alternativas para la sociedad en la que vivimos. En la medida de las posibilidades de los seminarios se consiguió tanto una cosa como otra. Se ofreció a las participantes la posibilidad de acercarse a la inmigración (el conocimiento debería ser uno de los primeros pasos para poder asumir cualquier responsabilidad) y el derecho a participar (la segunda sesión de cada tema era pura participación de las asistentes) aunque fuera en un espacio muy reducido. Y no sólo eso: Elaboradas o no, durante las ocho sesiones de los seminarios tuvimos presente que, nosotros y nosotras, ciudadanas y ciudadanos, tenemos la posibilidad de pensar propuestas y de imaginar cómo queremos que se gobierne el mundo que nos rodea.

### III SEMINARIO INTERNO

## ¿HACIA DÓNDE VA LA RELIGIÓN?

*José Cervantes Gabarrón*

*Prof. de Nuevo Testamento - Foro I. Ellacuría*

---

El Seminario permanente del Foro "Ignacio Ellacuría" ha concentrado su atención durante el curso 2002-2003 en el estudio, investigación y debate de la cuestión *¿Hacia dónde va la religión?* A este tema dedicamos la síntesis que en este Informe se ofrece.

### **Razones y sinrazones de la creencia religiosa (Primera Sesión)**

En la reunión celebrada el día 19 de octubre contamos con la presencia entre nosotros de Juan Antonio Estrada. En ella debatimos abiertamente con este autor las cuestiones suscitadas a partir de la lectura de su libro titulado *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2001. Se comenzó la sesión haciendo un breve resumen de cada uno de los capítulos del libro de José Antonio Estrada, y se plantearon después algunas cuestiones de interés para el debate.

En los *capítulos 1 y 2* se aborda la pregunta por el sentido de la realidad, por el sentido mismo de la vida, es una pregunta que forma parte consustancialmente del ser humano. El ser humano no sólo se pregunta cómo es la realidad (ciencia), ni cuál es su significado y sentido racional (filosofía), sino que la percibe como algo misterioso que suscita admiración, asombro y ansiedad. No sólo se afronta la vida desde la razón, sino que es toda la persona con sus deseos, carencias, expectativas, proyectos y esperanzas, miedos y temores la que se enfrenta con la realidad. Las creencias y los saberes responden a expectativas humanas que superan la racionalidad. Las religiones pretenden ultimidad y absolutez más allá

de la experiencia empírica y mundana. Nace así lo sagrado, lo inmutable, lo absoluto, lo divino, lo santo como el ámbito último desde el que hay que comprender la realidad. Hay un campo común en el que surgen los principios metafísicos constitutivos del ser, propio de las grandes ontologías clásicas, los teoremas científicos y los dioses de las religiones. La creencia religiosa tiene funciones esenciales para el hombre. La religión tiene consistencia porque responde a preguntas y necesidades humanas que no pueden ser resueltas por la ciencia y tampoco por la filosofía, aunque sea ésta la que más se acerca a la religión en cuanto sistema metafísico de creencias. Exista Dios o no, la religión permanece, porque responde a preguntas existenciales inevitables y mantiene el carácter misterioso del universo y del hombre.

Sin embargo, la razón pertenece al mínimo irrenunciable del hombre. Podemos y debemos preguntarnos personalmente por qué creemos. Es necesario dar razones de nuestra fe, debemos comprometernos con una fe al menos razonable, plausible y convincente, ya que no demostrable, porque toda pretensión global de sentido para la vida humana rebasa el marco de lo comprobable empíricamente y de lo racionalmente fundamentable. La necesidad de sentido justifica la búsqueda religiosa, pero no legitima ni convalida su verdad. Por eso la religión es compatible con la duda, que debe ser un elemento humanizador de la religión, ya que así se impide el fundamentalismo, se abre a la interpelación de otras religiones y de los no creyentes y permite el autocuestionamiento.

En el capítulo 3 se analiza la ambigüedad de la experiencia religiosa. La experiencia religiosa de la humanidad se caracteriza por una enorme ambivalencia. Se trata, de una experiencia individual, en la que el hombre entra en relación con esa realidad misteriosa y fascinante a la que llamamos Dios. A lo largo de la historia, el miedo a Dios ha sido determinante, quizás tanto como el amor, y sobre ese sentimiento se han establecido distintas prácticas religiosas, sacrificios, normas, creencias, tabúes y costumbres sociales. Así, la religión no sólo se funda en el amor sino también en el miedo. Esta ambigüedad está presente tanto en la tradición bíblica como en el mismo cristianismo histórico. Esto se ejemplifica en varias líneas de desarrollo: la ambigüedad del juego de la inmanencia y la trascendencia, la ambigüedad de la relación con Dios (sacrificio) y la ambigüedad de la esperanza en el Dios salvador.

Los capítulos cuarto y quinto están dedicados al problema del mal. En ellos se plantea cómo el problema de la teodicea, es decir, la relación entre Dios y el mal, ha dado paso a la antropodicea, como consecuencia de la secularización de la sociedad, del declive de las instituciones religiosas y del creciente protagonismo del hombre como agente del desarrollo. Se abordan de nuevo los proble-

mas existenciales y preguntas como qué sentido tiene la vida y para qué tanto sufrimiento. Se analizan diversas propuestas de la teología filosófica para racionalizar o dar sentido al problema del mal, y se muestra que son inviables y no conclusivas. Desde aquí se rechaza una justificación racional del mal. También se estudian los distintos intentos de la teología para hacer compatible la experiencia del mal y la afirmación de un Dios bueno y omnipotente. A partir de la vida y muerte de Jesús es posible encontrar apoyos para afrontar cristianamente el mal.

En el sexto capítulo se trata el problema de la violencia humana y sus raíces socio-culturales. Se plantea la nueva forma de abordar la Ilustración y la teología judeo-cristiana. Después de Auschwitz e Hiroshima ha quedado radicalmente cuestionada la afirmación de que el poder lleva a la emancipación humana y de que Dios es providente y se preocupa de los suyos en los acontecimientos históricos. Auschwitz e Hiroshima se han transformado en el símbolo mismo de la crisis de occidente en el siglo XX. Ambos acontecimientos fueron una voluntad perversa de aniquilación de la vida. La concepción teológica tradicional ha sido globalmente cuestionada por Auschwitz. ¿Qué podemos decir acerca de la presencia de Dios en la historia? J.A. Estrada plantea que no se puede volver a la teología de la retribución (Dios sádico y vengativo), pero ¿es posible mantener la confianza en Dios y el hombre tras el holocausto? Surge la llamada *Teología del desamparo: el abandono del hombre*. A partir de Auschwitz el lenguaje cristiano y judío sobre la redención quedan tocados. Queda el recuerdo de tanto dolor inútil. ¿Podemos hablar de que la historia tiene un sentido? Ya no se puede seguir creyendo en Dios, ni esperar el mesías. Y es que parece que ni los mismos cristianos lo esperan, ni las iglesias suspiran por el reino que no llega. La instalación en el presente desplaza la expectativa mesiánica, la moral privatizante sustituye la praxis liberadora del reino y la religión con sus prácticas, doctrinas y ritos parece desplazar a la misma experiencia de Dios. Se desarrolla un desencanto y una desesperanza ante la fe.

En el capítulo séptimo se resalta la gran aportación que han hecho todas las ideologías ateas a la concepción de la religión. El ateísmo debe ser analizado como una corriente autónoma de pensamiento que ha aportado valores, enfoques y críticas que han contribuido, en situaciones concretas, al avance de la humanidad y a la superación de situaciones de opresión del hombre. El ateísmo puede ser valorado también, desde una perspectiva teológica, como una corriente que puede contribuir decisivamente a la religión, a su crítica y transformación, especialmente en lo que al cristianismo se refiere. La crítica atea al cristianismo

(Marx, Nietzsche y Freud) ha sido no sólo en buena parte justificada, sino también uno de los motivos para la evolución del mismo cristianismo.

En el último y octavo capítulo del libro se plantea —desde la concepción nietzschiana— el tema de la muerte de Dios en la cultura contemporánea, y se analiza el silencio y la ausencia de Dios en nuestras sociedades europeas. La incredencia afecta de forma radical a la religión y el peligro está en la supervivencia de una religión sin Dios. Las prácticas y creencias religiosas pueden subsistir más allá de las experiencias que las originaron, y existe la posibilidad de la religión en una sociedad atea.

Hoy el problema es la descristianización de la religiosidad y su sustitución por un sincretismo religioso, esotérico, parapsicológico y gnóstico dentro del cual se integran los componentes religiosos del cristianismo tradicional. La modernidad permite una síntesis de indiferencia, agnosticismo e incluso ateísmo con una postura receptiva y simpatizante respecto de la religión. La religión se transforma en meros servicios sacramentales. El fracaso de las iglesias en Occidente desarrollado estriba en su silencio sobre Dios. El cristianismo ha sufrido un proceso de moralización y de ideologización doctrinal que han dejado aparte el discurso sobre Dios. El gran problema hoy, en un mundo acostumbrado a vivir sin Dios, es el de la experiencia de Dios, que constituye a los cristianos como testigos, y que esta experiencia sea motivadora e interpelante para el hombre y la construcción de la sociedad. Es lo que K. Rahner y J.B. Metz defendían al hablar del futuro místico y político del cristianismo, encarnado en figuras como Oscar Romero, Ellacuría, Teresa de Calcuta, Gandhi y Luther King.

En una sociedad secularizada la religión puede tener más sentido que la preocupación por Dios. Las funciones sociales de la religión persisten, aunque modificadas, en las sociedades postindustriales. Esto ocurre con las manifestaciones folclórico-religiosas y las fiestas consumistas de Navidad y Semana Santa. Éstas atraen masivamente a cristianos y no creyentes pero neutralizan y eliminan el significado de representación cristiana que podría legitimarlas.

El gran problema hoy no es la suerte de la Iglesia, sino despertar la conciencia humana y aprender a discernir entre el bien y el mal. Previamente a la evangelización hay que ahondar en la experiencia personal y relacional, para, desde ahí, plantear la pregunta por Dios.

\* \* \*

Durante la exposición del resumen de cada capítulo y a lo largo de toda la sesión fueron surgiendo preguntas, comentarios y reflexiones en torno a los temas que se trataban en el libro de Juan Antonio Estrada. Muchas de estas pregun-

tas se quedaron sin respuesta, pero sirvieron igualmente para seguir profundizando en la reflexión:

- La ambivalencia afectiva presente en la experiencia religiosa parece que no ha sido todavía superada, incluso se ha prolongado con el desarrollo del cristianismo y de la tradición dogmática. ¿Se podría resolver de alguna manera la ambigüedad de la experiencia religiosa?

- Si aceptamos que el cristianismo contiene un saber sobre el hombre que compromete toda su existencia ¿no deberíamos replantearnos los cristianos como tarea fundamental nuestra forma de hablar de Dios, nuestra manera de concebirlo y nuestra manera de entender la cristología?

- El cristianismo en su concreción histórica se ha convertido en un factor importantísimo de ensombrecimiento de la experiencia de Dios. ¿No nos lleva esto a un callejón sin salida? Somos herederos y jueces al mismo tiempo de la tradición en la que se inscribe nuestra experiencia de Dios.

- ¿La existencia de una acción moral presupone y exige la afirmación de Dios? ¿Puede haber un desarrollo moral cuya acción no afirme la existencia de Dios?

- Se dice que la pregunta de por qué Dios permite el mal no tiene lugar o carece de sentido. ¿Por qué no se puede cuestionar a Dios? ¿Por qué Dios no está obligado a salvarnos?

- ¿Cómo solucionar el problema del mal y seguir creyendo en Dios?

- Se afirma que no se puede racionalizar sobre el mal, sobre todo después de los desastres del siglo XX, y que la única solución es luchar contra lo que no debe ser. ¿Está consensuado este "no debe ser"?

- ¿Cómo generar sentido y vida después de Hiroshima y Auschwitz?

- En el Concilio Vaticano II se intentó dar respuesta a los problemas de una sociedad secularizada. Fue un punto de partida para poder transformar un modelo de Iglesia, la forma de entender la relación con el mundo y el talante para abordar las realidades seculares. Pero viendo la realidad que nos rodea ¿no fue ésta una oportunidad perdida?

- La sociedad postmoderna se caracteriza por el desencanto, la superficialidad, la frivolidad, el individualismo egocéntrico, etc. Además estamos viviendo en un ambiente cultural de notable ausencia religiosa. La gente ha perdido la sensibilidad, el interés por todo lo relacionado con el tema de Dios. Ante esta realidad ¿tiene cabida la pregunta por la existencia de Dios? Es más, ¿es plausible siquiera la pregunta por el sentido de la vida?

- La muerte de Dios de la que tanto se ha hablado parece que ya no preocupa a nadie. ¿No es posible que esta insensibilidad se deba a que el vacío existente ha sido rellenado por determinadas pseudoreligiones (nacionalismos, fundamentalismos religiosos, etc.) que legitiman un determinado orden político, social y económico?

- Parece que la religión hoy tiene pleno sentido siempre que se trate de un asunto privado, pero ¿cuál sería la función pública que le correspondería a la religión?

- Seguimos teniendo una serie de planteamientos muy etnocéntricos (Occidente) cuando hablamos del papel de la religión. Cuando nos planteamos el problema religioso hoy ¿no deberíamos hacerlo desde un plano más globalizado? ¿Valoramos de igual manera otro tipo de experiencias religiosas?

- Hay dos formas de racionalización en torno a la creencia religiosa: una desde la búsqueda de un orden que estructure la realidad y otra desde la experiencia de sufrimiento, de injusticia. El rechazo de la injusticia, del sufrimiento hacen que esta segunda forma sea difícilmente racionalizable. Todo intento de fundamentación discursiva de la creencia religiosa en este sentido produce insatisfacción. ¿Son inarmonizables estas dos cuestiones?

- La pregunta por la Teodicea no puede ser nunca una pregunta meramente teórica (de aquí toda esta insatisfacción). Se puede intentar abordar esta cuestión desde la práctica, luchando contra el mal, contra el sufrimiento. ¿Desplegando la lógica interna de esta praxis no llegaríamos a la creencia religiosa?

- Las creencias religiosas han ejercido muchas veces la función de unificación cultural, de cohesión social. Por otro lado vemos que el liberalismo está desmantelando los vínculos sociales, está destruyendo sus propias bases. ¿Es posible que la religión esté siendo nuevamente demandada para poder "engrasar" el sistema y que éste pueda seguir funcionando? ¿No se está intentando buscar, a cualquier precio, una armonía entre el marco capitalista y las creencias religiosas?

- Las leyes de mercado siguen operando incluso sobre las creencias. ¿Qué podemos hacer para no entregar nuestras creencias al juego de la oferta y la demanda?

\* \* \* \*

Esta obra es el resultado de un conjunto de conferencias y estudios en torno a unos temas que a Juan Antonio Estrada preocupaban especialmente. Por tanto no se trata de un libro sistemático. Por otra parte, el autor confiesa que tiene muchas preguntas que hacerse y pocas respuestas claras. A veces no sabe muy bien

si el marco en el que se mueve es en el de los cristianos preocupados que se están cuestionando constantemente o en el de los ateos preocupados por el tema religioso. De aquí que declare que su teología no sirve para todo el mundo.

El ateísmo y el agnosticismo son dos maneras racionales de plantearse los problemas humanos. Pero también la creencia religiosa es igualmente razonable y la podemos justificar de una forma argumentativa. Y aunque sabemos que la razón no lo es todo, es necesario que esté en todas partes para evitar así lo irracional, los distintos fanatismos.

Para el autor un sistema de creencias es válido en la medida que genera vida, que sirve para el crecimiento humano. Un planteamiento que se hace es el siguiente: realmente existe Dios porque personas como Jesús merecen la pena resucitar por la fecundidad de su vida, de su mensaje. Esto lógicamente no fundamenta la validez de esta creencia. Pero piensa que en cualquier caso (aunque no exista Dios), merece la pena vivir la vida como Jesús la vivió.

Así que un tema fundamental para los cristianos es la manera de entender la cristología. La cristología más difundida ensombrece realmente la imagen de Dios. Desgraciadamente aún hay mucha falsa imagen de Dios, en competencia con la libertad del hombre y la autonomía del mundo. Otras veces convertimos a Dios en la proyección de nuestros deseos, angustias, necesidades, etc. Todo esto tiene unas consecuencias negativas.

Pero es verdad que cuando nos enfrentamos al problema del mal, nos encontramos con una gran cantidad de preguntas sin respuesta. El mal disturba la armonía de todas las explicaciones del mundo. El mal no tiene respuesta racional posible, no se puede integrar en un esquema de sentido. El mal es absurdo.

Ante esta realidad una respuesta lógica sería la maniquea: hay un Dios bueno y un Dios malo. El autor opta por el relato de Jesús. Este relato es una praxis en la que se lucha contra el mal y el sufrimiento. Pero si además participamos de la esperanza de que Dios existe y que logrará triunfar donde nosotros hemos fracasado, tanto mejor. En cualquier caso hay que optar por aquellas creencias que generan sentido, a pesar del sufrimiento, del dolor, de la injusticia.

Hoy conocemos demasiados fracasos históricos como para confiar en un ideal o para afirmar con seguridad una determinada verdad. La postmodernidad nos ha traído la muerte de los grandes relatos. Los grandes relatos universales que tenían la finalidad de dar una visión integrada y coherente de la realidad, ya no sirven para explicar nada. Ahora hay pequeños relatos que dan pequeñas explicaciones con respecto a todo.

Quizás hoy se rechazan los grandes relatos porque se rechaza la Verdad. Pero renunciar a la pregunta por la verdad nos pone en el peligro de reducir la religión a pura función. La verdad tiene que ver con la redención de lo real, por esto la verdad es inseparable de lo que sucumbe, de lo que es aniquilado en la vida. Si consideramos que no cualquier ilusión vale, se vuelve a recuperar la pregunta por la verdad. Así que aunque nuestras creencias estén plagadas de dudas hay que tomarlas en serio.

Las ilusiones nos pueden servir para solucionar las contingencias a las que nos enfrentamos cada día, pero... ¿Qué pasa con las víctimas de la historia? ¿Qué pasa con el sufrimiento de la humanidad? Por eso Dios no puede ser ilusión. Porque a cada uno de nosotros esta ilusión nos puede servir para nuestra tranquilidad personal, pero a las víctimas no. Si nosotros tenemos esperanza no es porque estemos preocupados por nuestro destino personal, sino porque nos preocupan todos aquellos que han sido y son aniquilados antes de tiempo. Para las víctimas Dios no puede ser una mera ilusión.

Para el autor estos argumentos siguen siendo una opción personal. Nos estamos moviendo siempre en el campo de lo no demostrable, de lo opcional. Pero en esta época de incertidumbres, de búsqueda, puede ser un gran reto el optar por ser verdaderos testigos de nuestra fe. A pesar de todas las dudas, de la multitud de interrogantes sin respuestas, deberíamos de perder el pudor a la hora de hablar de Dios y del hecho religioso.

Ahora más que nunca necesitamos referentes para no caer en el sinsentido, en el nihilismo. Las nuevas generaciones son generaciones débiles, no tienen ilusiones, viven sin utopías... El elemento deconstructivista, nihilista, que se da en la tradición filosófica no basta. Debemos dar un paso más, hay que deconstruir pero al mismo tiempo hay que ofrecer caminos alternativos, otras oportunidades. De aquí que sea importante plantear públicamente nuestras opciones personales, nuestras convicciones, aún sabiendo que el esfuerzo que esto requiere y la tensión que tendremos que soportar no va a ser fácil de llevar.

Sabemos que la única manera de hacer creíble nuestra fe es siendo testigos. Estamos necesitados, incluso dentro del mundo cristiano, de testimonios válidos, legibles, palpables. La vía del crecimiento, de la mística, nos podría ayudar mucho en este propósito.

¿Cómo mantenerse en un camino que acepta la pluralidad y al mismo tiempo no renunciar al testimonio? Éste es un reto que lo acepta cada vez menos gente, pues en los tiempos en que vivimos se quiere tener cuantas más seguridades me-

jor y se rechaza todo aquello que se vive como amenaza (lo diferente). Para afrontar este camino hace falta una identidad fuerte.

Será preciso pues "inventar" una conducta cristiana válida (ni folklórica, ni fundamentalista) para los tiempos que nos han tocado vivir y expresar en ella todo lo que nuestra fe nos exige. Quizás lo que la sociedad actual espera de los cristianos no es una "profesión de fe", sino una "profesión de vida".

### Transición religiosa en occidente y en España (Segunda Sesión)

Juan Carlos García Domene y José Antonio Zamora prepararon y presentaron este tema en la sesión celebrada el día 16 de Noviembre de 2002: *Transición religiosa en occidente y en España*. Comenzamos la sesión resaltando algunos de los datos estadísticos más significativos que nos ofrecía el estudio de la Fundación Santa María sobre "Los jóvenes españoles y la religión" en el capítulo 51 de J. Elzo y otros: *Jóvenes españoles 99*. Madrid: SM 1999. Este estudio se aproxima al fenómeno religioso desde un marco típicamente sociológico, en donde se distinguen fundamentalmente tres aspectos: las prácticas religiosas, las creencias religiosas y las actitudes ante la Iglesia católica.

Partimos de algunas cifras más significativas que nos sirvieron para la posterior reflexión:

- La práctica religiosa semanal se sitúa en el 12% de los jóvenes (y esta cifra sigue bajando cada año)

- Ha disminuido el porcentaje de los jóvenes que asisten a misa una vez o más a la semana. Por el contrario, ha aumentado la asistencia en romerías, Confirmación y en ocasiones comprometidas (exámenes, enfermedad...)

- Cada vez más jóvenes dicen "no creer en Dios"

- En cuanto a las condiciones que se requieren para considerar a una persona religiosa se encuentran, entre otras: creer en Dios (78'3%), ser una persona honrada (45'2%), ayudar a los necesitados y marginados (44'3%), rezar (34'3%), ir a misa (28'2%), seguir las normas de la Iglesia (26'2%), pertenecer a una Iglesia (26%), casarse por la Iglesia (14.4%), etc.

- En relación al grado de confianza en las instituciones vemos que las que más han aumentado han sido la policía, el sistema de leyes y códigos, y el sistema de enseñanza. Por el contrario, la confianza en la Iglesia ha disminuido en los últimos años.

- No llega al 3% el porcentaje de jóvenes españoles que señala a la Iglesia como uno de los espacios donde se dicen las cosas más importantes para orientarse en la vida.

- Se establecen cinco tipologías religiosas entre las que destacan con mayor porcentaje el *no religioso-humanista* (33'19%) que no cree en Dios ni está vinculado a una Iglesia; el *católico autónomo* (32'91%) que se considera católico pero "pasa" de la Iglesia y de sus normas; y el *nominalista-normativista* (21%) que se considera sociológicamente cristiano, pero personalmente no. Por el contrario, los que menos porcentaje obtienen son el *irreligioso* (5'945) y el *moralista religioso* (6'96%).

Este estudio sociológico nos aporta datos interesantes que confirman que también en la religión se deja sentir el impacto de la postmodernidad. Y aunque la situación que se nos describe parece bastante frustrante, también puede resultar iluminadora, en la medida que nos puede predisponer para la reflexión y el cambio.

En primer lugar se constata que, al menos entre los jóvenes, predomina un ambiente de notable ausencia religiosa. Tampoco parece que la religión o la Iglesia sean motivo de hostilidad o rechazo, sino que simplemente no tienen mucha relevancia en sus vidas.

La religión ahora se ha convertido en una especie de *collage* en donde se puede escoger lo que más nos gusta o lo que más nos conviene, según nuestros gustos, ideas, tradición, costumbres... La religiosidad es así una religiosidad "a la carta", "light". Ahora la fe es un elemento más dentro del "mercado de preferencias", en donde se puede elegir unos elementos y dejar otros: se puede ser creyente y no practicante, ateo y casarse por la Iglesia, o creyente y vivir en un relativismo moral... Incluso da la sensación de que en un futuro próximo podría existir la religiosidad sin necesidad del cristianismo.

Actualmente las nuevas generaciones no están siendo socializadas en la religiosidad. La obligación o presión social que existía en épocas pasadas ha desaparecido totalmente, así que ni siquiera la formalidad o el compromiso social son ya motivos para socializar a los jóvenes en un ambiente religioso. La transmisión sociológica del cristianismo se ha quebrado. Dentro de veinticinco años, por ejemplo, quizás sea muy difícil lograr una determinada "oferta" de cristianismo.

Hace unos años se podían distinguir dos categorías sociológicas: una comunidad amplia con una identificación religiosa común, con unos referentes morales comunes (aunque difuminados) y unas minorías más identificadas y coherentes con sus creencias, y que compartían algunos principios con el grupo mayoritario.

Pero hoy esta estructuración se ha quebrado porque el cristianismo sociológico está desapareciendo.

Bien es cierto que a lo largo de toda la historia del cristianismo los grupos de creyentes radicales, comprometidos con la existencia, que convierten el mensaje evangélico en militancia... han sido siempre muy minoritarios. Pero el peligro ahora es que esos grupos minoritarios que van quedando (identificación más fuerte), deriven en grupos sectarios-fundamentalistas. Estos grupos ya ni siquiera tienen una base común con la mayoría del grupo como ocurría en la anterior estructuración.

Ante este panorama nos preguntamos: ¿Puede llegar a desaparecer el cristianismo? El cristianismo ha sobrevivido durante muchos años y ha atravesado multitud de etapas, así que nos parece poco probable que éste pueda desaparecer. Quizás se debería prestar más atención, no a su posible desaparición sino a la trayectoria de su transformación.

Hoy la religión se ha convertido en algo perfectamente funcional. Se observa un proceso de neutralización de la religión en la vida cotidiana. Lo religioso sólo se actualiza ya en escenarios muy específicos. Se piensa que en las próximas décadas quizás ya no quedará nada de ese "humus" del cristianismo sociológico que permitía a éste subsistir.

Es posible que en los próximos años, las vocaciones religiosas y la influencia de un cristianismo más vivo nos vengan de países no europeos. Aunque, por otro lado, análisis realizados sobre el hecho religioso en otros continentes nos revelan que la religión se está quedando sólo en un barniz cultural en aquellos lugares donde se está dando un proceso de adaptación al sistema capitalista. Sin embargo, esto contrasta con lo que ocurre en EE.UU. (índices de religiosidad muy altos), donde curiosamente se da una simbiosis entre creencia religiosa y espíritu capitalista. Ante este panorama cabe preguntarse: ¿cómo se presenta el futuro de la religión?

\* \* \* \*

El otro libro que nos sirvió de base en el debate fue el de A. Tornos y R. Aparicio: *¿Quién es creyente en España hoy?* (Madrid: PPC 1995). En él se hace un estudio cualitativo sobre la identidad del creyente en la sociedad española, y se describen varias tipologías en relación a las conductas en que se hace notar esta identidad:

- oración en los momentos críticos o grandes alegrías (cristianismo de ajuste existencial).

- creencia en mandamientos y preceptos o criterios morales, sensación de tener que ajustarse a ellos (cristianismo moral).

- no romper con lo que siempre se ha hecho, reforzar el sentimiento de pertenencia (cristianismo de interdependencia).

En este estudio la Iglesia aparece poco valorada. A los cristianos de ajuste existencial no les afecta la crítica que se le hace a la Iglesia, ya que para ellos ésta es como un supermercado donde consiguen lo que quieren y dejan estar lo demás. Los cristianos de religiosidad predominantemente moral sí se ven afectados ya que ven amenazada la legitimidad de su autoidentificación con lo cristiano. Por último, los cristianos por tradición o interdependencia son los mayormente afectados, pues si falla el aparato se ven afectadas sus comunidades.

También se constata un proceso de ocultamiento de la condición de creyente en la vida cotidiana. Los creyentes andan como escondidos. La presencia pública de los cristianos parece haberse esfumado. Ha habido un proceso de privatización, de ocultamiento público de la religión. Ya no tenemos que poner en juego públicamente nuestra identidad religiosa pues raras veces se nos exige tener que "negociar" nuestra condición de creyente. Explicitar tus creencias en determinados ámbitos (no específicamente creyentes), no sólo no está bien visto (incluso por los creyentes), sino que se penaliza socialmente o te etiquetan de entrada con una serie de atribuciones (clichés, estereotipos, etc.) En consecuencia, podemos decir que la religiosidad hoy se ha convertido en algo privado, cómodo, emocional, alejado de la Iglesia institución, etc...

Creemos que la mentalidad dualista es uno de los graves problemas con los que se enfrenta el cristianismo hoy: fe sin compromiso, fe sin vida. En un mundo de increencia, quizás nuestra experiencia de fe tendría que ser clarificada, purificada, articulada intelectual y vitalmente si quiere responder adecuadamente a los desafíos que presenta nuestra sociedad actual.

### **La tesis de la secularización: vigencia y revisión (Tercera sesión)**

Para esta sesión del Foro habíamos leído los distintos resúmenes que José Cervantes, Evaristo León, Ascensión Romero y Rosario Olmos habían realizado de las siguientes obras: GABRIEL AMENGUAL: *Presencia Elusiva* (Madrid: PPC 1996, pp. 57-82); J. M. MARDONES: *Análisis de la sociedad y la fe cristiana* (Madrid: PPC 1995, cap. 10); JOAN ESTRUCH: "El mito de la secularización", en Díaz-Salazar, Giner y Velasco (eds.): *Formas modernas de religión* (Madrid:

Alianza 1994); F. FERRAROTTI: "La secularización como problema: el desencanto reencantado", en *Una fe sin dogmas* (Barcelona: Península 1993) y JESÚS EQUIZA (dir.): *10 Palabras clave sobre secularización* (Estella: Verbo Divino 2002, pp. 17-59).

Resulta difícil definir el fenómeno de la secularización de modo preciso y unánime. Se trata de un concepto un tanto ambiguo, por lo que las explicaciones que tratan de delimitarlo o captarlo son diversas. Todo el mundo habla de secularización, de sociedad secularizada, de los peligros y ventajas de la secularización, etc., pero no resulta fácil abarcar y comprender este fenómeno debido la multitud de aspectos que presenta. En la introducción del libro de J. Equiza, el autor aborda estas cuestiones. Desde el punto de vista sociológico, siguiendo a Larry Schiner, se puede decir que los significados más corrientes de lo que se entiende por secularización son:

a) *Declive de la religión*. Proceso según el cual símbolos doctrinales e instituciones previamente aceptadas pierden su prestigio o influencia.

b) *Conformidad con este mundo*. El grupo o la sociedad conformada por la religión desvía su atención de lo sobrenatural y se interesa cada vez más activamente por "este mundo".

c) *Desconexión de la sociedad frente a la religión*. La sociedad se separa de la orientación religiosa por la que se había guiado anteriormente. Limita la religión a la esfera privada.

d) *Transposición de creencias religiosas e instituciones*. Conocimientos, reglas de conducta e instituciones que fueron comprendidas como fundadas en lo divino son interpretadas ahora como fenómenos de creación y responsabilidad humanas.

e) *Desacralización del mundo*. Al mundo se ve gradualmente privado de su carácter sacral, y el hombre y la naturaleza se convierten en objeto de explicación racional-causal.

f) *Paso de una sociedad "sagrada" a una "secular"*. Esta interpretación forma parte de un concepto más general de "cambio social".

En estos significados más habituales se identifica religión con una determinada expresión de la misma. Pero se ha de reconocer que la desaparición de una religiosidad puede generar otra, hasta el punto de surgir una actualización y, consecuentemente un crecimiento. Conviene distinguir sobre todo, los términos "secularidad" y "secularismo".

Desde un punto de vista filosófico-teológico, la secularización podría descri-

birse como *la mayoría de edad del mundo* (Bonhoeffer). El mundo que intentamos transformar, el mundo del que formamos parte, conoce, cada vez en mayor medida, las leyes que lo rigen y trata de aplicarlas. El hombre está tomando conciencia de sí mismo, de su vocación, de sus posibilidades, y quiere realizarlas sin acudir a la intervención inmediata de Dios. El pensamiento teológico de la segunda mitad del siglo XX presenta la secularización en sus aspectos positivos, como una nueva relación entre el hombre y Dios: relación respetuosa para el hombre y relación respetuosa para Dios. En épocas de sacralización, la relación entre lo humano y lo divino no siempre fue respetuosa con lo humano. Dios nos ha creado capaces de prescindir de Él en lo inmediato, en cuanto que nos ha hecho seres dinámicos, sociales y libres. Él no quiere rebajar la autonomía de lo creado. Ésta ha sido una nueva definición de lo secular/secularización: *la autonomía de las realidades temporales*. La naturaleza, las personas, las instituciones, son originalmente seculares: tienen objetivos, leyes, estructuras inmanentes que deben ser respetadas (no interferidas) por lo religioso.

Distinto de la secularización es el secularismo (visión atea del mundo). La teología de la secularización insiste en la diferencia entre secularización como movimiento histórico y secularismo como ideología. La secularización es un proceso liberador. Es importante mantener esta distinción ya que el tiempo ha mostrado los efectos negativos de su confusión. Se ha comenzado desacralizando correctamente la persona, las cosas y las instituciones, y se ha terminado abandonando toda referencia (negativa y positiva) a lo religioso y cayendo en el agnosticismo.

Desde el punto de vista teológico, la fe bíblico-cristiana ha causado un no pequeño impacto secularizador. Los relatos creacionísticos del Génesis desacralizan la naturaleza. La teología del Éxodo y profética secularizan la política. También Jesús contribuyó a desacralizar el mundo. Jesús hace suyas las más hondas aspiraciones humanas y también las más dolorosas limitaciones, compartiendo la causa del hombre hasta el extremo. Desacraliza la autoridad, ya que toda persona constituida en autoridad, lejos de pretender dominar, ha de servir. El Apocalipsis es altamente desacralizador de la política. Las comunidades cristianas desacralizan el sacerdocio y el templo. Con el cristianismo se intensifica la secularización de la política.

A lo largo de la historia se entrecruzan hechos resacralizadores y desacralizadores. El Concilio Vaticano II dio un giro de muchos grados en lo referente a la relación Iglesia-mundo. La Iglesia se descentra, deja de ocupar el centro de la historia y opta por ponerse al servicio del hombre. Esto es reconocer la dignidad humana y proclamar la autonomía de lo temporal. Se trata, pues, de un planteamiento eclesial hecho desde la sana secularización del mundo y de la

Iglesia en el mundo. Se abandona el paradigma sacral y se opta por el paradigma secular. El Concilio Vaticano II proclama el paradigma de la sana secularización y rechaza el secularismo. Se pone de lado de los derechos humanos y desea que la teología actualice el Evangelio teniendo en cuenta los signos de los tiempos, las profundas aspiraciones humanas que caracterizan a cada época.

En cualquier caso la secularización es un concepto clave para interpretar la religión y en estos momentos parece que está siendo cuestionado: ¿es un concepto tan ambiguo? ¿verdaderamente nos sirve para analizar qué está pasando con la religión en nuestra sociedad actual? ¿la realidad desmiente o avala lo que se ha definido por secularización?

Presentamos aquí la síntesis del trabajo de G. Amengual sobre este tema. Modernidad y secularización son términos que se pertenecen mutuamente. A veces la secularización se toma como equivalente de modernización. La modernidad es la época en que el lugar de las tradiciones es ocupado por la razón, instituida como principio supremo. Tanto lo que la modernidad hace como sus presupuestos históricoculturales o condiciones de posibilidad corresponde al doble sentido en que se suele entender la secularización, que es desde su origen un concepto ambiguo:

- 1) como el movimiento por el cual lo religioso se convierte en profano, y
- 2) como emancipación, autoformación, autonomía.

La secularización es más un movimiento que un periodo y parece prioritario captar la dinámica de ese movimiento. La secularización designa “el proceso de transformación social, cultural y espiritual en su relación con la fe cristiana y con su plasmación institucional en las iglesias” (U. Ruh).

Una primera secularización tuvo lugar con el paso “del mito al logos” en el pensamiento griego, o también con el paso del “polimito” al “monoteísmo cristiano” en la primera desmitologización. Esta secularización se define como “el encuentro entre Biblia y logos griego” (Heidegger).

Pero la *primera secularización moderna* es el paso de contenidos teórico-prácticos e instituciones de carácter eclesiástico-religioso a otros de carácter laico-civil. Para P.L. Berger es el proceso “por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos”. P. L. Berger especifica dos clases de contenidos que son secularizados: instituciones (Iglesia/Estado) y símbolos (“fraternidad”).

La primera característica de la secularización es la retirada de la religión como cosmovisión global. El programa ilustrador culmina en la razón especulativa de

la filosofía hegeliana y en la sustitución de Dios por la Razón. Esta secularización da razón a la comprensión de la Ilustración como racionalismo (P. Kondylis). Por la secularización el monoteísmo se convierte en el "monomismo": el mito de la razón, de la emancipación, del progreso, etc. Pero el mito principal es el del "imparable progreso de la historia universal hacia la libertad bajo la figura de la filosofía de la historia de la emancipación revolucionaria" (O. Marquard).

Respecto al concepto de Dios la filosofía teológica moderna se ha construido un Dios a su medida: Dios-razón, Arquitecto del mundo, causa sui, primer ente, etc. Heidegger pone al descubierto la secularización de la modernidad, consistente en la identificación de Dios con el ente en la totalidad o el ente supremo, identificación de la ontología con la teología por obra de una metafísica que entiende el ente en total como la unidad del ente que unifica esta totalidad en tanto que es su fundamento productor. La metafísica es onto-teo-logía.

La segunda secularización de la modernidad consiste en la secularización de los resultados de la primera secularización: secularización de la razón, de la ciencia, del Estado, de la ética, del progreso. Estos mitos son vistos como mitos, es decir, desmitologizados. Ahora es la crisis de la razón, el final de la metafísica y la muerte del sujeto. Esa tendencia secularizante se pone de manifiesto en la crisis de las ideologías, la disolución de las metafísicas historicistas o científicas, el ocaso del mito del progreso y de la misma idea de la historia como curso unitario de los acontecimientos.

Nietzsche es el que más claramente muestra la provisionalidad de la primera secularización. Para él sustituir la fe por la ciencia no supone ninguna ganancia porque también la ciencia se basa sobre una fe y es una fe metafísica aquella sobre la cual descansa nuestra fe en la ciencia.

La definición de la primera secularización como mundanización no da cuenta de la heterogeneidad esencial que configura esencialmente el mundo, heterogeneidad tal que incluso vuelve a incluir la religión como fenómeno mundano. Nietzsche pone al descubierto la relación entre la pérdida de sentido y la más radical de todas las secularizaciones: la desaparición del sentido de Dios con la muerte de Dios. Lo que para Heidegger es el fin de la metafísica, para Nietzsche es la "muerte de Dios". Ésta significa que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble y con ella acaba la interpretación del mundo, es decir, la cultura occidental. Su consecuencia es el *nihilismo*. La muerte de Dios pone al descubierto la falta de sentido que el cristianismo, sobre todo con su moral, había intentado subsanar. Al desaparecer la concepción cristiana de Dios como absolu-

ta interpretación de la existencia se abre un campo de infinitas interpretaciones, es decir, para Nietzsche el nihilismo conduce necesariamente al politeísmo.

Este politeísmo significa, en primer lugar, la afirmación de la pluralidad esencial de la razón. La razón se da en multiplicidad de fragmentos, de interpretaciones. En segundo lugar, la experiencia del nihilismo, de la nulidad de la realidad de Dios, abre hacia una experiencia infinita del mundo.

Después de Nietzsche, Heidegger (y Wittgenstein) ¿Es la secularización el fin de todo hablar de Dios? Para G. Amengual queda algo más que el silencio. El fin de la ontoteología es una liberación del pensar para un Dios divino que no sea solamente idea ni tampoco ídolo, sino trascendencia próxima, susceptible de ser adorado y amado. Además la secularización desemboca en un politeísmo-pluralismo en el que destacan diversos aspectos:

1) El desencanto inaugurado por la "muerte de Dios" no comporta un mundo desacralizado sino el retorno de los "dioses antiguos" que aspiran a dominar sobre nuestra vida.

2) En esta pluralidad la fe será una interpretación entre otras y tiene la posibilidad de hacerse presente en el diálogo social, de modo que a Dios sólo se le hace presente, no sacándolo de su invisibilidad, sino a través de la huella y en medio de la ambigüedad.

3) La posibilidad de presencia de la fe en un mundo plural no ahorra el planteamiento de la pregunta filosófica de cómo pensar a Dios. Dos conceptos de Heidegger pueden servir de pauta: El "paso atrás" (Schritt zurück) y el "sobreponerse" (Verwindung). Mediante el "paso atrás" lo pensado es el camino para llegar a la cosa que impulsó el pensar y permaneció no-pensada. Esto se puede entender como una indicación hacia la experiencia religiosa, haciendo de ella la fuente de todo pensar teológico. "Sobreponerse" es recordar las interpretaciones como interpretaciones. Sobreponerse es la misma vivencia de la metafísica como posibilidad de que el hombre se una al ser, de que el hombre sea propiamente según la propia esencia.

Mardones apunta que no es el término secularización el más adecuado para definir lo que está pasando con el fenómeno religioso. Considera que es un término inadecuado para explicar las nuevas formas de religiosidad. La fragmentación doctrinal, la privatización de la religión, la religiosidad "a la carta", etc., son nuevas realidades que definen el hecho religioso. La religión no está desapareciendo, como pronostican algunos, sino que está perdiendo relevancia social y sobre todo se está reconfigurando. Lo que realmente está en declive es la religión institucionalizada, tradicional. Ahora es el individuo el que adapta las formula-

ciones a su manera de ver las cosas, a sus preferencias, a sus necesidades; es decir, la religión se "fluidifica". Desinstitucionalización y fluidificación serían dos aspectos a resaltar en la nueva situación.

Algunas experiencias muestran que los jóvenes de hoy evitan utilizar la palabra religión y optan por el término espiritualidad. Digamos que se prefiere hablar de espiritualidad porque ésta tiene que ver más con el individuo, con las necesidades propias, mientras que el término religión hace referencia más al grupo, incluso se produce una fuerte identificación con la Iglesia institución. Estamos cambiando los clichés de nuestra cultura europea por un modelo (americano) que hace de la religión algo totalmente individual y privado. Ahora son los propios sentimientos, las emociones, las necesidades, los que determinan la vivencia religiosa. La adhesión a una religión se decide en muchos casos por su capacidad de dar respuestas a las necesidades individuales —en gran medida de tipo psicológico— y por su utilidad a la hora de proporcionar seguridad y equilibrio personal. La religión se convierte así en un mecanismo de autoayuda. Quizás la proliferación de sectas religiosas en la actualidad obedece a estos mismos planteamientos de satisfacer intereses emocionales más que religiosos.

Es cierto que la religión no se puede desvincular de nuestra economía psíquica (necesidades, expectativas...), pero el problema surge cuando la convertimos en algo al servicio de esa economía. Si lo que se pretende es evadirse de determinadas situaciones, aligerar el peso de la existencia, quitarle seriedad y compromiso a la vida, etc., entonces este tipo de religiosidad está bajo sospecha. O Dios es más que una proyección de mis deseos o no sirve (Dios tapa-agujeros). Para los creyentes, Dios no puede ser un mero reflejo de mis necesidades.

Por otro lado, la religiosidad de los jóvenes es una religiosidad alejada de la Iglesia institución. Parece que existe una incomunicación entre las nuevas generaciones —que no han tenido una socialización religiosa— y la Iglesia, lo que posibilita el alejamiento entre ambas. Los intentos de verdadero diálogo o no existen o son muy escasos. ¿Qué es lo que ha pasado para que la institución eclesial no sea capaz de ofrecer alternativas a las nuevas generaciones? Quizás por esto muchos piensan que el concepto de desinstitucionalización es más adecuado para definir la situación actual.

Ante la gran oferta de "opciones religiosas", la fe debería convertirse en algo de elección personal (distinguir entre individualización y personalización). La mayoría tiene una cierta simpatía por todo lo religioso —incluso ha aumentado la asistencia a ciertas manifestaciones religiosas— pero el verdadero creyente debe ser, entre otras cosas, una persona crítica, que se pregunta por la razón de lo

que ocurre alrededor, que compromete su vida. La religión debería ser una fuente de transformación, y si no es así es porque no se ha asumido personalmente la fuerza transformadora que lleva consigo la experiencia religiosa.

En cualquier caso tenemos que reconocer que el grupo de personas cuya experiencia religiosa le lleva a luchar por transformar lo injusto de este mundo siempre ha sido minoritario. En esto no ha habido muchos cambios a lo largo del tiempo. Quizás lo que diferencia la situación actual es que hoy los grupos minoritarios y reconfesionalizados tienen la tentación de fortificarse y corren el peligro de convertirse en grupos sectarios-fundamentalistas (ej.: las minorías protestantes en zona católica, o viceversa, son grupos exageradamente conservadores). ¿Cómo ser minoría pero abierta, dialogante, crítica...? Ésta es una cuestión difícil.

A pesar de todos los progresos de nuestra sociedad, la vida sigue sometida a contingencias imprevisibles e inevitables, y para poder sobrellevarlas la religión ofrece recursos y proporciona una cierta "seguridad". Esto explica en muchos casos ese creciente interés por la religión o la espiritualidad, al mismo tiempo acompañado de una actitud de desconfianza frente a la religión institucionalizada. Pero observamos que los nuevos movimientos religiosos o la espiritualidad extra-eclesial promueven una religiosidad carente en muchos casos de contenidos serios y exigentes. Es cierto que cuando se constata la evolución que está teniendo la religión institucionalizada uno se puede desmoralizar, pero ocurre lo mismo cuando se observa la religiosidad desinstitucionalizada. Ésta, en general, tampoco impulsa la capacidad crítica, no plantea nuevas exigencias, en definitiva, no compromete la vida. Así que nos preguntamos: en este nuevo espacio de espiritualidad no eclesial ¿está surgiendo algo realmente alternativo? Lo verdaderamente auténtico en este terreno ¿no es también minoritario? El separarse de la Iglesia institución ¿es garantía de una evolución hacia algo coherente, crítico, interesante...? ¿Hacia dónde vamos?

Hoy en día, en una sociedad fragmentada y compleja es muy difícil orientarse, encontrar un sentido, una experiencia integradora. Así pues, los peligros y las potencialidades que viven las nuevas generaciones son inherentes a los momentos sociales que se están viviendo. Pero si intentamos mirarlo de otra manera, toda esta situación tiene unas potencialidades de personalización que pueden ser positivas. Si la sociedad no aporta nada, si la Iglesia-madre no te proporciona soluciones, entonces tendremos que empezar a construir nosotros mismos. Esto se puede convertir en un gran desafío para nuestra fe. Ésta puede ser una gran ocasión para madurar.

Todos estos problemas y dificultades son reflejo de una atonía generalizada en todos los terrenos. Esto se puede observar en el ámbito religioso —en poco tiempo los movimientos religiosos más comprometidos, más transformadores se han ido diluyendo— pero también en el terreno de la política, donde la capacidad para entusiasmar y generar ideales, sobre todo en los jóvenes, es también nula. Muy lejana parece ya la década de los 60 o 70 cuando la rebeldía llevaba a luchar por un orden político-social más justo. La esencia de la vida política (participación, ilusión, cambio) se ha perdido. Y aunque esto se ve reflejado con más fuerza en los jóvenes, nos ocurre en realidad a todos, también a los adultos.

Evidentemente el tipo de socialización que hemos vivido nosotros es diferente al que han vivido o están viviendo estas nuevas generaciones. La socialización actual genera otra forma de ser y de estar en el mundo. Para los que nos habíamos socializado en una religión institucionalizada teníamos, al menos, un marco normativo al que podíamos apelar incluso para hacer una crítica a los que tenían como referencia ese marco y no eran coherentes en su vida. Pero ahora no hay resortes para la crítica. La religión a la carta es un juego de máscaras en dónde es difícil desenmascarar nada.

En este contexto secularizado y pluralista, donde la fe ya no está sostenida por el ambiente, y donde la Iglesia encuentra dificultades de adaptación, nos da la sensación de estar caminando "a la intemperie". Pero todo esto nos puede ayudar a hacer un discernimiento sobre nuestros comportamientos religiosos, es decir, a descubrir lo que significa una auténtica religiosidad. La secularización puede convertirse así en un desafío.

### **Nuevas formas de lo sagrado (Cuarta Sesión)**

En la reunión celebrada el día 18 de enero se trató el tema: *Nuevas formas de lo sagrado*. M<sup>a</sup> José Lucerga fue la encargada de introducirnos en el debate resaltando algunos puntos de interés del libro de José M<sup>a</sup> Mardones: *Para comprender las nuevas formas de la religión*. (Estella: Ed. Verbo Divino 1994), del cual ya teníamos un resumen.

¿Ha desaparecido lo sagrado de nuestra sociedad con el proceso de secularización o acaso sólo ha sufrido una transformación? ¿Se encarna siempre en una religión institucionalizada o existe lo sagrado secular? Presuponiendo que existe, ¿cuál es el rostro de esas nuevas manifestaciones de lo sagrado? ¿Y cuáles son las

más importantes en estos momentos? ¿Son sólo una versión degradada de la religión o contienen en sí el germen de una nueva religiosidad postcristiana? ¿Cuáles son sus valores? ¿Cuáles sus peligros? ¿Qué retos plantean al cristianismo institucional?. Estas son las cuestiones básicas de la obra de José María Mardones que hoy nos ocupa.

El autor parte de la premisa de que lo sagrado no ha sido borrado de la modernidad sino que permanece como íntimo anhelo humano que aflora en diferentes ámbitos de la sociedad secular como respuesta, en muchas ocasiones, a las carencias que ésta ha propiciado. En el surgimiento de nuevas formas de lo sagrado, o de nuevas formas de vivir la religión, han tenido mucho que ver fenómenos como: el desencantamiento propio de la modernidad, la subjetivización, la primacía de lo experiencial, el funcionalismo. El aspecto negativo de todo esto es que la sociedad moderna manifiesta lo sagrado de forma pálida, fragmentada y encubierta, en un proceso de trivialización que hace que las fronteras entre lo sacro y lo profano se vuelvan traslúcidas.

El autor describe nuevas formas de religiosidad que tienen que ver con la sensibilidad mística de nuestra época. Podemos resaltar quizás como las más interesantes: el movimiento de la New-Age y la Ecología profunda. Pero, como Mardones escribió su libro hace casi una década, es posible que no constatará dos fenómenos muy actuales a los que hay que prestar especial atención por la influencia que pueden tener al hablar de las nuevas formas de lo sagrado. Uno es la divinización de las nuevas tecnologías (sobre todo Internet) y el segundo, la adicción a las sagas cinematográficas y literarias como Star Trek, Star Wars o El Señor de los Anillos.

Hay que reconocer que todo este fenómeno en torno a las sagas y su influencia masiva (gran difusión en los medios), cuanto menos, nos produce cierta perplejidad. Lo que se constata entre las nuevas generaciones es un gran vacío de mitos, de grandes cosmovisiones, y quizás esté aquí -entre otras cosas- la clave del éxito de este nuevo fenómeno. Estos relatos están siendo utilizados por muchos adeptos para dar cohesión al grupo, para legitimar valores, normas, prácticas sociales, etc. En este sentido parece que tienen la finalidad de dar -al igual que los mitos- una visión integrada y coherente de la realidad. Son construcciones míticas que proponen otros universos, otros mundos posibles, muy bien definidos y con todos los elementos necesarios (el bien, el mal, la ascética, etc.) para conectar y enganchar sobre todo a los jóvenes.

Todas estas nuevas manifestaciones de la modernidad tienen para muchas personas un gran poder unificador e integrador. Y en la sociedad actual, la gente

necesita de un orden, necesita seguridad, necesita construcciones que den sentido a su vida... De aquí que muchos de estos fenómenos sirvan para compensar todos los fraccionamientos, los desencantos, los fracasos históricos, que nos ha traído el siglo XX. Contribuyen, de alguna manera, a que el individuo se sienta más tranquilo, más sereno para afrontar la vida.

Las personas hoy en día están ansiosas de armonía, de tranquilidad, de integración, de cohesión, y tienen mucha dificultad con todo lo que distorsiona, de alguna manera, el "orden" establecido. ¿Qué efecto producen en la existencia los elementos antimitológicos que tiene la vida? Quizás para muchos no signifiquen nada. Pero una de las potencialidades del cristianismo es precisamente la de introducir elementos desestructurantes, disidentes, desmitologizadores.

Todas estas propuestas, ¿tienen realmente una gran relevancia social? ¿algunas de estas propuestas se pueden convertir en una verdadera religión? Por ejemplo, movimientos como la New Age o la Ecología Profunda no han tenido una gran relevancia social, aunque hay que reconocer que han puesto el dedo en la llaga en carencias de la modernidad. De alguna manera han influido contaminando otros pensamientos, incluso a la propia religión. Si pensamos por ejemplo en la Ecología nos encontramos con que puede suponer todo un estilo de vida con un ideal de transformación, pues nos habla del hombre, del planeta, de las relaciones personales y con la naturaleza, etc... Aunque estos movimientos no son comparables con las religiones tradicionales o históricas, sí que podemos encontrar elementos comparativos, y lo que es indudable es que han influido en la vivencia del cristianismo.

En la religión hay de todo e incluso se podría decir que hay tantas religiosidades como percepciones individuales. Nos encontramos con cierto pluralismo religioso, en el que es difícil afirmar algo como verdad objetiva, pues parece que ahora todo plantea diversidad de opiniones, de interpretaciones, de conductas, de visiones de la realidad, dentro incluso del mismo cristianismo. Parece que todas las lecturas tienen cabida y tienen eco.

El caso es que todos tenemos la necesidad de dar un sentido a la vida. Quizás lo único que nos une -dentro de las distintas formas de espiritualidad- es que somos "buscadores" de algo que nos trasciende y que creemos nos puede dar la clave de comprensión y valoración que necesitamos para poder explicarnos a nosotros mismos y a todo lo que nos rodea. El hombre, en la medida en que no tiene explicaciones, se abre al Misterio, a la Trascendencia. Así pues, todas las manifestaciones que responden a esta necesidad tienen acogida.

Pero el cristianismo tiene una raíz histórica que no deja crear una proyección individual de los deseos personales. Si Dios existe, no puede ser una construcción mía. Aunque tengamos muchos elementos proyectivos a la hora de entender a Dios, hay una pretensión de que Dios, si existe, no puede ser sólo una respuesta a una necesidad de búsqueda. La religión no se agota en las funciones que cumple socialmente. Si cedemos a la pretensión de manipular el misterio de Dios -de adaptarlo a nuestros esquemas, o peor aún, a nuestras necesidades- estamos entrando en un terreno peligroso. Y con todo, es necesario salir a la búsqueda del Dios auténtico, precisamente para poder desenmascarar las divinidades manipuladas por determinados intereses o necesidades.

¿Todas estas nuevas manifestaciones son igualmente válidas? Estas nuevas tendencias ¿no proponen otra forma de alienación? Con los nuevos mitos, con las nuevas formas de religiosidad, faltan elementos importantísimos de crítica social, falta el sentido ético del compromiso social. Las religiones tradicionales, al menos, posibilitaban que esa búsqueda de la que hablábamos antes se llevara a cabo con unas ciertas garantías de crítica.

En la modernidad ha habido una negación abstracta de la tradición y de sus instituciones. Pero para muchos creyentes, la invocación a la autoridad de una tradición sigue aún vigente. Ésta, al formular un universo normativo permite al menos la crítica. La tradición no son sólo normas, imposiciones, obligaciones..., sino que también es memoria de la disidencia, de la rebeldía. La tradición objetiva la autoridad y frente a la autoridad hay al menos dos opciones: obedecer o rebelarse. Y la rebeldía, fruto del choque con las cosas que podrían ser de otra manera, contribuye a hacer una personalidad más fuerte. Estar dentro de una tradición no es tarea fácil, pero nos permite al menos el "enfrentamiento", la crítica, cosa que no ocurre con estos nuevos movimientos. El cristianismo ya se ha tenido que enfrentar a una crítica moderna de la función alienadora de la religión. Las nuevas manifestaciones de lo sagrado no identifican ninguna autoridad, y por tanto es difícil tener conciencia de alienación. La religión difusa ha tenido unos resultados negativos que se han podido ver a lo largo de la historia.

Nos vamos a encontrar con una generación que tiene muy difuminado lo virtual y lo real. La diferencia es que nosotros creemos que hay una realidad en sí -diferente a mis proyecciones, a mis necesidades- y a la que no podré llegar porque es más profunda de lo que podemos abarcar, pero que me exige ir construyendo constantemente y me posibilita entrar en una crítica conmigo mismo.

Según nuestra tradición cristiana, Dios se nos revela en el mismo ser del mundo y en la realidad de las cosas, en los acontecimientos de la historia, y de una

manera particular en Jesús de Nazaret, un modelo de donación, de servicio gratuito, de liberación...

¿Hacia dónde vamos? No lo sabemos, pero intuimos que necesitamos un cambio de rumbo.

### Fundamentalismo religioso (Quinta sesión)

En la reunión celebrada el día 15 de febrero se trató el tema: *Fundamentalismo religioso*. Norberto Smilg fue el encargado de introducirnos en el debate haciendo un resumen de algunos de los artículos del libro de José María Mardones (dir.): *10 Palabras clave sobre fundamentalismo* (Estella: EVD 1999).

Según José María Mardones podemos destacar tres puntos a tener en cuenta a la hora de hablar de fundamentalismo:

1. Para enfocar el fenómeno adecuadamente, es primordial centrarse en el marco de la confrontación entre religión y modernidad ilustrada.

2. El fundamentalismo no es un fenómeno exclusivamente religioso. El fundamentalismo es una tentación permanente, pero no sólo en la religión, sino también en la política, en la economía, la ciencia, etc..., que se manifiesta en ciertas épocas o situaciones históricas más que en otras.

3. Se trata de un fenómeno por tanto más amplio y universal de lo que aparentemente podamos entender. Así que no podemos restringirlo sólo al Islam. Hay incluso quien afirma que se trata de un fenómeno "adecuado" para este mundo globalizado. Mardones trata de desmontar esta afirmación.

Según Mardones el fundamentalismo tiene los siguientes rasgos:

- Es una actitud de minorías.
- Es una ideología religiosa de oposición a la modernidad.
- Esta ideología religiosa conlleva un proyecto político.
- Se justifica remitiendo a un texto sagrado y a una tradición pura originaria.
- Y remite a una comunidad donde se da la verdadera experiencia de fe y donde el líder posee la verdadera interpretación.

Nos interesa resaltar que el fundamentalismo se da en todas las religiones, aunque se ha evitado utilizar este término en algunas tradiciones como por ejemplo la cristiana. La mayoría de veces se ha aplicado de una manera muy ses-

gada al Islam, cuando realmente donde nace es en un contexto católico-protestante.

Es interesante la distinción terminológica que J. M. Sánchez Caro hace entre "fundamentalismo" e "integrista". Estos términos son paralelos y se diferencian primordialmente en la aplicación que se hace de ellos según hablemos del Islam o del catolicismo. Pero ambos tienen en común: una gran desconfianza de la razón para interpretar las Escrituras, el rechazo de toda forma de pensar que suponga correr el riesgo de la libertad y el ser tremendamente conservadores.

No obstante, ¿qué nos desvela el fundamentalismo? Podemos decir que el fundamentalismo nos descubre muchas de las tensiones no resueltas con la modernidad. Este fenómeno tiene la capacidad de evidenciar toda una serie de problemas que subyacen en nuestra sociedad moderna y que producen un gran malestar. Esto, al menos, implica la necesidad de tener que buscar ciertas vías de salida.

Pero independientemente de reacciones religiosas extremas, nos preguntamos ¿por qué el fenómeno religioso parece estar recuperando significatividad? Existe como un nuevo interés -no sólo individual sino también social- por rescatar todo lo religioso. La religión se ha convertido en un refugio ante la inseguridad existencial que acarrea la época en que nos ha tocado vivir. Este renacer religioso, junto con los problemas que ha traído consigo la modernidad, parece que estarían creando unas condiciones muy favorables para el resurgir de los fundamentalismos.

Todo esto nos invita a intentar buscar algunas salidas a la encrucijada en que se encuentra la religión en confrontación con la modernidad. La religión adulta y madura tiene que ser capaz de aunar la crítica con la experiencia cálida de Dios. Y no podemos olvidar que en el centro de toda religión hay "un principio secularizador y relativizador que conduce toda pretensión sacralizante mágico-cosista a la nada" (Mardones).

Otra manera de entender la identidad religiosa, que podría ayudarnos en nuestra búsqueda de alternativas, sería actuar según el imperativo de la compasión (Metz) e incentivar una cultura política y social inspirada en este valor. Creemos que todas las grandes religiones pueden entender esta sensibilidad elemental, mínima.

En la línea de buscar caminos de encuentro, podemos destacar el esfuerzo ecuménico que se hace con iniciativas como la del *Parlamento Mundial de las Religiones*. Pero este tipo de propuestas -que se deben incentivar- tienen un grado de buena intención, de buenos deseos, de mejor voluntad, que son muy loables, pero que, sin embargo, no son suficientes. No se nos puede pasar por alto

que los que llevan a cabo estos proyectos y participan de ellos son personas que tienen ya cierta sensibilidad, que ven las cosas de cierta manera. Los que deberían estar, no están.

Diríamos que el problema real es de sujetos. La verdadera cuestión es cómo se lleva a cabo la construcción de identidades en las sociedades complejas. La religión ha tenido tradicionalmente una función integradora, de cohesión social, pero las sociedades modernas han destruido estos lazos que son los que vinculan a los sujetos a una determinada comunidad, los que les dan una identidad. Todo esto genera en los individuos desamparo, inseguridad, miedo... Así la gente necesita y busca un grupo que lo arrope, que le de tranquilidad, confianza, etc.

Y lo más curioso, el propio cristianismo, que ha influido de alguna manera en la creación de la modernidad (destrucción de mitos), ha sufrido las consecuencias negativas de ésta. La misma modernidad ha hecho que la creencia religiosa deje de ser fundamento cultural, ha impedido que ejerza las funciones que hasta ahora había desarrollado. Pero todo este panorama, ha generado al mismo tiempo una gran necesidad "religiosa". Parece que el proceso es de ida y vuelta.

Pues bien, de este florecer religioso se están aprovechando determinados grupos ofreciendo su particular verdad. ¿Por qué calan tanto estas propuestas? ¿Por qué lo razonable no es aceptado? Quizás porque lo que buscan los sujetos son determinados planteamientos que satisfagan determinados intereses, que no son precisamente religiosos.

El fundamentalismo no nace porque sí, es un fenómeno que surge en unas determinadas coyunturas históricas, por unas determinadas relaciones socio-culturales, etc., las cuales generan unas condiciones que le son favorecedoras. En la mayoría de casos surge como reacción a problemas de hoy. Es una contestación -no la única, ni la mejor- que responde a cuestiones muy actuales y que crece sobre la desazón.

¿Por qué las masas islámicas acogen el fundamentalismo? Al islamismo se le ha impuesto la modernidad, y es verdad que en muchos casos en connivencia con algunas de sus élites dirigentes. Pero este proceso de modernización, al ser impuesto, ha sido en cierta manera traumático, ha fracasado y ha tenido graves consecuencias. Entre otras cosas, ha provocado una gran desconfianza y hostilidad hacia los modos de vida impuestos, y esto ha facilitado el renacer de los fundamentalismos. Podríamos decir que ha sido el resultado de una necesidad imperiosa de autoafirmación, de identidad, de independencia, de seguridad, tanto individual como colectiva.

El Islam se ha visto afectado directamente por el "colonialismo occidental" y reacciona movilizándolo a las comunidades religiosas e intentando organizar la sociedad aplicando con exactitud los preceptos religiosos, al margen de todo lo que ha ocurrido hasta ahora. La respuesta a por qué están sufriendo esta situación se ha formulado en términos religiosos: hemos sido infieles. Ya tenemos pues las bases para querer recrear unos orígenes que, por otro lado, no son del todo ciertos. Se idealiza la comunidad primitiva, que tiene todas las virtudes, y se predica un retorno a la pureza original del Islam tal y como se practicó en los primeros tiempos. Parece que este ideal renace cada vez que se agravan los problemas, sobre todo con occidente.

La cuestión es si el Islam es lo suficientemente flexible como para poder incorporar una nueva lectura de la Palabra, si puede permitir el razonamiento de lo escrito y el pensamiento autónomo. Y nos parece que la respuesta puede ser afirmativa. El Islam tiene las suficientes potencialidades de desarrollo dentro de su comunidad -aunque hoy en día parece que son una minoría- como para poder recuperar el espíritu crítico y científico, y reabrir así las puertas de la interpretación. En este sentido es muy esclarecedor el artículo de Emilio Galindo Aguilar que confronta el Islam con el fundamentalismo islámico, y nos da la posibilidad de entender el Islam de una manera actualizada.

Pero como dice este mismo autor, la manipulación mediática a la que estamos sometidos puede llevarnos a creer que el fundamentalismo es único y exclusivo del Islam. Ya hemos visto que el fundamentalismo es una tentación para todas las religiones, y que además es un fenómeno que abarca muchas más dimensiones.

Un postulado básico de la modernidad es la separación entre religión y política. La religión no puede ser la fuente de legitimación de fundamentalismos políticos. En EE.UU. por ejemplo hay una alianza perversa entre Estado y Religión la cual es aceptada de forma ingenua. En Europa al menos se vive como dos poderes que tienen que exigirse mutuamente.

Podríamos decir también que el fundamentalismo aparece cuando no hay alteridad, entendida ésta como interpelación. Donde hay pluralidad al menos existe la posibilidad real de ejercer la libertad. Pero habría que precisar qué entendemos por pluralismo en Occidente. Hablar de pluralismo en nuestra sociedad actual puede esconder y enmascarar de forma sutil muchas cosas, entre ellas las tendencias uniformistas y uniformizadoras de nuestra cultura. ¿La civilización occidental no intenta asimilar y homogeneizar a todas las culturas del planeta?

¿Acaso no es el Islam el que más se está resistiendo a esta asimilación? La auto-crítica siempre es una tarea difícil pero necesaria para todos.

### Posmodernidad y religión (Sexta sesión)

En la reunión celebrada el día 15 de marzo se trató el tema: *Posmodernidad y Religión*. M<sup>a</sup>José Lucerga introdujo el tema con un resumen de las ideas más importantes del libro de David Lyon: *Jesús en Disneylandia* (Madrid: Cátedra 2000).

La obra de David Lyon trata de examinar la religión desde los rasgos de la postmodernidad. El autor afirma que la religión, al contrario de lo que postulaba la teoría clásica de la secularización, no sólo está lejos de la muerte sino que ha encontrado nuevos modos de expresión dentro de un nuevo contexto.

Lyon cree que Disneylandia es un buen ejemplo para describir la situación de la religión en la actualidad y los retos que ésta presenta. Esta imagen se puede utilizar como símbolo social y cultural de la sociedad moderna. Disneylandia nos ofrece varios rasgos decisivos de la religión tradicional y también una buena parte de las tensiones de la modernidad que a su vez están presentes en la vida religiosa actual:

- En ella están presentes dos elementos importantes que están influyendo sobre la fe y la práctica religiosa: la proliferación de nuevas tecnologías y nuevos medios de comunicación, y el crecimiento del consumismo como forma de vida.

- Junto a estos dos elementos se destacan también otras categorías importantes para el hecho religioso y que están sufriendo serias transformaciones: la autoridad, la identidad, el tiempo y el espacio. Todas las transformaciones producidas en estos aspectos están afectando en gran medida a la religión.

¿Qué pasa con la religión en este nuevo contexto? ¿Nos enfrentamos a una religión en parques temáticos o de parques temáticos? ¿Puede la religión resistir a la postmodernidad y al mismo tiempo adaptarse a ella?

La teoría clásica de la secularización no nos puede ayudar para explicar las nuevas formas de espiritualidad o de fe que están creciendo en popularidad hoy en día. En realidad, la secularización parece que ha sido fundamentalmente una secularización de las ideas más que de las prácticas sociales.

La teoría de la secularización, por ejemplo, postulaba que la religión se iba a disolver y no contaba con el hecho de que no sólo no iba a desaparecer sino

que iba a sufrir determinadas transformaciones. Hay una tendencia generalizada a querer explicar las cosas con una sola teoría (secularización, postmodernidad, etc.) y los fenómenos son tan complejos que las distintas tesis o teorías no pueden ser excluyentes si quieren explicar realmente lo que está ocurriendo. Hasta el propio método de la sociología de la religión se presenta insuficiente para este menester.

Hay, pues, una necesidad de revisar el proceso de secularización tal y como ha sido entendido hasta ahora. El concepto de secularización y también el de modernidad no son universalizables. Así Karel Dobbelaere propone una definición de secularización concibiéndola como un concepto multidimensional, en donde están implicados tres niveles: Institucional (laicización), cambio organizacional (transformaciones intraeclesiales) y personal (secularización de la conciencia).

Lyon nos dice que el estudio de la religión en los tiempos postmodernos pide nuevas perspectivas. Pero aparte de ser entendida de otra manera, la vida religiosa en estos tiempos demanda ser vivida de otra manera. Este nuevo contexto presenta muchos peligros para la religión, pero el autor piensa que al lado de los peligros siempre hay oportunidades.

Hoy podemos observar fenómenos muy llamativos: grupos religiosos escogen un parque temático para darse a conocer al público, los congresos protestantes y católicos se organizan en forma de ferias, los encuentros de los jóvenes con el Papa tienen patrocinadores, etc... Ante estas manifestaciones no podemos dejar de preguntarnos ¿hacia dónde vamos?

La desvalorización de determinados valores, la pérdida de sentido histórico, la importancia de lo inmediato, etc... han hecho de la religión algo casi irreconocible. Hoy en día se adora lo fugaz, el consumo, la novedad, el pasarlo bien... Ahora el acontecimiento es lo importante y no los contenidos. Lo que se celebra es la propia celebración. La religión se ha "descafeinado", ha suavizado su dureza y su vigor.

En los parques temáticos el dolor, el sufrimiento, el trabajo duro, no existen. La lógica del capitalismo es presentar una mercancía atractiva que te hace olvidar lo que hay detrás de las relaciones de producción. Y esta lógica se ha trasladado a casi todos los ámbitos. Todas estas formas contagian a las formas religiosas tradicionales. La nueva religiosidad no es de sacrificio, ni de compromiso, sino de afectividad y fiesta. El Jesús que se proclama es ahora emotivo, dulce.

Como es sabido, todas las religiones tienen una dimensión ilusoria, ideal; todas ofrecen un mundo alternativo al existente. Hay que decir que dentro de la experiencia cristiana nos encontramos con elementos lúdicos, imaginativos, de ale-

gría, de gozo, de deseo, de fiesta. Pero al mismo tiempo el cristianismo también posee esa dimensión de protesta, de expresión de sufrimiento, de dolor. Esta contradicción es lo que permite que la religión no sea simplemente una ilusión, una evasión, sino que adquiera una capacidad de crítica decisiva para la utopía, la esperanza (otro mundo es posible).

Lo que pasa en el mundo Disney es que esta tensión de la que hablamos ha desaparecido. El ocultamiento o la aniquilación de la dimensión de sufrimiento, de dureza, ha sido total. La fe cristiana no puede olvidar la realidad de la cruz, como símbolo del dolor humano y como oferta definitiva de salvación. No puede quedarse con proyectos de felicidad que se basen fundamentalmente en el consumo, el hedonismo, el individualismo.

Lo que es evidente es que la sensibilidad postmoderna ha traído consecuencias importantes para la religión:

\* Ha hecho desaparecer algunos de los elementos fundamentales de la religión cristiana: memoria, esperanza, origen y destino.

\* En este nuevo contexto es imposible hablar de la dimensión profética del cristianismo.

\* El individuo actual es incapaz de vivir la alteridad. Algo fundamental en la experiencia religiosa es la importancia de lo indisponible. Los rostros de los otros son huella de lo trascendente, de lo absoluto, de lo no disponible. Y estos rostros son los que nos interpelan.

\* Ha desaparecido el compromiso como forma de vivir la realidad. Vivimos en una sociedad que no ha educado a la gente para el esfuerzo sostenido, para el fracaso, para el sufrimiento. Esta es una cuestión fundamental si lo que deseamos es vivir la fe de forma consecuente.

\* Existe una crisis de espiritualidad seria y profunda. Un tiempo y un espacio para la espiritualidad nos puede ayudar a discernir, y a poder vivir el compromiso y la alteridad.

\* El lenguaje religioso se ha visto afectado en una cultura que provoca un vaciamiento de los mensajes por una abundancia excesiva de signos. Ahora, el lenguaje religioso parece que no logra transmitir de forma adecuada la experiencia cristiana, porque no conecta con el hombre de hoy.

Esto nos lleva una vez más a preguntarnos: ¿No será un suicidio el intento de adaptación a esta nueva cultura? ¿Cómo se puede llevar a cabo esta adaptación para que la religión no pierda su identidad? ¿Cómo comunicar la fe en un nuevo lenguaje sin que esto cambie lo fundamental del cristianismo? ¿Cuál será el coste

de estas transacciones? ¿No será peligroso hacer determinadas negociaciones sin perder o poner en peligro determinadas cosas que son esenciales al cristianismo? ¿Es cierto que hay pocas posibilidades de sobrevivir si no intentamos adaptarnos al mundo en el que estamos viviendo? ¿Necesariamente ha de ser así?

Ciertamente los problemas no son algo nuevo dentro de la historia del cristianismo. La novedad quizás radica en la forma con que se viven hoy esas tensiones. Puede que la clave esté en no situarnos en posturas extremas: ni verlo todo totalmente negativo, ni intentar armonizarlo todo como si todo fuera armonizable con el Evangelio. Debemos aprender a negociar, sin que ello signifique renunciar a nuestras convicciones.

Estamos viviendo tiempos complicados que nos muestran grandes contradicciones. Por poner un ejemplo muy común: se puede ser cristiano y al mismo tiempo ser consumista. Este tipo de contradicciones son las que definen nuestra identidad actualmente. ¿Cómo armonizar ambas realidades? Es cierto que todos tenemos que convivir con cierto grado de contradicción entre lo que creemos y lo que vivimos. Pero lo realmente peligroso es cuando estas contradicciones no se perciben. Lo criticable es ser cristiano consumista y además no tener ninguna mala conciencia. Y hay que decir que el tema del consumismo es un tema en el que nos puede resultar más fácil el discernimiento, pero ¿qué pasa con otros temas como, por ejemplo, el de la experiencia del tiempo?

El comportamiento cristiano tiene un norte como punto de referencia: Jesucristo, su evangelio. Los puntos de referencia bíblicos pueden y deben iluminar, criticar e impulsar cualquier proyecto de vida de un cristiano. Lo que hay que procurar es discernir cuáles son las exigencias y las actitudes fundamentales que todo cristiano debe adoptar aunque esto, a veces, resulte una tarea difícil.

Nos encontramos en tiempos difusos y de alguna manera también interesantes, pues nos obligan al menos a pensar sobre lo que está pasando, a criticar, a discernir. Es importante tener un talante abierto para poder hacer una crítica auténtica, incluso una buena autocrítica. Hay quien piensa que sería interesante además analizar las cosas desde la experimentación. Vivenciar las cosas que se están criticando para descubrir por la propia experiencia, por ejemplo, la capacidad de seducción que tienen algunas manifestaciones. Esto quizás nos pueda dar la clave de muchas cosas.

Está naciendo algo nuevo y el reto está en saber analizar esta realidad y en conocer la utopía. Necesitamos analizar el punto de partida y el punto de llegada, pues entre estos dos puntos se encuentra el tanteo, la lucha, el camino, la posibilidad del cambio, el avance...

## Agnosticismo y creencia (Séptima sesión)

En la reunión celebrada el día 12 de abril se trató el tema: *Agnosticismo y Creencia*. Juan León Herrero presentó el resumen de las ideas más importantes del libro de J.I. González Faus e I. Sotelo: *¿Sin Dios o con Dios? Razones del agnóstico y del creyente* (Madrid: HOAC 2002).

J.I. González Faus e I. Sotelo plasman en estas páginas sus reflexiones acerca de tres temas fundamentales: Dios, Jesús y el hombre. Cada uno de ellos desarrolla los temas de forma independiente, sin que exista ningún diálogo o intercambio de opiniones entre ellos. Una vez realizada una ponencia sobre las distintas cuestiones, entonces cada uno lee la del otro y añade un comentario al respecto. Es una obra que no busca necesariamente llegar a puntos o actitudes comunes sino que cada autor intenta profundizar en las razones del otro para poder llegar a una mayor profundización sobre el tema. Es una obra sugerente en cuanto supone un buen ejemplo de respeto, comprensión y enriquecimiento mutuo.

El libro está dividido en cuatro partes:

### 1. Motivos y expectativas de un diálogo.

González-Faus parte de la afirmación de que la religiosidad creyente cristiana no es una cuestión de la razón sino de la afectividad, entendiendo que afecta a la persona en todas sus dimensiones.

Por su lado, Sotelo expresa su convicción de la conveniencia de hablar públicamente de religión, en un intercambio enriquecedor, y su reivindicación de una "teología para agnósticos", debido a la influencia histórica y social de tal cuestión; y expresa su recelo y su justificada presunción de que siempre que pensadores creyentes, teólogos o simples personas creyentes abordan la cuestión lo hacen con "celo evangelizador" y con afán proselitista, lo cual constituye ya una especie de defecto de origen, que vicia todo discurso, al darle unas connotaciones peculiares y situarlo en un contexto que podríamos calificar de excesivamente interesado y con unas expectativas significativas.

### 2. Dios, horizonte de la fe.

Sotelo piensa, entre otras cosas, que "la Iglesia ha quedado muda, con un lenguaje muerto para hablar del Dios vivo. La razón ha eliminado a Dios como hipótesis sustentadora y necesaria y "no tiene el menor sentido una discusión racional sobre la existencia de Dios". "Dios existe, me digo, mientras haya quienes creen en él... pero, [esto] en último término no me convence, porque he

conocido también a gente espléndida, que quiero y admiro, que, sin creer en Dios ni preocuparles lo más mínimo el tema, cumplen humanamente" Podríamos decir que ante el mismo interrogante antropológico (el problema de Dios es el problema del hombre, Feuerbach) hay dos opciones igualmente legítimas e igualmente injustificables: la creyente y la atea: "La duda es el espacio compartido en que nos tropezamos creyentes y no creyentes. En cambio el creyente sin fisuras, como el ateo de una pieza, se rechazan sin tocarse. Y resultan tan amenazadores, porque ambos pueden desembocar en un fanatismo, igualmente peligroso." Pero como la razón no es únicamente instrumental, sino que existe la razón utópica, y Dios tiene ahí su lugar "necesitamos indagar la idea de Dios, de entrada, para indagar el largo proceso de nuestro devenir, pero también para imaginar lo que todavía podríamos llegar a ser"

González Faus, por su parte sostiene que:

1ª tesis: *Dios no puede ser demostrado. Nuestra razón sólo puede mostrar que se haya como "remitida" a él.* Ni una razón instrumental, ni tampoco una "religión instrumental", que también existe, nos pueden dar acceso o demostración de Dios.

2ª tesis: *si el Dios cristiano existiera sería una buena noticia.* Porque en el seno de la aparente incoherencia lógica existencial o de la duda ineludible, "aquello que experimentamos como una vinculación absoluta (por ejemplo, los hombres no podemos matar) y nos hace salir a la calle para manifestarnos en su defensa, tendría efectivamente un Fundamento Absoluto" (94).

3ª tesis: *es más importante "amar" a Dios que creer en su existencia.*

4ª tesis: *la pregunta decisiva no es "si" Dios existe, sino "qué" Dios existe.* Porque solamente puedo hablar del Dios cristiano, no de un "Dios en general" en el que creo ya antes de ser cristiano. Porque la fe bíblica no ha nacido de intuiciones metafísicas o especulaciones racionales, ni tampoco de "sentimientos" religiosos, sino que Jesús ha puesto del revés todo lo que el hombre religioso espera de Dios, de modo que los cristianos hablamos de un Dios que no es celoso del hombre ni su rival; de un Dios crucificado, revelado en Jesús como "trino" y "envolvente". La fe bíblica nace de la historia y en la historia, del dolor y en el dolor; y, por eso, "para un cristiano lo decisivo no es que los hombres crean en Dios [por enriquecedor y motor de su vida que sea], ni respondan explícitamente 'a Dios', sino que respondan a ese significado transformador del hecho de que Dios existe".

Sotelo replica que hay una falsa equiparación de teísmo y ateísmo, porque "la razón no sólo no reclama la idea de Dios, es que la rehúsa". La pretensión de

que la existencia de Dios sea una buena noticia es dudosa, ya que la interpretación de Dios siempre la realizan sus mediadores, y ahí está la historia...Vuelve Sotelo a su afirmación de que a Dios sólo se le descubre en el corazón de los pocos que verdaderamente creen en El, y "lo verdaderamente llamativo es que durante los últimos 2000 años no hayan faltado algunos pocos que de verdad han creído en el Dios que ha revelado Jesús". En realidad, dice, el cristiano reduce Dios a Jesús, y con ello está confesando que "más que en Dios, en quien crees es en Jesús-Dios" (p. 118). Termina diciendo: "El Dios que se esconde y el Dios gratuito, que reparte a su antojo su gracia, no me encajan muy bien con la idea de Dios Padre que ama a sus criaturas" (p. 119).

González Faus responde que Dios "se deja sentir" como silencio, se insinúa a través de la razón, la cual actuaría como un "Antiguo Testamento", señalando principalmente tres lugares. 1) la alteridad del otro; 2) algunos testigos, modelos de entrega y de humanidad; 3) nuestra "sed constitutiva". Son signos implícitos, que pueden hacerse explícitos como preguntas por Dios y condicionar la historia personal y el propio ser.

### 3. Jesús, ¿quién decís que soy yo?

La pregunta decisiva para González Faus es: ¿qué Dios se revela en Jesús? Jesús no sólo habla de Dios, sino que con su vida anuncia una situación humana de libertad y de fraternidad; es un Dios de los pobres y Jesús, desde la experiencia de un Dios "Padre", actúa siempre con "autoridad" y absoluta libertad, y desde la compasión; esto provoca conflictividad. Y, desde tal experiencia y valoración de la persona de Jesús, sus seguidores desafían los poderes de este mundo: poder imperial (Roma); poder racional (la sabiduría griega) y poder religioso (los Judíos). El anuncio de la resurrección de Jesús es algo único en la historia humana, y ello implicó anunciar también el perdón, la salvación, y no concluir en la desesperanza: "sólo en la Resurrección de Jesús encuentro yo algo que tenga carácter de respuesta a la pregunta "por una recuperación de las víctimas" (p. 142). Es una oferta de plenitud que no se encuentra en otro lugar y que responde a la demanda de plenitud que nos constituye como humanos: "El anuncio de la resurrección se convierte así en una oferta que merece al menos ser considerada. Se entiende ahora por qué la experiencia del Resucitado cambió la vida de los apóstoles: por ese carácter constitutivo de respuesta ofrecida que acaba teniendo ante la pregunta, también constitutiva, del hombre y de la historia" (143). Y no es una mera proyección de un deseo, porque "es un camino que pasa precisamente por la renuncia a esa plenitud que anhelamos y por la aceptación de la finitud, la aceptación de la muerte y a veces hasta la entrega de la vida". (pp. 143-144).

Sotelo opina que el Jesús del que habla González Faus no es precisamente el que predica la Iglesia. Y le parece "especialmente irritante" que creamos en esa Plenitud Escatológica, pues cree que al final no se premiará a los buenos y se castigará a los malos, lo que deja sin justicia y sin consuelo a todas las víctimas.

Para González Faus "la verdadera forma de no creer es aceptar que el absurdo sea el constitutivo último de lo real" y es evidente que casi nadie acepta tal cosa. La pretensión utópica de Jesús y su horizonte escatológico es una oferta de consistencia para esta historia, cuya inconsistencia y sinsentido nos son bien asequibles; es precisamente este interrogante de la dinámica humana, "de nuestra razón y de nuestra experiencia, el que Jesús condensó en su propia historia y en su propia persona, y nos lo devolvió en forma de pregunta narrada, no de mera cuestión teórica" (p. 175). Por eso no se instala en nuestro intelecto, sino en nuestra "afectividad" y nos sigue planteando preguntas personales y sociales.

### 4. El ser humano.

Sotelo afirma que vivir a la altura de nuestro tiempo significa hacerse cargo de la finitud provisional de lo humano, así como de todo lo existente. El que vivamos abocados a la muerte no nos angustia; todo lo contrario, da a la única vida que tenemos un ansia enorme de vivirla de la mejor forma posible, es decir según el principio de convivencia, en paz y libertad. Sotelo subraya finalmente que "pese a tantas y tan grandes divergencias, coincidimos en algunos puntos que vale la pena recalcar. El primero atañe a la dignidad humana" (p. 241), su grandeza implica su autonomía y su autodeterminación. "El segundo punto de coincidencia se refiera a la fragilidad humana" (p. 242) y conlleva la necesidad del otro, abrimos a los demás, caminar hacia la fraternidad.

González Faus responde que se puede:

- 1) creer en la dignidad del hombre, a pesar del propio hombre y su maldad;
- 2) creer que esa dignidad se fundamenta en que es imagen de Dios e hijo de Dios; y
- 3) creer que el hombre es una "necesidad de Dios", de plenitud, de sentido y de perdón.

Para los cristianos el ser humano es un proceso en vías de solución: es la contradicción entre no ser Dios y estar llamado a ser como él. Por eso nuestra situación en este mundo no es una situación de definitividad, sino una situación 'de paso'. La fe no consiste en creer que la historia tiene un final feliz, sino en creer que tiene un sentido luchar para que lo tenga. Y esta convicción viene del

acontecimiento escatológico de la resurrección de Jesús. Por eso no puede reducirse a una mera "moral de convivencia".

\* \* \* \*

Lo primero que se puede observar —pese a que la mayoría de los miembros del seminario es creyente— es la amplia variedad de posiciones y justificaciones que se pueden dar ante un mismo tema.

Sin duda, ante el sentido de la vida, uno se puede situar desde el plano de la fe o desde una postura laica, y quizás ambas puedan ser igualmente válidas. Es condición humana el plantearse el significado de la vida y es desde aquí donde surgen los interrogantes, el sentido del límite, la esperanza, el sentido del bien, etc. Al final lo que verdaderamente parece importar es que exista un terreno común para que creyentes y no creyentes puedan colaborar juntos en la defensa del hombre y de la justicia. Pero ¿puede hacerse difícil esta colaboración cuando no existen acuerdos sobre los principios últimos? Parece que al margen de creencias o de fes sí que hay una perspectiva humana que se puede compartir, sobre todo a nivel de comportamientos, y que puede ser transformadora de la realidad. Constatamos que articular un proyecto de humanidad posible (incluso utópica) desde una consideración creyente o no creyente, quizás dependa mucho, y fundamentalmente, de nuestra historia y evolución personal.

Surge un primer punto de reflexión en torno a la lectura de algunas de las contribuciones que aparecen en el libro. Si no hay ningún Fundamento Absoluto para luchar por un mundo mejor, por la justicia, por el bien, entonces ¿cuál es la razón objetiva que nos empuja a hacerlo? ¿De dónde nace el convencimiento de que luchar es sólo realizarse como ser humano? Es ya tanto el dolor acumulado a lo largo de la historia que si este dolor no tiene redención termina afectando a la propia capacidad de lucha. ¿Se puede sostener sólo con la defensa del heroísmo del alma noble? La autosatisfacción del alma noble ¿en qué puede ayudar a las víctimas? Dice Sotelo que "la vida es una lucha que, por mucho que nos esforcemos, tenemos perdida de antemano —desapareceremos en la nada y los verdugos seguirán dominando— y, sin embargo nos sostiene el convencimiento de que no podemos abandonar el combate sin aniquilarnos a nosotros mismos". No se entiende cómo pensando esto puede haber algo capaz de iluminar los esfuerzos del presente y dotarlos de significado. ¿Por qué no apuntarse entonces al equipo de los vencedores si se piensa que la lucha está ya perdida de antemano?

Algunos de los argumentos van en la línea de que nos aniquilamos como personas si abandonamos la lucha. Que no se resiste tanto dolor y tanta injusti-

cia, y que simplemente te sientes solidario con el otro, responsable de él. Es pensarse a sí mismo desde la dignidad de la persona, desde la defensa del débil, lo que te lleva a luchar por un mundo mejor. Hay muchas experiencias humanas (desde la afectividad también) que nos llevan al mismo punto y que no hay que despreciarlas. En la práctica vemos cómo personas no creyentes viven el presente dándole un sentido y comprometiéndose con él responsablemente, y no necesitan para ello a Dios en sus vidas.

Es obvio que la invocación a la dignidad humana es un principio que te lleva a obrar de determinada manera. Pero aquí cabe también la pregunta de ¿cuál es la justificación última de este principio? ¿Qué está en la base de la dignidad humana sino el hecho de que todos los seres humanos estamos abiertos hacia algo más elevado y más grande que nosotros mismos?

La lucha por la justicia es la afirmación radical de la vida del otro, y esto nos aboca a la afirmación de la trascendencia. El compromiso radical con el otro desborda la capacidad de compromiso de ti mismo. En esta praxis de compromiso hay una lógica que difícilmente se puede reconciliar con la afirmación de que la injusticia y el verdugo tienen la última palabra. Algunos piensan que la persona que renuncia a esa trascendencia y se implica de forma comprometida creyendo la afirmación anterior, está en un aprieto argumentativo. Todo lo que nos descentra, lo que nos saca de nosotros mismos, supone la irrupción de una trascendencia. Y siempre que irrumpen una trascendencia, aunque sea la del otro, se entra en una lógica del don.

Hasta aquí vemos que creyentes y no creyentes viven el presente —con acentos diversos y haciendo referencias a fuentes distintas— confiriéndole un sentido y comprometiéndose con él responsablemente. Y esto nos lleva a otra cuestión importante: ¿existe una noción de esperanza que pueda ser común a creyentes y no creyentes?

Es cierto que salvamos nuestra nobleza al intentar luchar por un mundo más justo, pero para muchos creyentes la diferencia está en que "sólo nos ha sido dada la esperanza por aquellos que carecen de ella" (W. Benjamin). Si yo renuncio a seguir esperando una justicia para las víctimas, entonces a esas víctimas ya no le sirve de nada. A esta acumulación de víctimas en la historia no les queda otra cosa que nuestra memoria y nuestra esperanza. Pero ¿cómo escapar a la sospecha de que mi esperanza no es más que una ilusión infantil? Pues precisamente porque se trata de una esperanza que no es para mí, sino que estoy esperando para otros, para el mundo.

En el fondo todos tenemos un cierto sentido de esperanza, si no, no tendría sentido seguir luchando. Todos tenemos una cierta necesidad de sentido. Quizás existe un *humus* profundo del que todos —creyentes y no creyentes— nos alimentamos, sin ser capaces, tal vez, de llamarlo de la misma manera. Pero la esperanza del no creyente no puede ya redimir esas víctimas del pasado. Lo que les mueve a seguir luchando es la esperanza de que este mundo mejore y haya, a partir de ahora, las menos víctimas posibles.

Tanto unos como otros nos quedamos con el último interrogante. Quizás ese salto cualitativo se da en función de cada historia personal. Algunos piensan que es muy difícil llegar a un punto común o a una confluencia de opiniones si el diálogo parte de ciertas afirmaciones y certezas (por parte de los creyentes). A esto hay que decir, primero, que no es sensato pensar en discutir con el cristianismo como si fuera una *ideología* compacta y coherente; y segundo, que no se puede hablar de certezas cuando hablamos de experiencia de Dios. Muchos ateos ven al creyente como alguien lleno de certezas, y los creyentes no nos reconocemos en esta imagen. La fe genera incertidumbres y no seguridades. Aunque pueda parecer lo contrario, fe y duda se corresponden. Este elemento es inherente a la fe profunda y podemos verlo subrayado, por ejemplo, en el evangelio de Mateo con la aparición del resucitado: *Al verlo lo adoraron, aunque ellos dudaron* (Mt 28, 17).

Tal vez en lo que coincidimos creyentes y no creyentes es en la pregunta de Jesús en la cruz: "¿por qué me has abandonado?" (Mc 15, 34). La coincidencia se ve no desde la resolución de la pregunta, sino desde el planteamiento. Esta frase expresa una duda existencial que también Jesús tuvo.

Se entiende que hacer una pregunta casi siempre supone buscar un destinatario. La fe no sólo no apaga la pregunta sino que da importancia a aquél a quien va dirigida. El ateo sin embargo no tiene un destinatario a quién dirigir esa pregunta. El creyente necesita tener un interlocutor válido para preguntarle por las víctimas de la historia. Esta pregunta nace a la luz del sufrimiento de la historia y precisamente por la dimensión que tiene es una pregunta a la altura de Dios.

En cambio para otros pueden existir interlocutores igualmente válidos (historia, los otros, etc.). El hecho que se considere a Dios como el único interlocutor válido no es precisamente por la dimensión de la pregunta, sino porque al educarte en una determinada tradición ya se tienen noticias de Dios. A veces ni siquiera es necesario que exista un interlocutor. Esto puede ser comparable con la actividad del científico que se pregunta por el origen del universo. La pregunta existe, no hay interlocutor, y sin embargo la inquietud investigadora continúa.

Sin embargo esta pregunta no es algo meramente intelectual, así que es importante tener la fuerte esperanza de que alguien la responda. El poder dar respuesta a esa pregunta es algo inseparable de saber qué va a pasar con las víctimas de la historia. Si se renuncia a tener una respuesta, se renuncia a ser creyente. Tener la posibilidad de hacer esa pregunta a alguien que esté a la altura es la esperanza del creyente, y renunciar a esto es disminuir el peso de la pregunta. Mantener esta esperanza es una forma muy importante de vivir con la pregunta por la recuperación de las víctimas sin trivializarla, sin rebajarla, es una forma de no sucumbir a estrategias reductoras de la misma.

Para terminar se señalaron algunas deformaciones de contenido en las declaraciones de Sotelo que implican necesariamente importantes derivaciones: "Cuando leo los evangelios y escucho la voz de Jesús predicando la *Llegada del Reino*, *exigiendo una fe absoluta en su persona y en su misión*, imponiendo el amor como ley universal —si el amor se generaliza, se degrada—, no es precisamente simpatía lo que siento" (Sotelo). Muy brevemente podemos decir, en primer lugar, que no se trata de imponer el amor sino de *proponer* el amor que es diferente. Jesús hace una propuesta ante una realidad. También hay que saber que no es lo mismo predicar la *Llegada del Reino* que *la cercanía del Reino de Dios*. Jesús en ningún caso se afirma a sí mismo. Estas diferencias, que pueden servirnos de ejemplo, no son irrelevantes, pues deforman el mensaje.

Jesús no crea un orden, sino que ante una realidad injusta hace propuestas desestabilizadoras. Esto nos puede llevar a cuestiones tan importantes como: identificación cristianismo / Iglesia o la cuestión de cómo se ha institucionalizado a Jesucristo.

Una de las cosas que se echaba en falta en la obra era el diálogo mutuo entre los autores. Pero en el debate de la sesión sí que hubo un vivo e interesante intercambio de opiniones y reflexiones.

### **Crisis de Dios en medio del retorno de la religión (Octava sesión)**

En la reunión celebrada el día 17 de mayo se trató el tema: *Crisis de Dios y futuro del cristianismo*. Como base para el diálogo tuvimos el texto de Manuel Fraijó: *El futuro del cristianismo* (Madrid: Fundación SM 1996) y el trabajo inédito de José A. Zamora: "*Religión, sí - Dios, no*": *Tesis sobre la crisis de Dios hoy en medio de un clima propicio a la religión*.

La aportación de M. Fraijó merece aquí un amplio resumen que a continuación ofrecemos:

### 1. *El cristianismo y la fe en Dios*

Aunque suene a paradoja, la identificación entre «cristianismo» y «fe en Dios» no es universalmente compartida. Hay quien opina que la sombra del cristianismo es más alargada que la de Dios. El «eclipse» de Dios (M. BUBER) no provocó automáticamente la caída del cristianismo. Incluso en las épocas en las que Dios fue declarado clínicamente muerto —algo que ha ocurrido en Occidente durante los últimos siglos el cristianismo no se sintió obligado a cerrar por liquidación. Continuó aleteando con más o menos vigor.

Los defensores de un «cristianismo sin Dios» aducen también que Dios o los dioses son lo menos importante dentro de una religión. Una vez establecidas las pautas de conducta, los símbolos y los ritos, el tinglado funciona solo. Dios queda al margen. Es cierto que hay religiones sin Dios. Otras poseen tal pluralidad de dioses que lo divino se difumina y carece de determinación. Pero no es éste el caso del cristianismo ni de las restantes religiones monoteístas. El cristianismo no ha partido de Dios para, posteriormente, establecerse por cuenta propia y seguir funcionando al margen de la suerte que corra su Dios. La fe cristiana tiene obligaciones de mayor entidad con su Dios. Aunque parezca que se las apaña bien sin él, dudo de que pudiera sobrevivirle por largo tiempo. La fe en Dios es el respaldo del cristianismo.

Es difícil concebir al cristianismo sin su Dios. Habrá, los ha habido, olvidos epocales e intermitentes de Dios en el cristianismo. Pero, sin Dios, el cristianismo carece de futuro. Y eso es lo que afirman incluso algunos teólogos: que el cristianismo carece de futuro.

### 2. *Interrogantes sobre el futuro del cristianismo*

La muerte del cristianismo es un tema recurrente. A veces se anuncia de oídas, con elevadas dosis de superficialidad. Otras, en cambio, adquiere una seriedad escalofriante: «El cristiano reflexivo sabe que en Auschwitz no murió el pueblo judío, sino el cristianismo». La frase es de Elie Wiesel, un superviviente de aquel horror. Y, naturalmente, da que pensar. A lo ocurrido en Auschwitz llama Wiesel «el Hecho». Aquel «Hecho» le impidió, durante largo tiempo, pronunciar la palabra «noche». «Y cuando veo una chimenea —confiesa— me lleno de pavor». Son confesiones que invitan al silencio. No deseo disertar más sobre Auschwitz. Lo hice otras veces, pero, con el paso del tiempo, flaquean las fuerzas para enfrentarse con semejantes temas. Metz ha escrito: «Auschwitz también rebajó mucho la frontera metafísica de la vergüenza por lo que sucede entre los

hombres. Sólo sobreviven a una cosa así los olvidadizos. O quienes ya han conseguido olvidar que ya han olvidado algo. Pero ni siquiera éstos se libran del todo». Considero admirable la fuerza con que Metz vuelve una y mil veces sobre el «Hecho».

Según Wiesel, en Auschwitz «murió el cristianismo». Y continúa: «Auschwitz no vino de sopetón. Lea usted por ejemplo lo que dice Lutero sobre los judíos o piense usted en otros testimonios históricos». Es cierto: una prolongada y penosa historia de antisemitismo en el seno del cristianismo fue preparando la catástrofe. Pero lo que de veras certifica la muerte del cristianismo, entendiendo ahora por ésta su ineficacia, es que el «Hecho» aconteciera en un espacio cristiano, en una tierra de milenaria tradición cristiana. Lo ocurrido allí es un fracaso civilizatorio cristiano en toda regla. Auschwitz significa que el cristianismo no logró que lo de Jesús —*die Sache Jesu*, dicen los alemanes— echara raíces poderosas en el continente europeo. Pues pocos dudarán de que el mensaje de Jesús se da de bruces con el «Hecho». Jesús tiene las manos limpias en lo de Auschwitz; el cristianismo, en cambio, no.

No se puede negar: en Auschwitz murió el cristianismo. No era, por cierto, su primera muerte. Había muerto ya otras veces. Por ejemplo, cuando encendió hogueras para herejes y brujas. O cuando incendió Europa con guerras de religión. Voltaire calculaba al cristianismo un millón de muertos por siglo... Y, sin embargo, ahí está el cristianismo. Ha sobrevivido a sus repetidas muertes. Pero, después de cada muerte, nada es igual. Siempre quedan heridas y secuelas. Tanto pasado perdido tiene que influir en el futuro. Metz lo expresa así: «Para mí, la capacidad de futuro del cristianismo es escasa por el hecho de haber desperdiciado tanto pasado». Se trata de un pasado que hipoteca el presente y el futuro. Algunas de sus secuencias fueron decisivas. Hans Blumentberg piensa que es posible fijar con toda exactitud la fecha de defunción del cristianismo. El fatal desenlace habría ocurrido el 17 de febrero del año 1600. Y coincidió con otra muerte: la de Giordano Bruno. Aquel día, la plaza romana del Campo dei Fiori fue escenario de la quema de G. Bruno. Desnudo, atado a un palo, y con la lengua aferrada a una prensa de madera para que no pudiese hablar, el incómodo fraile dominico fue —junto con sus escritos— quemado vivo. Sus cenizas fueron esparcidas al viento. Se dio así cumplimiento a la sentencia dictada por el tribunal romano de la «santa» Inquisición. Y se cuenta que, mientras Bruno era pasto de las llamas, un sacerdote le ofreció un crucifijo para que lo besase. Bruno rechazó el crucifijo y giró su cabeza hacia el otro lado. Blumenberg piensa que, con este gesto de rechazo, acabó una época. Justo la que había comenzado con la adoración del crucifijo, es decir, con el cristianismo. Y comenzó otra época,

la Modernidad, en la que el cristianismo va a ir de descalabro en descalabro. Desde que comenzó la Modernidad, el cristianismo se bate en retirada. Es indudable que el cristianismo tiene en la Modernidad un poderoso muro divisorio. Hay un *antes* y un *después* de la Modernidad.

Sin embargo, deseo concluir este apartado dando rienda suelta a una duda. Me pregunto: cuando Wiesel habla de que el cristianismo murió en Auschwitz, cuando Metz opina que el cristianismo posee poco futuro, o cuando Blumenberg sitúa en 1600 el final del cristianismo, ¿de qué están hablando exactamente?

El cristianismo nunca aparece en estado puro. Siempre nos llega filtrado por los cristianos, las iglesias y sus representantes. Y resulta casi inevitable llevar a cabo un trasvase de culpas adjudicando al cristianismo los desmanes que otros cometieron en su nombre.

Expresado gráficamente: considero correcto afirmar que no fue el cristianismo quien condujo a la hoguera a Bruno, Savonarola, Hus y a tantos miles de herejes y brujas; no fue él quien condenó a Lutero, Galileo y tantos otros; no fue él quien encendió la mecha de las guerras de religión que asolaron Europa; ni fue él quien repartió condenas y anatemas; ni corren de su cuenta los crímenes que se cometieron con los habitantes del nuevo mundo; ni inventó el índice de libros prohibidos; ni declaró nunca infalible a nadie; ni es enemigo de la teología de la liberación; ni prohíbe los anticonceptivos; ni es responsable del hambre en el mundo; ni paseó a Franco bajo palio...

Quiero decir que todo esto es contrario al auténtico espíritu cristiano, al genuino mensaje de Jesús. Es de elemental justicia reconocerlo. El cristianismo sólo habrá muerto de veras el día que ya no seamos capaces de distinguirlo de la iglesia, los cristianos, el clero, la jerarquía y sus farragosos e interminables documentos. Es necesario separar el mensaje originario de sus realizaciones históricas, siempre imperfectas y deficientes. No habrá más remedio que meterse a detective e identificar a los verdaderos culpables de tanto desmán. Todo, menos condenar a un inocente: el cristianismo.

Rahner advirtió que uno nunca «es» cristiano. Lo de ser cristiano no es un «estado». Es una tensión, una meta inalcanzable, una aspiración, una inquietud, un ideal. Se está en camino hacia el cristianismo, pero nunca se «es» cristiano. No hay cristianos, sino candidatos, aspirantes a una aproximación.

La tragedia del cristianismo estuvo, tal vez, en que, casi de la noche a la mañana, se convirtió en la religión «oficial» de un gran imperio. El regalo de Constantino no resultó inofensivo. El cristianismo -su articulación eclesiástica- pasó de una relativa insignificancia a acariciar el poder. Pronto se olvidaron las

catacumbas y las persecuciones. Y lo que es peor: pronto se olvidó el pesebre y la humildad de los orígenes.

El cristianismo participó también en la fijación de valores en Occidente. Los filósofos actuaron y pensaron en complicidad con él. No critico el tema. Tampoco sabemos dónde estaríamos hoy si, en lugar del cristianismo, nos hubiesen guiado otras instancias. Sólo indico que todos estos factores dieron como resultado una acumulación de poder. Durante este largo proceso, lo de Jesús se fue desdibujando. Pasó por sucesivos quirófanos que le fueron amputando órganos importantes. Con el consecuente debilitamiento progresivo. Nietzsche constató esta falta de vigor de un cristianismo que «ya no acomete». Se lo imaginó como una anciana caduca a la que ya no obedecen sus piernas.

A lo mejor los que dudan de que el cristianismo tenga futuro tienen en su cabeza avatares de este género. En todo caso, yo no me atrevería a hablar de la muerte del cristianismo. A no ser que identifiquemos cristianismo con cristiandad o iglesia. Pero, por los motivos que he expuesto, no lo considero legítimo. Ya insistimos en que no hay cristianismo sin Dios. El eslogan «Jesús sí, Dios no», muy aireado hace algunas décadas, carece de sentido. Jesús no lo habría entendido. Nada pesó tanto en su vida como Dios, a quien llamó «Padre». De esa filiación, vivida intensa y confiadamente por Jesús, nació el cristianismo. En realidad eso es el cristianismo: filiación y hermandad. Es el doble polo en el que se movió la existencia de Jesús. Se podrá estar de acuerdo con él o no, pero no se debería tergiversar su mensaje. Causa impresión la fuerza con que personas que no conocieron a sus padres se lanzan, como ellas dicen, «a la búsqueda de sus orígenes». Algo de eso fue Jesús: un localizador de orígenes. Su mensaje es un anuncio de orígenes bondadosos. Situó a Dios como origen del mundo y «Padre» de los hombres. Introdujo así, para muchos, una fuente de distensión. No es poco. Aunque se trata de un Padre invisible y misterioso. Y, al mismo tiempo y como consecuencia de lo anterior, predicó la hermandad universal. Dios no es visible, pero el hermano sí. Jesús estaba convencido de que acercarse al hombre es acercarse a Dios. Lo expresó de muchas maneras, algunas de ellas bastante impresionantes. Es el caso del capítulo 25 de Mateo. Con frecuencia ha formado parte incluso de la Biblia del increyente. Es una especie de escenificación del juicio final. Se nos preguntarán cosas tan elementales como si dimos de comer al hambriento y de beber al sediento; también se querrá saber si acogimos al forastero (hoy diríamos al inmigrante), si visitamos a los enfermos y a los encarcelados. Y algunas cosas más, pero todas del mismo estilo.

### 3. Dios, como obstáculo

Es posible acompañar al cristianismo, sin sobresaltos, durante un largo trecho. Su fundador goza de buena fama y su mensaje se sostiene. Ambos han provocado con frecuencia respeto y admiración, incluso entusiasmo. Y es que, sobre Jesús, poseemos información fidedigna. Es un personaje histórico cuya existencia nadie niega. Sabemos, con grandes lagunas, dónde y cuándo nació, cómo habló y actuó, cómo y por qué fue ejecutado. Pero los acontecimientos que siguieron a la muerte de Jesús permanecen en una densa penumbra histórica. Penumbra que sólo es superada por la que rodea al tema «Dios». Ahí sí que nos perdemos. Es el gran reto, el gran obstáculo con el que se enfrenta el cristianismo. Incluso el bueno de Bonhoeffer percibía que «no hay quien pueda soportar más ( ... ) el carácter invisible de Dios». Curiosamente, la invisibilidad, que fue vista por Feuerbach como la gran tabla de salvación del cristianismo, es sentida como gran obstáculo por Bonhoeffer. Pero el ángulo de observación es muy diverso: Feuerbach, el gran crítico de la religión y del cristianismo, sospecha -hoy lo llamamos filósofo de la sospecha- que la religión perdura porque ha situado sus contenidos nucleares en un mundo «invisible» que, por tanto, nadie podrá verificar ni falsear. Bonhoeffer, en cambio, un creyente sincero donde los haya, percibe la invisibilidad de Dios como prueba.

#### a) *Ecos de la muerte de Dios*

Por lo general, cuando se habla de la invisibilidad de Dios se alude a su muerte, a su carencia de significado en nuestras sociedades avanzadas. Ni Lutero -el primero que evocó la muerte de Dios-, ni Nietzsche, ni Hegel pensaban que Dios era un señor que había fallecido después de siglos de existencia. Cuando se evoca la muerte de Dios -se hizo a bombo y platillo en los años sesenta- se alude al cese de su vigencia, a la desaparición de unos esquemas de vida dictados por el cristianismo. La muerte de Dios es el desfallecimiento de la cosmovisión cristiana. Dios muere cuando se deja de creer en Él.

Fue novedoso que, en los años sesenta, surgiera una teología que se autocalificó de «teología de la muerte de Dios». Aquí sólo pretendemos constatar que, tanto desde la creencia como desde la increencia, el tema Dios es obsequiado con un respetuoso silencio. Dios es silencio, misterio. Y, durante siglos, Occidente -no me siento capaz de juzgar lo que ocurre en otros continentes- le ha dedicado sus mejores energías. Pero no ha logrado romper la barrera del silencio divino. Se comprende que nos haya invadido un cierto cansancio. No sé si es esto lo que, en nuestros días, está ocurriendo con Dios. Posiblemente no.

#### b) «Dios es Dios» (K. Barth)

Estamos ante la gran tautología que preside la impresionante construcción teológica de K. Barth. Se puede afirmar que todo lo que escribió fue un comentario, bello y apasionado, a la frase «Dios es Dios». Con enorme fuerza escribe Barth: «No existe frase alguna más peligrosa y revolucionaria que ésta: Dios es Uno, nadie se le asemeja». En manos de Barth, Dios no es un obstáculo para el cristianismo. En las páginas de su monumental *Kirchliche Dogmatik*, Dios no aparece entrecomillado; en algún momento, casi parece «visible». Estoy, naturalmente, exagerando. Lo que Barth viene a señalar es que Dios es «impensable», es decir, que supera la humana capacidad de pensar y conceptualizar. Dios no es definible. De ahí la opción de Barth por el «Dios es Dios». Se trata de una poderosa tradición que ni empezó ni terminó con el teólogo de Basilea. Es muy conocida la formulación de san Agustín: «Hablamos de Dios. ¿Qué tiene de extraño que tú no lo comprendas! Si lo comprendes, no es Dios». Y, en nuestros días, se ha convertido en clásica la concisa y rotunda afirmación de Bonhoeffer: «No existe un Dios cuya existencia se pueda demostrar». Es tanto como decir: no existe un Dios objeto, manejable, detectable.

#### c) *Dios, como solidaridad*

H. Braun, discípulo de Bultmann, fue acusado de «reducción antropológica». Todo vino porque definió a Dios como «una determinada forma de solidaridad» (*eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit*). También afirmó que Dios es «el origen de mi inquietud» (*das Woher meines Umgetriebenseins*). Y, casi repitiendo a su maestro, escribió: «Sólo puedo hablar de Dios donde hablo del hombre; por tanto, antropológicamente». Braun fue acusado hasta de ateo. Pero nada más lejos de él: «El hombre, en cuanto hombre, el hombre en su solidaridad, implica a Dios». Una anécdota ejemplificará mejor que mil palabras lo que intento transmitir. Se trata de una historia que cuenta B. Brecht: «Un trabajador fue citado a juicio y se le preguntó si deseaba emplear la fórmula profana o religiosa de juramento (es decir, si quería jurar o prometer). El trabajador contestó: “Estoy sin trabajo”». No se trató de un despiste ni de una distracción. Brecht comenta: «A través de esta respuesta dio a entender que se encontraba en una situación en la que tales preguntas y quizá todo el procedimiento judicial carecían de sentido».

Es lo que late en la intención del giro antropológico que venimos comentando. Se ha escrito que lo único que interesa a Dios es el hombre y el mundo. No se puede, por tanto, hablar de él marginando sus auténticos intereses. No sé si será éste el caso de todos los dioses, pero sí del Dios de los cristianos. No cabe duda: en el cristianismo no se puede hablar de Dios silenciando al hombre. La tradición bíblica ha insistido siempre en que «quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4, 12).

El cristianismo insta al giro antropológico. Su «entraña humanista» lo exige. Pero el aspecto que ofrecen el hombre y el mundo no constituye precisamente una buena carta de presentación para Dios. Metz lo formula así: «Ya no nos atrevemos a hablar de la omnipotencia de Dios, en vista del atroz estado de su creación. ¿Y es que podría concebirse de otra manera, caso de que fuese omnipotente, que como un ídolo apático y cruel?».

Y si, como parece correcto, buscamos luz en la Biblia, ésta no nos saca de apuros aunque introduce una variante digna de ser tenida en cuenta. El legado bíblico aborda el tema de la omnipotencia más histórica que filosóficamente. Se recuerdan acontecimientos históricos concretos en los que intervino el poder de Dios, pero no se ofrecen definiciones abstractas de su omnipotencia. Es más: en la Biblia, la omnipotencia de Dios no es *la constatación de algo ya acaecido, sino la expresión de una esperanza*. Más que una *presencia*, la omnipotencia es un *anhelo*. Es algo aún por llegar. Se concibe la omnipotencia a largo plazo: un día, Dios se mostrará omnipotente. Es, pues, un asunto de *futuro*.

Una opción sería proponer que el cristianismo adoptara el mismo procedimiento del Israel bíblico de mencionar sólo la omnipotencia de Dios cuando las circunstancias lo permitan, es decir, cuando cese el mal y la salvación alcance a todos. Pero —observa M. Fraijó— como me temo que de esta forma *nunca* íbamos a poder hablar de omnipotencia, no hago la propuesta. Y no la hago porque más de una vez me tocó, en situaciones dramáticas, leer en voz alta textos que invocaban la omnipotencia de Dios y, para mi sorpresa, las víctimas del dolor no lo tomaron a mal. Es más: pude percibir que se aliviaba su sufrimiento. Probablemente hay palabras que, aunque parezcan dejar las cosas como están, comunican una especie de fuerza. Y siempre he pensado que con el consuelo de los demás no se juega.

Reconozco que, en el plano teórico, lo que acabo de escribir me arroja en brazos de Feuerbach. El giro antropológico, la pasión por el hombre, de honda raigambre cristiana, puede, paradójicamente, poner a Dios en apuros. Estamos, de nuevo, ante el tema del «obstáculo».

#### d) Dios, como misterio

Rahner es, probablemente, uno de los pensadores que con más tenacidad han hablado de Dios como misterio. Metz, su discípulo más cercano, recuerda que Rahner le enseñó a «entender la teología como forma de vida». Eso eran la teología y el cristianismo en la vida de Rahner: una forma de vida. Los encarnaba con una reciedumbre espectacular. Pero siempre evocando el misterio. Sin Dios, el hombre dejaría de ser hombre. Era la convicción profunda de Rahner. Su

teología y su antropología corren paralelas. El hombre es el «oyente de la Palabra». El autor de la Palabra es el Creador del hombre. Salen, pues, las cuentas: Dios ha creado al ser humano con capacidad de ser su interlocutor. Llegado el momento de la revelación, ésta no caerá en el vacío. Dios ha creado una estructura humana capaz de escuchar el mensaje. Dios, el «indecible», el «sin nombre», el «silencioso» —son nombres que Rahner da a Dios— puede abandonar su mutismo. Frente a él se alza la figura de un ser inquieto, radicalmente inquieto, que trasciende su mundo circundante y es capaz de admiración y sobrecogimiento. Un ser que no se contenta con alimentarse y procrear. Sabe distinguir lo bueno de lo malo, lo verdadero de lo falso, lo hermoso de lo feo. Y, al mismo tiempo, no es un robot. Tiene ideas propias y sabe decir sí y no. Aunque a duras penas y con muchas limitaciones, es libre. Enfrentado a la revelación, a la Palabra, podrá aceptarla o rechazarla. Y, en ambos casos, estará en su mano preguntar por los detalles y por el todo. Podrá incluso preguntar a Dios por Dios, por las oscuridades de su revelación y de su presencia en el mundo. Se trata de un ser que, además de entrar en diálogo con Dios, es capaz de sostener otros diálogos: consigo mismo y con los demás. Intercambia palabras, miradas, gestos. Aunque con dificultad sabe ceder y vivir en sociedad. Su índole es comunitaria. Puede incluso dar cuenta de sus actos. Se las apaña como puede con la palabra «responsabilidad». Y lo más importante: está capacitado para amar. Es su dicha y su tragedia. El amor le pierde y le salva. Por amor se sacrifica y hace sitio a los demás. Rahner pensaba que hasta la muerte, ese último y terrible episodio en la vida del hombre, debe ser entendido en clave de generosidad. Éste es, reconstruido libremente por mí, el hombre de Rahner. Le salió bien equipado. Un equipaje que, indudablemente, le viene del cristianismo. Este hombre inquieto, libre, responsable, capaz de amar y preguntar brota de la herencia bíblica.

Y Rahner afirma además la índole esperanzada del hombre: el cristianismo anuncia otra vida, otro cielo y otra tierra. La muerte pierde su acuciante dramatismo. Existe un «futuro absoluto» que se llama Dios. Es verdad que, al mismo tiempo, es «misterio absoluto». Pero existe. Y nos espera en la última estación. El creador del hombre no se esfuma. Vuelve a aparecer al final, después de todas las curvas del camino, para recrear a su criatura. Es el principio y el fin, la protología y la escatología. Y, durante el camino, tampoco ha sido un ausente. Ha sostenido los pasos de ese ser que, ahora, llega cansado al final.

Por supuesto: para Rahner, Dios es invisible. Pero, al mismo tiempo, se ha hecho visible en Jesús de Nazaret; Dios es silencio. Pero, al mismo tiempo, se ha

hecho Palabra e historia; Dios es misterio. Pero es misterio revelado, velo rasgado, cuadro descubierto.

A Rahner le encaja todo. A su muerte, Metz le aplicó la categoría de «testigo». Y es que no fue simplemente un gran teólogo católico, el mayor de este siglo, sino un profundo creyente que ofreció fascinantes recreaciones del cristianismo. Rahner se fatigó mucho, pero no para alcanzar la fe en Dios, sino para dar razón de esa fe. La fe la tuvo desde el principio. De ella partió. Como K. Barth. Pero con una gran diferencia: fue menos escrupuloso a la hora de aceptar ayuda externa. En ambos culmina la doble tradición por la que Occidente ha intentado desbrozar el camino hacia Dios.

#### *4. Apunte final: un recuerdo para un gran ausente*

El cristianismo ha empeñado su «palabra de honor» en que existe Dios y en que, a esta vida, seguirán otras secuencias más luminosas y benignas. Otorguémosle un voto de confianza. Hemos hablado del futuro del cristianismo sin apenas mencionar al hombre que le presta su denominación: a Jesús, el Cristo. Sin él, nunca hubiera existido el cristianismo. Fue su vida, humana y concreta la que dio origen al movimiento cristiano. Si perdemos de vista su odisea personal, caeremos en lo que Zubiri ha llamado «un gigantesco docetismo biográfico».

Si alguna vez ha peligrado seriamente la «invisibilidad» de Dios, fue en el caso de Jesús. Quiero decir que es quien más «visible» lo ha hecho. No es que él lo hubiera visto nunca. Los evangelios dejan claro que hubo momentos, sobre todo en la tarde del viernes santo, en los que también Jesús se sintió destrozado -*kaputt*, dice gráficamente Bonhoeffer- ante la ausencia de Dios. Sin haber contemplado su rostro, Jesús supo hablarnos bien de Él. «Sólo Dios habla bien de Dios», escribió K. Barth. Podría haber añadido: «Y Jesús». La frase le habría quedado, teológicamente, más redonda.

Después de Jesús, Dios sigue siendo el «Misterio absoluto». Pero, después de la vida y muerte de Jesús -y de la fe en su resurrección de entre los muertos-, nada volverá a ser igual. La humanidad posee un guía, un pedagogo en los asuntos relacionados con Dios. El cristiano irá más lejos y verá en él la revelación definitiva de Dios.

Pero incluso quien, con M. Weber, considere que semejante fe sólo puede surgir en el seno de «comunidades emocionales», podrá estar de acuerdo con Jaspers en que Jesús es una excelente «orientación hacia Dios». No está mal, al menos para empezar. Es, ciertamente, una teología de mínimos. Pero ya avisó Heidegger de que los tiempos que corren son de una cierta indignancia. No hay

que subirse a la parra ni pedir la luna. Mientras Jesús siga siendo su gran referente, el cristianismo continuará teniendo futuro.

\* \* \* \*

El libro de Manuel Fraijó plantea una especie de contraposición entre cristianismo y fe en Dios. Aunque suene un tanto extraño, hay quien piensa que las exigencias radicales de la fe en Dios merman el futuro del cristianismo. Como dice el autor: un cristianismo de estricta observancia, apasionado por su Dios, nunca podrá ser un movimiento de masas. Será algo restringido, minoritario. Porque la fe en Dios, entendida radicalmente, apunta hacia la demasía, hacia la incondicionalidad.

Los más radicales afirman que el cristianismo de veras evangélico y que tome debidamente en consideración a su Dios es irrealizable. Haría falta una psicología muy fuerte para soportar tal tensión. En esta idea está presente la magnitud de la exigencia evangélica. Esto lo captó también Lutero, que se sintió desbordado y desesperado en un primer momento, hasta que se percató de la dialéctica entre "exigencia" y "gracia".

Para empezar, surgen numerosos interrogantes: ¿Acercar el cristianismo a esa radicalidad de Dios o nos aparta de ella? En realidad ¿no es el cristianismo una traición a esa radicalidad? ¿No rebaja las exigencias que conlleva la fe en Dios? ¿Se puede vivir el cristianismo en toda su radicalidad? En Auschwitz, ¿no fracasó el cristianismo? ¿Podemos decir que hay varias clases de cristianismo? ¿Existe un cristianismo heredado, rutinario, mantenido con desgana y sin convicción, y otro conquistado con arrojo y entrega diaria? ¿Es válido sólo el segundo?

Cada uno de estos interrogantes puede tener muchas y distintas respuestas. Algunos están de acuerdo en que el cristianismo puede ser una traición a esa radicalidad que supone nuestra fe en Dios; pero al mismo tiempo también se cree lo contrario, que el cristianismo es una vía para todas aquellas personas que quieren servir, vivir la solidaridad, la fraternidad, el compromiso, el amor, de forma "radical". Así, el cristianismo sociológico se ve al mismo tiempo como un instrumento de acercamiento y de alejamiento de Dios.

Somos conscientes de que la inculturación se produce normalmente a base de negociación y esto tiende a rebajar las muchas exigencias. Todo proceso de expansión está asociado a un proceso de rebaje, de traición. Y esto es lo que ha ocurrido con el cristianismo. Pero cuando hablamos de rebajar ¿de qué aspectos estamos hablando?, ¿qué variables podemos utilizar para hablar de fidelidad o infidelidad a Dios? Para algunos este tema resulta muy complejo, pues piensan que estamos hablando de una experiencia personal y que por este motivo cada

uno lo vive a su manera. En cambio para otros, es posible y además necesario articular ciertos criterios para no caer en el subjetivismo, en una especie de cristianismo a la carta. En la fe cristiana hay un conjunto de "datos", que tienen una consistencia propia muy precisa, que supera y juzga toda experiencia personal. Esto es importante tenerlo en cuenta para no edificar sobre el vacío nuestra esperanza.

La discusión se centra ahora en la historia de la Iglesia. El problema es que ésta, a lo largo del tiempo, ha tergiversado muchas cuestiones que son claves dentro del cristianismo. ¿Hasta qué punto la Iglesia ha facilitado y hecho realidad los valores fundamentales del amor, la fraternidad, la justicia y la apertura consciente a Dios? Los cristianos se orientan en su caminar por aquellas personas que tienen un liderazgo dentro de la Iglesia, de aquí su evidente responsabilidad en la transmisión del cristianismo. Y los dirigentes, en algunos casos, han legitimado valores distintos a los del Evangelio, o han puesto el acento en cuestiones irrelevantes. Por ejemplo, sorprende ver cómo a lo largo de la configuración histórica del cristianismo se ha vuelto a resaltar lo cúltrico, lo litúrgico, incluso privilegiándolo por encima de algunos valores. Si leemos el Evangelio vemos como el templo desplegaba toda una liturgia esplendorosa; pero Jesús no sólo denuncia el culto hipócrita que encubre la injusticia, sino que va más allá. Jesús cambia el concepto de culto. Éste no necesita espacios sagrados; su ámbito es el mundo y la vida misma. ¿Se podría haber sostenido la religión cristiana sin templo?

Sin negar la responsabilidad de la jerarquía en la transmisión del cristianismo, se resalta también la importancia que tenemos todos de formar nuestras propias conciencias. Conocer y proponer verdades y conductas cristianas corresponde a cada uno de nosotros, como personas adultas. Tenemos que tener o encontrar los suficientes elementos de juicio para dar a nuestra vida un rumbo adecuado. Y aquí se insiste en el aspecto de la conciencia personal, que no sólo debe de estar abierta al magisterio jerárquico, sino a otras muchas cosas. Jesús no quiere que sus discípulos tengan una dependencia infantil sino que los quiere personas adultas, autónomas, responsables de su vida y de su actividad. Pero... ¿una opción en conciencia no tenderá siempre a ser una opción minoritaria?

Es difícil la búsqueda de un cristianismo esencial, porque sólo tenemos para hacerlo la historia del mismo cristianismo. El caminar del cristiano a lo largo de la historia refleja un constante movimiento. Un movimiento dialéctico, casi paradójico. Hablamos del ideal y al mismo tiempo hablamos de la dificultad y la imposibilidad de vivirlo en su radicalidad. Puede coexistir el ideal, duro y exigente de unos, junto a la condescendencia, la complacencia, el acomodo de otros.

Pero sin embargo hay un hecho innegable que nos produce cierta perplejidad teórica: podemos ver los déficits del cristianismo histórico gracias a que hemos sido socializados en ese mismo cristianismo. Podemos darnos cuenta de que el cristianismo es otra cosa, que tiene otras prioridades, y que existen propuestas y manifestaciones con las que no se pueden convivir fácilmente, precisamente formando parte de ese cristianismo.

Si el cristianismo consiste, fundamentalmente, en la respuesta responsable a la propuesta de Dios, entonces hemos de constatar que la respuesta humana se ha articulado históricamente de muchas maneras. Pero el cristianismo a lo largo de la historia -a pesar de tener muchos elementos cuestionables y hasta condenables- representa de alguna manera la respuesta del hombre frente a la propuesta y la acción de Dios. Y muchos piensan que aunque la religión cometa errores e interprete inadecuadamente la propuesta de Dios, constituye un camino válido para dirigirse a Él y poder experimentarlo. La religión sigue sirviendo a muchos como "instrumento" para vivir la Trascendencia, aunque con ello no pretendamos legitimar todo lo que en ella se da.

A pesar de todo, muchos se sublevaron ante esa connivencia que el cristianismo oficial ha tenido con tantas cosas. Pero al mismo tiempo se reconoce que quizás esta fuese la única manera de que el cristianismo pudiera sostenerse a lo largo del tiempo. Éste, en su recorrer histórico, ha sido promiscuo, sincrético, pero quizás por esto ha tenido tanto éxito. ¿Si no hubiese sido así estaríamos hablando hoy del cristianismo? Una propuesta seria y exigente habría tenido muy pocas posibilidades de ser acogida, aceptada. El Evangelio tomado en su radicalidad es algo poco vivible. Ésta es la paradoja: estamos deseando que el cristianismo y su mensaje se expanda y al mismo tiempo estamos queriendo generalizar algo irrealizable por su radicalidad.

Pero si esto es cosa de unos pocos, algo minoritario, entonces... ¿es posible que el cristianismo exigente, radical, pueda configurar realmente la sociedad, los valores, los comportamientos? La pregunta sigue ahí, pero no podemos dejar de pensar que una determinada forma de vivir el cristianismo es la verdadera. Y esta convicción profunda no nos permite acomodarnos al "todo vale". Pero al mismo tiempo vemos que esta manera de entender el cristianismo tiene unas dificultades de vivencia personal y unas imposibilidades serias de extensión social.

Es sabido que la tendencia de un convencimiento de realización, de vida, es la universalización. Y cuando decimos que el cristianismo radical, exigente, no se puede expandir, se ve afectada la propia pretensión de autenticidad de nuestros convencimientos. Se ve afectada la credibilidad. Ante esta situación

quizás no podamos más que responder con la frase serena de Paúl Claudel: "La verdad no tiene nada que ver con el número de personas a las que persuade".

Pero como dice Fraijó, ¿qué sería la religión sin adeptos? Para muchos el cristianismo tiene algo que enamora, hay algo en este proyecto en el que se ven colmadas muchas aspiraciones. Pero vivimos tiempos difíciles, con referencias poco claras. La gente necesita seguridades y sobre todo necesita certezas ante la vida para poder afrontarla (inmadurez psicológica). La religión responde a determinadas necesidades básicas del ser humano, y quizás por ello determinadas manifestaciones religiosas están teniendo tanto éxito hoy en día. La inseguridad, el miedo, son elementos culturales muy manipulables y manipulados. Y lo lamentable sería que la Iglesia en algún momento utilizara esto para ganar poder, credibilidad o prestigio. Porque en muchos casos parece que lo que importa es la adscripción al cristianismo y no el comportamiento cristiano.

Sabemos que en los tiempos que corren son muchos los que necesitan seguridades, necesitan tener una esperanza fuerte, y por ello se agarran a cualquier cosa. Vivir en la contradicción, en la duda, o vivir con una esperanza débil, es lo difícil porque exige un carácter y una psicología fuerte, y esto no es precisamente lo que abunda en nuestra sociedad. Pero no podemos olvidar que determinadas experiencias religiosas o formas de vivir la religión pueden poner en peligro la identidad cristiana.

## IV OTRAS ACTIVIDADES

### CAMPAÑA "0,7 RECLÁMALO - SI NO ESTÁS A FAVOR, ESTÁS EN CONTRA"

*José Villegas*

*Intermón - Ingenieros sin Fronteras*

---

#### 1. UN POCO DE HISTORIA

La idea de que los países ricos deberían dedicar el 0,7% de su PNB (Producto Nacional Bruto) al desarrollo mundial se remonta a 1969, concretamente fue propuesta por vez primera en el "Informe sobre Desarrollo Internacional" dirigido por el ex primer ministro canadiense Lester Pearson. Esta cifra ha sido ampliamente aceptada como un objetivo de referencia para la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD). Refrendada por la Asamblea General de la Naciones Unidas en 1970, formó parte de la estrategia de desarrollo internacional para aquella década de los 70, es decir, el objetivo del 0,7 acumula ya más de 30 años de historia de incumplimientos sistemáticos por parte de la inmensa mayoría de los países ricos y que genera lo que podría denominarse una "deuda de solidaridad" con los pueblos empobrecidos.

A este compromiso de los gobiernos nacionales de destinar el 0,7% de su PNB para la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD), manifestado en la Asamblea General de las Naciones Unidas, se les fueron uniendo las administraciones de ámbito local y regional, a este fenómeno de cooperación internacional dirigido desde los ayuntamientos y gobiernos autonómicos o regionales se le conoce como cooperación descentralizada.

En España, el fenómeno de la cooperación descentralizada se remonta a los años ochenta, siendo las primeras iniciativas a través de hermanamientos entre

ciudades. Hay que destacar que la cooperación descentralizada en España constituye un fenómeno muy novedoso dentro del ámbito europeo.

En la Región de Murcia, fruto de la movilización social de 1.994, todos los partidos políticos con representación en la Asamblea Regional (PP, PSOE e IU) firmaron un acuerdo comprometiéndose a alcanzar, en la siguiente legislatura, el 0.7% de los presupuestos, compromiso que se ha visto incumplido, también, a nivel regional. Los responsables políticos actuales no están eximidos de su obligación de cumplir con el acuerdo que firmaron hace más de ocho años.

## 2. JUSTIFICACIÓN DE LA CAMPAÑA 0,7

La cifra del 0,7 ha llegado a convertirse en una referencia simbólica, en un objetivo irrenunciable, de las organizaciones y movimientos sociales que trabajan por un Desarrollo Internacional equitativo para TODOS los pueblos de la Tierra. Y esto es así porque la pobreza en el mundo es un gran problema sin resolver. Actualmente, **1.000 millones** de personas malviven con **menos de un euro al día**, 800 millones pasan hambre y casi la mitad de la humanidad no puede cubrir sus necesidades básicas y en muchas partes del mundo la pobreza no sólo no disminuye, sino que se extiende y se hace crónica. Los datos de pobreza, por sabidos y manidos, no deben hacernos perder la ilusión por luchar por “otro mundo posible” donde la pobreza no tenga cabida.

Es sangrante descubrir que depende de la voluntad política acabar con la pobreza en el mundo, según los datos de las Naciones Unidas, si los 23 donantes más grandes del mundo proporcionaran realmente el 0,7 de su PNB la Ayuda Oficial al Desarrollo ascendería a 165.000 millones de dólares, muy por encima de lo que se calcula como necesario para alcanzar los Objetivos de Desarrollo del Milenio.

Además de los compromisos políticos y jurídicos ya adquiridos, nuestros gobiernos (locales, autonómicos y nacionales) de un país rico, como somos, tienen la obligación de actuar, por imperativo ético, en el sentido de intentar eliminar el sufrimiento humano que provoca la pobreza.

La evolución cuantitativa de la AOD no es positiva, si nos fijamos en el ámbito internacional, en la última década de los 90, la ayuda ha tenido una clara tendencia a la disminución, pasando entre 1990 y 2001 del 0,33% al 0,22%<sup>1</sup>. En el

<sup>1</sup>Informe sobre Desarrollo Humano 2003 (PNUD). Capítulo 8, pag. 146.

ámbito nacional existe un estancamiento por debajo del 0,25%<sup>2</sup> y en el ámbito regional la situación empeora, con porcentajes entorno al 0,1% del presupuesto de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, nuestra Región ocupa el penúltimo lugar de la clasificación de las comunidades autónomas en relación con la cantidad de dinero “per cápita” destinado a la cooperación al desarrollo<sup>3</sup>.

Al comparar la evolución de las cantidades destinadas a la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD), en el ámbito estatal y el descentralizado, se observa un punto de inflexión que se produjo en 1994 con la crisis de los Grandes Lagos y la campaña del “movimiento 0.7%” que llevó a un incremento exponencial a los recursos aportados por las entidades descentralizadas para la cooperación al desarrollo. A partir de ese año, el crecimiento promedio anual ha sido superior al de la AOD correspondiente al ámbito estatal. Sin embargo, el compromiso político y presupuestario de las diversas entidades es muy variado y fluctuante, y son pocas las entidades que actualmente cumplen el compromiso en cantidad y calidad que deberían asumir como representantes de los intereses de los ciudadanos que se han manifestado ampliamente a favor de alcanzar dicho objetivo del 0,7.

Las ONG de Desarrollo, agrupadas en sus Coordinadoras, consideran que **la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) es un instrumento fundamental para erradicar la pobreza** y que sin embargo, según se desprende de la evolución en la realidad, no está desempeñando el papel que le corresponde. Por eso se diseña el lanzar y desarrollar de forma conjunta entre todas las Coordinadoras de ONGD de España, la campaña **0,7 RECLÁMALO. Si no estás a favor, estás en contra**, para aprovechar la coyuntura política de las elecciones municipales del 2003 y las elecciones nacionales en el 2004.

## 3. REIVINDICACIONES PROPUESTAS

No es suficiente con aumentar el volumen de la ayuda, desde la Campaña 0,7 además, se reivindica una Ayuda Oficial al Desarrollo “de calidad” y esto significa que debe orientarse hacia la erradicación de la pobreza, es decir, debe orientarse a los sectores y áreas geográficas que más lo necesiten y evitar las prácticas que en la actualidad pueden observarse, sobre todo en el ámbito nacional,

<sup>2</sup>La Realidad de la Ayuda 2002-2003. Una evaluación independiente de la ayuda al desarrollo española e internacional (Intermón Oxfam). Capítulo 1.

<sup>3</sup>La Cooperación para el Desarrollo en la Región de Murcia (1998-2000). Realidades y retos de la cooperación descentralizada (Miguel López Bachero y Encarna Bas Peña). Capítulo 4, pag. 76.

de ligar la ayuda oficial a los intereses económicos, políticos o culturales del donante, cuando esta ayuda debería ser independiente de intereses bastardos, por todo ello, desde la Coordinadora de ONGD de la Región de Murcia se promovió un documento consensuado conjuntamente con otros movimientos sociales (Plataforma 0,7 y RCADE) donde se recogen las reivindicaciones que se presentaron a los partidos políticos que concurrían a las elecciones municipales de mayo de 2003, básicamente se reivindica lo siguiente:

- Que los **partidos políticos** deben incluir en sus programas electorales el compromiso de incrementar las contribuciones para la Cooperación al Desarrollo hasta alcanzar al menos la cifra del **0,7% del presupuesto total**.
- Que los **fondos se canalicen hacia quienes más lo necesitan** y sirvan eficazmente para la lucha contra la pobreza de las poblaciones empobrecidas, dando prioridad a la educación básica, la salud primaria, el desarrollo rural y aquellos programas cuyo único interés y objetivo directo es erradicar la pobreza, en definitiva a la satisfacción de los servicios sociales básicos (alimentación, educación básica, salud básica, agua y saneamiento)
- Que la ayuda sea **transparente** en su adjudicación, gestión e información y que los fondos se gestionen con más eficacia.
- Que se promuevan los valores de solidaridad internacional desde nuestros ayuntamientos y gobierno autónomo.
- Que se fomente la **Sensibilización Social y la Educación al Desarrollo** con vocación transformadora.

#### 4. RESULTADOS OBTENIDOS Y CONCLUSIONES

Para hacer llegar las reivindicaciones de la Campaña a la ciudadanía en general, y en especial, para conseguir de los futuros gobernantes el compromiso de cumplirlos, se llevaron a cabo, entre otras, las siguientes acciones:

- Entrevistas personales con los representantes de los partidos políticos (PP, PSOE e IU) encargados de los temas de cooperación al desarrollo para presentarles las reivindicaciones de la Campaña 0,7.

- Presentación de la Campaña **0,7 RECLÁMALO. Si no estás a favor, estás en contra** en rueda de prensa el 20 de febrero de 2003 de forma simultánea con el resto de Coordinadoras en el ámbito nacional.
- Organizar una mesa redonda donde los representantes de los partidos políticos y miembros de la Campaña debatieron y defendieron públicamente las posiciones que en política de cooperación al desarrollo estaban dispuestos a incluir en los programas electorales.
- Promover un debate televisivo en donde se confrontaran las experiencias de las ONG de Cooperación con la de los políticos con responsabilidad de gestión de las partidas de cooperación al desarrollo.
- Instalar “mesas informativas” en la calle para informar sobre la Campaña 0,7 y recoger firmas de apoyo a la misma.

Al realizar un balance global de las acciones llevadas a cabo en el marco de la Campaña se podría calificar de “buenos”, al estimarse en un 60% el cumplimiento de los objetivos que se pretendían alcanzar, en las dos grandes vertientes en los que se centraron los esfuerzos: sensibilización ciudadana e incidencia política, los resultados fueron desiguales.

El aspecto de la “sensibilización ciudadana” estuvo por debajo de los objetivos previstos, debe tenerse en cuenta que en las fechas en las que se desarrollaron los actos (desde febrero a mayo de 2003) existió una fortísima movilización social centrada en la oposición popular que se manifestó ampliamente en contra de la guerra preventiva en Irak, lo que supuso de hecho que la incidencia social, de esta Campaña 0,7, en la calle y a través de los medios estuviese totalmente eclipsada por el movimiento “No a la Guerra”.

En el aspecto de la “incidencia política” se cumplió ampliamente con los objetivos de la campaña, como era previsible, todos los partidos políticos en fechas de elecciones mostraron su máximo interés en las reivindicaciones y su mayor sensibilidad por la cooperación al desarrollo, el mayor logro alcanzado es que todos los programas electorales de los partidos con representación parlamentaria regional contaban con un apartado dedicado a la cooperación al desarrollo, el contenido de los mismos es mas diverso.

Ateniéndose al contenido de los programas electorales, podríamos separarlos en dos grandes grupos, en el primero estarían PSOE e IU, que se esfuerzan en mantener un compromiso manifiesto en alcanzar el “objetivo del 0,7” y en el segundo grupo estaría el PP que alegando un “pragmatismo gubernamental” no llega a explicitar ni tan siquiera en su programa electoral la cifra, del 0,33%, que

públicamente manifestaron en la mesa redonda organizada por la Campaña. Por lo tanto, en 8 años, el PP ha pasado de un compromiso del 0,7 al 0,33, ¡ menos de la mitad!. Este retroceso en los compromisos políticos desde la Campaña 0,7 nos parece inadmisibile y por ello seguiremos reivindicando el cumplimiento de los compromisos anteriormente firmados.

##### 5. FUTURO DE LA CAMPAÑA 0,7

La Campaña **0,7 RECLÁMALO. Si no estás a favor, estás en contra** se preveía que tuviese dos fases que se harían coincidir en el tiempo con las elecciones del 2003 y 2004, por lo tanto la Campaña se encuentra en estos momentos en el ecuador de su actividad, tras la valoración de la primera fase, desarrollada en el ámbito regional y centrada en la cooperación descentralizada, se prepara el relanzamiento para continuar en el 2004 con las reivindicaciones en el ámbito nacional.

Para más información se puede visitar la web de la campaña:

<http://www.07reclamalo.org/>

## COMISIÓN CÓDIGO DE CONDUCTA COORDINADORA ONGD MURCIA

*Emilio Martínez Navarro*

*Prof. Filosofía Moral y Política Univ. de Murcia. / Foro I. Ellacuría*

---

¿Qué es, en realidad, una ONGD? ¿Qué características debería tener una organización para que podamos considerar que se trata de una ONG de Desarrollo? Cuando nos hacemos este tipo de preguntas, inmediatamente nos damos cuenta de que la respuesta no es nada fácil. Algunas ONG son bastante "gubernamentales" y en realidad deberían quitarse la "N" para llamarse sencillamente "OG". Otras son muy semejantes a las organizaciones con ánimo de lucro. Otras son un mero apéndice de organizaciones políticas, sindicales, religiosas, gremiales o de cualquier otra índole. Y en cuanto a la "D" de "desarrollo", algunas están más comprometidas con tareas humanitarias de emergencia y con otras tareas que no tienen una clara y directa relación con la ayuda al desarrollo propiamente dicha. Por supuesto, también hay ejemplos muy notorios de organizaciones que merecen ser llamadas "ONG de Desarrollo". Pero no podemos considerar a cualquier organización que se presente como ONGD como una auténtica ONGD por el sólo hecho de que ella se presente públicamente como tal. Es necesario disponer de unos criterios claros que nos permitan separar lo auténtico de lo falso, y el caso de las organizaciones solidarias no es una excepción.

Por esa razón, las propias organizaciones que hoy llamamos ONG de Desarrollo, comenzaron hace varios años un proceso de reflexión y debate que les llevó a fijar en común los requisitos mínimos que debería cumplir cualquier enti-

dad que pretenda presentarse ante la sociedad como una ONGD. Dicho proceso tuvo un hito importante en el año 1998, cuando la Coordinadora de ONGD de España aprobó en Asamblea el Código de Conducta que las propias organizaciones solidarias han elaborado para expresar lo que son y lo que quieren ser. El texto completo del Código puede consultarse en la web de la Coordinadora: <http://www.congde.org/codigo.htm>

A mediados de 1999, la Coordinadora de ONGD de la Región de Murcia hizo suyo el texto aprobado en Madrid y comenzó a implementarse su aplicación práctica, empezando por reclamar a las organizaciones asociadas que ratificasen explícitamente el Código en sus respectivas asambleas y presentasen el acta de dicha ratificación en la Coordinadora Regional. El paso siguiente era cumplir una de las exigencias de este Documento, que indica que se ha de crear una "comisión de seguimiento del código de conducta" cuyas funciones serán *"Fomentar la difusión y conocimiento del código de conducta. Promover su seguimiento por parte de las ONGD. Velar por el cumplimiento del código de conducta entre las ONGD suscriptoras. Interpretar el código y asesorar a las ONGD en su aplicación."*

Muchas de las ONGD asociadas en la coordinadora murciana han cumplido este trámite formal, aunque no todas. Y no es que algunas se nieguen a cumplirlo, sino que la naturaleza de algunas organizaciones es muy peculiar, y a menudo descuidan esos aspectos formales como si fuesen una pérdida de tiempo. Sin embargo, si lo piensan detenidamente, se han de dar cuenta de que conocer el Código de Conducta y ratificarlo de buena fe, tiene muchas implicaciones prácticas. Por ejemplo, el Código compromete a las organizaciones firmantes a aclarar su posición ante cuestiones como la financiación transparente, la actitud ante las personas a las que pretenden ayudar, la actitud ante las injusticias y la pobreza, la visión que puedan tener acerca de lo que significa "Desarrollo" y otras muchos asuntos relacionados con lo que debiera ser una organización solidaria que supuestamente trabaja por el desarrollo de los pueblos más desfavorecidos.

Mientras prosigue ese proceso de ratificación del Código por cada una de las organizaciones, la Coordinadora de nuestra región ha dado ya un paso más. En octubre del pasado año 2002 se crea la Comisión del Código de Conducta. La asamblea nombró a los cinco miembros que el propio Código establece: el Presidente de la Coordinadora, dos representantes de las ONGD asociadas, y dos personas externas a las ONGD que tengan un reconocido prestigio en el campo de la cooperación y hayan sido avaladas por al menos seis ONGD miembros. El presidente, que fue elegido en la misma asamblea, es José Villegas (miembro de Ingenieros Sin Fronteras y voluntario de Intermón-Oxfam). Los dos representantes

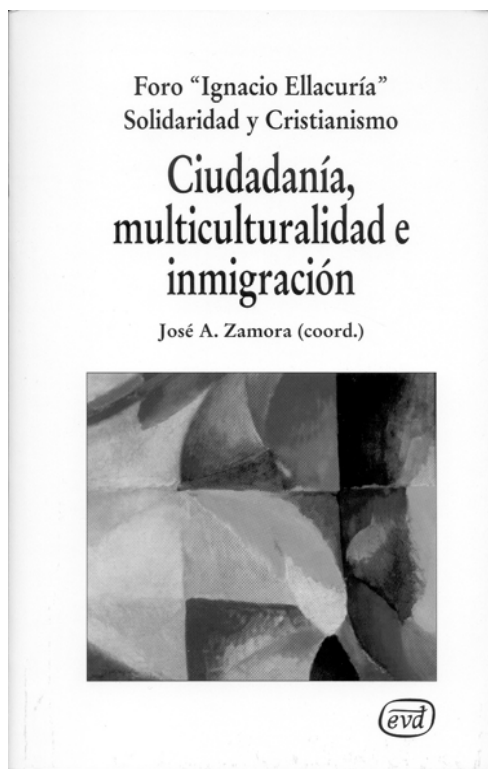
de ONGD son: Nieves Albacete (también de Ingenieros Sin Fronteras) y Paco Blanco (de Ayuda en Acción). Y las dos personas externas son: Mario Crespo (periodista) y Emilio Martínez (profesor universitario). Este último es miembro de la actual Junta Directiva de la Coordinadora en calidad de "vocal de la comisión de seguimiento del código de conducta".

Para abreviar, a menudo se refieren muchas personas a esta comisión como "Comisión Ética", pero hay que señalar que esta denominación no es la que figura en el Código que la crea. Hay mucha confusión en torno a la palabra "ética", y no es cuestión de aumentarla aún más con denominaciones como esa. Los redactores del Código prefirieron en su momento llamarlo "Código de conducta" y recoger en el texto los principales elementos que se pretende que formen parte de la identidad y del funcionamiento efectivo de las organizaciones solidarias. En buena medida, dichos elementos son principios básicos para las buenas prácticas. Son principios orientadores de la acción recta. Son directrices generales sobre cómo debe ser y cómo debe comportarse cualquier organización que se presente ante la sociedad como "una auténtica ONGD". En adelante, si una organización "va por libre" y no suscribe ni cumple los principios establecidos en el Código, se le podrá poner en evidencia ante la sociedad. Se podrá decir de ella, por ejemplo, que es "una farsante", "un fraude", "una falsa ONGD", puesto que ahora ya existe el documento que permite aclarar cuáles son las características que definen lo que son y pretenden ser las organizaciones de este tipo.

La Comisión del Código de Conducta tiene encomendada, primordialmente, la tarea de ayudar a las organizaciones a conocer el código y animarles a llevarlo a la práctica, con el fin de que sus comportamientos sean los propios de organizaciones solidarias. La comisión tendrá algún éxito en su trabajo cuando consiga ser percibida como una aliada que asesora y anima a cada organización a ser cada vez más consecuente con ciertos valores y principios éticos que son los que dan sentido a la existencia misma de las ONG de Desarrollo. Habrá fracasado si es percibida como un comité fiscalizador, aunque también tiene algunas funciones de vigilancia que son de su competencia. Pero lo más importante, a nuestro juicio, es que la Comisión del Código de Conducta sirva para alentar a cada organización a ser más consciente de sus propias capacidades y cualidades positivas. Y desde ahí, avanzar juntos hacia la superación de las limitaciones. Si cada organización se conoce mejor a sí misma, podrá poner los medios para mejorar. Si todas las organizaciones pertenecientes a la Coordinadora se conocen mutuamente de un modo mucho más intenso, será posible un mayor apoyo mutuo. Y si todas las organizaciones mejoran internamente y en sus relaciones mutuas, la sociedad estará mucho más dispuesta a apoyarlas y concienciarse de los proble-

mas de injusticia que padece nuestro mundo. Con algo de esfuerzo e ilusión, ese triple objetivo es perfectamente posible. Le hacemos un guiño a la esperanza.

V  
PUBLICACIONES  
2003



## ÍNDICE

### *Prólogo*

Demetrio Velasco

*Ética y políticas para una ciudadanía universal*

Hector C. Silveira Gorski

*Democracia, multiculturalidad y extranjería*

Javier Blázquez

*Derechos humanos, inmigración, integración*

Imanol Zubero

*El reto de la inmigración. Acoger al otro y ampliar el nosotros*

José A. Zamora

*Inmigración, ciudadanía y multiculturalidad*

José Cervantes Gabarrón

*"Un inmigrante será entre vosotros como un nativo" (Lv 19,34). El inmigrante en las tradiciones bíblicas*

Emile Shoufani

*Judíos, musulmanes y cristianos en Israel*

Las sociedades modernas han definido el concepto de ciudadanía desde la afirmación de la dignidad de cada uno de sus miembros y desde la consideración de los mismos como sujetos de derechos civiles, políticos, sociales y culturales. Los Estados obtienen la legitimidad de su capacidad para garantizar suficientemente dichos derechos; sin embargo, "diferenciación" e "inferiorización" se alían en nuestras sociedades para sustentar una discriminación en el plano de los derechos ciudadanos. ¿Cómo es posible garantizar todos los derechos a todos los ciudadanos y respetar las diferencias culturales, religiosas, étnicas, etc.?

¿Por qué se vincula la garantía de ciertos derechos a la posesión de la nacionalidad? ¿No empuja la lógica democrática a una universalización de todos los derechos? ¿Qué función cumple la xenofobia en las sociedades que se llaman a sí mismas democráticas? ¿es posible una sociedad realmente multiétnica, multicultural, multirreligiosa y que garantice la igualdad de derechos?