

# Ante la “crisis de civilización” (TM 52): el secularismo y la Palabra de los Pobres

---

*PEDRO GIL LARRAÑAGA*

En la parte final de la carta, en el número 52, se contiene parte de la propuesta “para el tercer año”, dentro del plan de Tertio Millennio (TM).

En él aparecen dos o tres conceptos importantes sobre los que debe articularse la programación pastoral de aquel año o curso. Son conceptos, por desgracia, un tanto tópicos, es decir, más empleados que asumidos. En este comentario nos proponemos contribuir a su comprensión.

Los conceptos o temas en cuestión son: la **secularidad** y el **secularismo**, como síntomas principales de nuestro momento social; la **crisis de civilización** en la que nos encontramos (y la consiguiente indiferencia de la humanidad respecto de lo cristiano o viceversa); y la relación entre **desarrollo**, tecnología y valores.

Evidentemente sin una aclaración precisa del alcance de cada uno de estos términos, no puede darse por válida ninguna construcción sobre ellos ni ningún diagnóstico sobre la realidad que estamos viviendo. Proponerla es el objetivo de este artículo, que pretende así orientar la programación o la práctica de cuanto haya de hacerse bajo la guía de TM 52.

\* \* \*                      \* \* \*                      \* \* \*

Antes de nada, aclaremos un malentendido: Tertio Millennio no es un texto sobre el tercer milenio sino sobre el final del segundo.

Es mucho más que una boutade. En efecto: si nos acercamos a TM buscando una luz sobre el mundo que está por venir -ese tercer milenio "adveniente"-, no la encontraremos. Ni es ni puede ser una reflexión sobre el futuro, sobre algo que no existe. Y eso aunque su título pueda sugerirlo o parecer que lo sugiere. Un texto así no es un ensayo de ciencia ficción. En él, diga lo que diga su título, estamos más bien ante una reflexión sobre el presente que siempre equivale a una reflexión sobre el pasado. Y tampoco ésta es una afirmación inocente.

Que al pretender hablar sobre el presente lo estemos haciendo sobre el pasado, es algo en lo que todos convendremos en cuanto lo hayamos pensado. En efecto, nuestra reflexión siempre actúa como notario de lo acontecido, en un intento de descifrar su sentido oculto y convertirlo en luz sobre lo porvenir. Por eso parece que pensamos sobre el futuro, cuando siempre lo hacemos sobre el pasado, es decir, sobre nuestra experiencia. No es posible otra reflexión.

A TM le ocurre igual: se siente de tal modo **conmovida ante la novedad de lo ocurrido** que no puede callar su trascendencia. La expone, es el cuerpo de la carta. Como, además, estamos en vísperas de un llamativo cambio de cifras en el calendario, entonces la reflexión sobre lo acontecido se presenta como algo referido al nuevo milenio.

En realidad se refiere al viejo, al pasado, al nuestro. Nos importa señalarlo, porque sólo desde esta óptica se entiende cuanto quiere proponernos.

En realidad TM es la crónica de un final. Propone a todos los hombres un modo de situarse ante lo que ha pasado y extraer de ello la pista de una actitud concreta para recibir el futuro inmediato. Es como un aviso

de que necesitamos retomar la perspectiva de Dios para seguir viviendo. Exactamente lo mismo que había pretendido, unos años antes, Centesimus Annus (CA). Por eso es bueno hacer con los dos textos como una partitura a dos voces.

TM, en esa significativa armonía, se viste de un vocabulario casi apocalíptico -jubileo, milenio-. Ello engaña y le hace daño a la misma carta. Así a más de uno lo único que le queda es la artificiosa distribución de temas o centros de interés para estos tres últimos años de nuestro milenio, programación que si en sí misma no es tan importante, en manos de alguno de sus comentaristas llega al ridículo. Con el trasfondo de aquel otro texto, en cambio, ganan los dos.

En esa línea, pues, afirmamos que TM se entiende a la luz de lo que ha culminado en los acontecimientos de los últimos cincuenta años de la historia del mundo. Con ellos se ha cerrado un tiempo anterior o se ha declarado abierto uno nuevo, marcado por las nuevas dimensiones de lo humano. Los conceptos que en este comentario nos interesan -secularismo, civilización, indiferencia- han de entenderse desde esa referencia social e histórica.

Pues bien: es tan grande la novedad supuesta por la actualidad de esos conceptos y todo su contexto que el Papa habla de "jubileo", encuentro con la raíz del tiempo, más allá de todos los acontecimientos. Es nuestra TM.

## **1. Cincuenta años con carácter propio.**

En CA, ante el final de un proceso de cuarenta años, el Papa había expresado una idea que puede centrar este primer paso de nuestra reflexión. Era como si entonces, en 1990, terminara de verdad la Segunda Guerra Mundial. En relación con la mitad oriental de Europa, el documento se expresaba así:

“Para algunos países de Europa comienza ahora, en cierto sentido, la verdadera posguerra. La radical estructuración de las economías, hasta ayer colectivizadas, comporta problemas y sacrificios comparables con los que tuvieron que imponerse los países occidentales del continente para su reconstrucción después del segundo conflicto mundial.” (CA 28)

Seguramente se puede ir mucho más allá que esta, por otro lado indiscutible, observación histórica. Hoy, en 1997, la “situación de posguerra” es mundial. Afecta a todos los pueblos, que ven por fin el verdadero rostro del triunfador no solo de aquel conflicto sino de la gran crisis establecida en el mundo desde 1910 más o menos.

Por eso decimos que, unos años después, la fundamentación de TM nos remite más allá de los acontecimientos inmediatos. Nos obliga a adoptar una perspectiva de "civilización", histórica, es decir, de por lo menos dos o tres siglos. Y no se contradice con el hecho de que el detonante, la causa formal concreta de la propuesta de esta carta esté mucho más cerca: en el mundo desde 1995 al 2000.

"Hoy se está experimentando ya la llamada '**economía planetaria**', fenómeno que no hay que despreciar, porque puede crear oportunidades extraordinarias de mayor bienestar. Pero se siente cada día más la necesidad de que a esta creciente internacionalización de la economía correspondan adecuados órganos internacionales de control y de guía válidos que orienten la economía misma hacia el bien común, cosa que un Estado solo, aunque fuese el más poderoso de la tierra, no es capaz de lograr." (CA 58)

Es un punto de vista hoy fuera de toda discusión. La Comisión de Acción social de la Conferencia episcopal española, en su texto La Iglesia y los Pobres (IP), señala de este modo su naturaleza profunda:

"Este sistema económico se quiere encubrir con el manto de una expresión tan ambigua como es la del mercado libre, del respeto a la libre iniciativa y a la competitividad, cuando en realidad se trata de un sistema social de mentalidad predominantemente **economicista y materialista**, incapaz de fomentar

relaciones solidarias y fraternales entre los seres humanos y con la naturaleza." (IP 38)

La historia del mundo ha conocido, en cincuenta años decisivos, un proceso en que todo ha cambiado. Desde 1944 hasta hoy, en este medio siglo, el mundo ha modificado sus dimensiones: se ha convertido en una unidad nueva, regida o animada por la agilización y la uniformación de los mecanismos del comercio.

Desde los últimos días de la II Guerra Mundial, las potencias que ya se veían vencedoras formularon su modo de garantizar la victoria: se trataba de afianzar un sistema económico que hiciera a la vez inviable otra guerra y difundiera sus propias premisas económicas. A la combinación de ambos elementos le llamaron paz y desarrollo.

El desarrollo o la paz, tras la guerra, se medirían por la posesión pacífica de los bienes necesarios, en niveles un tanto más altos de lo estrictamente necesario. La paz, en una observación de sentido común, parecía estar garantizada por la **posesión de los medios del bienestar social**. Con la paz y el bienestar se garantizarían todos los derechos, personales y colectivos, en una verdadera democracia.

Todo había de asentarse sobre la universalización de un solo sistema comercial.

Porque la posesión de los bienes requiere que tales bienes existan, que estén al alcance de todos, y que sean rápidamente conseguibles: de la producción a la comercialización como garante del bienestar. En adelante el secreto de la estabilidad del trabajo sería... el de la estabilidad y ampliación del mercado.

En sí mismo el planteamiento nada tiene de nuevo: si se quiere producir hay que garantizar la venta de lo producido. La novedad, sin embargo, estaba en el reto que se proponían los firmantes de los Pactos de Breton

Woods, entre 1944 y 1946: hacer de este principio una realidad universal, dirigida por un sistema económico arbitrado por ellos. La novedad estaba en el nuevo colonialismo, imperialismo, universalidad, unicidad... del proyecto. En Breton Woods entendían que nada sería estable si todo el mundo no entraba por un mismo sistema de funcionamiento.

Así, durante los primeros veinte años se estableció una marcha paralela, en un mundo dividido en dos mitades, el Primer y el Segundo mundos: dos sistemas económicos con pretensiones universalistas y dirigidos por los mismos criterios de producción, consumo y bienestar, separados entre sí por dos sistemas políticos antagónicos. Fueron los días de la llamada guerra fría, en cuyo interior se estaba incubando un notable incremento en los sistemas productivos. De tal incremento había de resultar un sentido específico de la euforia o de la fe de las sociedades en su propia capacidad de futuro, de autonomía, de dominio y comprensión de la vida. En los años sesenta todo era, tras la euforia desarrollista, planificar un futuro lógicamente justo, en el que se garantizaron los derechos de todos y superaran todas las barreras sociales. Por eso en el corazón de la euforia desarrollista, mas allá de los límites de la anterior guerra fría, se estableció una nueva. Esta vez entre dos tipos de desarrollismo: el liberal y el socializado.

La tensión entre ambos modelos estalló en el final de la década y los primeros setenta. Se hizo más visible en los signos de la protesta cultural y social, en la politización de los signos culturales, en la radicalización de las expectativas sociales. Fueron realmente los años en los que se vino abajo todo el sistema cultural y religioso anterior, todo lo vivido desde tres siglos atrás. Porque hasta el momento los pueblos miraban hacia atrás, en un intento de reconducir la historia pasada más allá de sus pasados yerros. La referencia estaba en el pasado.

Ahora, en cambio, comenzaba a surgir una referencia nueva: el mundo comenzaba a mostrarse como una sola realidad, en la que todos eran

interdependientes, incluso los partidarios de los dos modelos socioeconómicos divididos por los "mundos" vigentes. A su lado, además, comenzaba a subrayarse la importancia de un "tercero": no alineado, más necesitado de bienestar que de colonialismos, capaz de modelos nuevos y signos culturales propios. Todos, los tres "mundos", se mostraban interdependientes, necesitados, nada autónomos.

Y esto debía llevar a un gran aviso: el posibilismo, sucesor de la protesta y la euforia.

Porque en los siguientes veinte años, entre el 70 y el 89, el mundo conoció una nueva guerra: la más violenta de cuanto había ocurrido en los siglos inmediatos. Esta vez se desarrolló entre los dos modelos políticos vigentes. Fue una guerra virtual, como diríamos hoy: se desarrolló con las armas de la economía financiera. Se cerró con la derrota de uno de ellos, simbolizada en la caída del muro de Berlín, 1989, ocasión de CA.

En adelante, el mundo no sólo habla un mismo idioma, sino que además ha crecido en la conciencia de la pertenencia universal.

...Y en ese punto es donde entra el párrafo 52 de TM, objeto de nuestra reflexión. El asunto ha supuesto un precio: **la consolidación del distingo entre secularidad y secularismo, con el resultado de la desaparición efectiva como categoría social del primero de sus elementos y la consiguiente crisis de civilización, agudizada por la carencia de sistemas para absorber el impacto de la nueva dinámica mundial.**

El desencadenante, la dimensión que da personalidad a toda la reflexión de TM es la sacudida ante una evidencia: la consolidación de una situación tal vez hasta hace poco todavía discutible.

En uno de los últimos informes del Club de Roma, desde la óptica de un humanismo que podríamos llamar social y ecuménico, se interpreta así este proceso y su resultado:

"En la sociedad, el orden viene determinado por la cohesión de sus miembros. Hasta mediados del presente siglo, esto se aseguraba normalmente por medio de un patriotismo natural, un sentido de pertenecer a la comunidad, reforzado por una disciplina moral ejercida por la religión y el respeto al Estado y a sus dirigentes, por remotos que pudieran estar de la gente. Desde entonces, la fe religiosa generalizada se ha evaporado en muchos países; el respeto al proceso político se ha desvanecido también, debido, en parte, a los medios de comunicación, conduciendo a la indiferencia, si no a la hostilidad, y en parte por la incapacidad de los partidos políticos para enfrentarse a los problemas reales; las minorías están cada vez menos dispuestas a respetar las decisiones de la mayoría. Así, se ha creado un vacío, en el que se están corroyendo el orden y los objetivos de la sociedad" <sup>1</sup>.

En este comentario entendemos, pues, que la raíz de la crisis de civilización está en las nuevas dimensiones económicas del mundo. Veámoslo un poco más de cerca.

## **2. El paradigma incompleto**

De buenas a primeras, ante semejante panorama, intérpretes hay que se sienten llevados a denunciar todo el proceso. Lo encuentran injusto, inadecuado, explotador, imperialista, avasallador... Les parece que todo ha de cambiarse, reconstruirse por dentro, atajar sus monstruosidades.

En este paso de nuestra reflexión debemos preguntarnos si es o no adecuada esta actitud.

---

<sup>1</sup> La Primera Revolución Mundial (informe del Consejo al Club de Roma), Plaza y Janés, Barcelona, 1991, p. 112.

Pues bien, comencemos aceptando que esta actitud de rechazo es comprensible: ante la novedad todos tendemos inicialmente a la reacción, es decir, a juzgarla desde lo conocido. Solo con algo de tiempo estamos en condiciones para apreciar lo específico de la novedad, más allá de sus referencias de oposición respecto de lo anterior. Primero nos hacemos opositores o reaccionarios; luego, con suerte, vamos acomodando la mirada.

De entrada, hay un hecho indiscutible: el mundo heredado se ha construido sobre desarrollos puntuales, sectoriales, necesitados de visiones de conjunto. Mientras éstas no aparecen, todo es desazón, incomodidad ante los indiscutibles logros sectoriales. Hay éxito pero no sentido. En *Populorum Progressio* (PP) se expresaba así:

"Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exigen más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo que permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la creación y de la contemplación. Así podrá realizarse en toda su plenitud el **verdadero desarrollo**, que es el paso para cada uno y para todos de condiciones menos humanas a condiciones más humanas". (PP 21)

TM, como tantos otros gestos semejantes surgidos desde otras cosmovisiones pretende salir al paso de ese déficit. Y pretende hacerlo sin prejuzgar ni mucho menos descalificar: no por debilidad ante los posibles pecado e injusticia, sino por respeto a las nuevas condiciones de lo humano, lugar de nuevas manifestaciones del Señor.

TM se preocupa por encontrar esa matriz única, integradora, en la que todo lo sectorial encuentre nombre de conjunto. Es lo que espera llegue al mundo si considera la situación desde la perspectiva del Jubileo.

No es una pretensión original, como puede imaginarse. Porque todos, creyentes y no creyentes, sienten la perplejidad ante lo sectorial y el conjunto.

Así, con ese mismo objetivo, desde otras ópticas se subraya, por ejemplo, la sensibilidad **ecológica**: la pertenencia universal, la relación de comunidad con la naturaleza y los pueblos, el respeto por lo agotable de los recursos y el consiguiente modelo de desarrollo sostenible. Igualmente podemos encontrarnos con los **correctivos económicos**, es decir, con todos los intentos de controlar las inercias financieras desde el sentido común, el temor y el orden, o tal vez desde la ecuanimidad de los mercados, desde los equilibrios financieros. En otros casos la nueva cosmovisión se ofrece desde los nuevos imperativos o llamadas **morales**, desde la nueva ética, desde la felicidad y la responsabilidad, desde la recuperación de los valores solidarios. En otros, finalmente, la unificación se pretende desde los **ecumenismos espirituales** o religiosos, es decir, desde la integración y la unidad intencional de todas las religiones del mundo, centradas en fórmulas comunes de conducta y contemplación...<sup>2</sup>.

Si se mira bien, todas las propuestas coinciden en denunciar una ausencia. Es el precio de la carrera de estos cincuenta años, la dimensión todavía sin nombre, la raíz de la perplejidad de nuestra cultura y de todos los déficits de nuestra civilización.

En todas las cosmovisiones de hoy aparece siempre una especie de vacío, algo que no se usa, que se desconoce, socialmente irrelevante, que a veces incluso se persigue de la forma más sibilina. Todas entienden que la modernidad última, la que ha culminado en estos cincuenta años, en su subrayado de las nuevas dimensiones de la comercialización de lo humano, ha vivido de espaldas a cuanto no fuera eficacia y rentabilidad inmediatas.

Ejerciendo una especie de profecía social, hace ya muchos años Horkheimer y Adorno lo explicaban de un modo muy gráfico en uno de

---

<sup>2</sup> Valgan solamente dos ejemplos, entre muchísimos otros: Th. Roszack, en su *Persona/Planeta* (Kairós, Barcelona, 1984), y H. Küng, con su *Proyecto de una ética mundial* (Trotta, Madrid, 1991).

los anexos de su Dialéctica de la Ilustración. Se diría que la vida de los pueblos se asemeja a un caracol al que una y otra vez se le impide utilizar sus antenas:

"La represión de las posibilidades por parte de la resistencia inmediata de la naturaleza exterior se prolonga hacia el interior mediante la atrofia de los órganos a causa del terror... El animal se convierte, en la dirección de la que ha sido rechazado de modo definitivo, en estúpido y esquivo.

La estupidez es una cicatriz... Cada estupidez parcial de un hombre señala un punto en el que el juego de los músculos en la vigilia ha sido impedido más que favorecido... Las preguntas sin fin del niño son ya el signo de un dolor secreto, de una primera **pregunta para la que no halló respuesta** y que no sabe plantear de forma adecuada... Cuando las repeticiones se agotan en el niño, o si el impedimento ha sido excesivamente brutal, la atención puede volverse hacia otra parte; el niño se ha hecho más rico en experiencias, según se dice, pero es fácil que en el punto en el que el deseo fue golpeado quede una cicatriz imperceptible, una pequeña callosidad en la que la superficie es insensible. Estas cicatrices dan lugar a deformaciones... La buena voluntad se vuelve mala a causa de la violencia sufrida."<sup>3</sup>.

La comparación ayuda a entender el efecto de estos cincuenta años sobre la coyuntura cultural que vivimos: es la historia de un escarmiento repetido, de una frustración no resuelta y orientada en cambio hacia satisfacciones ficticias. Es la deformación del comercialismo, del oportunismo, de la ausencia de motivos, de la superficialidad de todos los comportamientos. La reducción de lo humano universal a comercio acarrea la trivialización de todo lo que no consista en habilidad para el mercadeo, única ley.

Entonces la deformación resultante toma el rostro de todas las desimplificaciones. Los seres humanos abdican de sí mismos, metidos como están

---

<sup>3</sup> o.c., Trotta, Madrid, 1994 (excelente, también en relación con nuestra reflexión, el prólogo de J.J. Sánchez), p. 302s.

en un tracto histórico donde no cuenta lo que no sea mercado. El resto, por su inoperancia diaria, acaba siendo indiferente.

Para la experiencia pastoral, lejos de cualquier fórmula intelectualista, es más que evidente.

"La increencia de muchos no es tanto fruto de una decisión responsable cuanto resultado de una existencia 'in-trascendente'. Faltan en sus vidas las condiciones mínimas para tomar una postura ante la fe o la increencia. La cuestión es vivir. Asegurar **la pequeña felicidad de cada día** satisfaciendo las necesidades que les reclaman. Vivir lo mejor posible el presente sin plantearse grandes problemas. Así la persona se instala en un estilo de vida que le impide llegar con un poco de hondura hasta e fondo de su ser para escuchar las preguntas últimas que surgen de su corazón. A ese nivel de existencia tan superficial Dios no puede ya ser escuchado.

Cuando alguien se contenta con un bienestar hecho de cosas y vive buscando siempre la satisfacción inmediata y el placer a cualquier precio, ¿puede, acaso, abrirse con corazón limpio al misterio último de la existencia? Cuando vive privado de interioridad, reducido a la función social que ejerce esforzándose por aparentar u ostentar una determinada imagen, volcado siempre hacia lo exterior, perdiéndose en las mil formas de evasión que esta sociedad ofrece, ¿puede, tal vez, preguntarse por su último destino y plantearse con lucidez la cuestión de Dios?"<sup>4</sup>

El último Informe Foessa lo comenta así, a propósito de la situación de la sociedad española en los últimos lustros:

"... sin duda la consecuencia más evidente de la racionalización es la increencia. Esta afecta directamente al individuo. Ahora la ardua e ingente tarea de darle sentido al orden y al desorden, al 'más allá', es encomendada a la persona. Pero muchas personas rechazan el 'encargo', por impotencia, por

---

<sup>4</sup> Obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, Ante el reto de la increencia, Idatz, San Sebastián, 1988, p. 258s.

desinterés o por ambas cosas. Así un vacío hondo, pero no sentido, o una frivolidad más querida, se instalan también, de hecho, en muchas existencias personales."<sup>5</sup>

En realidad la vida no ha hecho sino reducir la racionalidad a racionalización, en su acepción más elemental. La racionalidad refería lo humano a la capacidad de entender el mundo, interpretarlo, constituirlo, conocerlo en suma. La racionalización, en cambio, solo en apariencia habla de "razón": en realidad se limita a justificar falsamente algo no humano por su apariencia o por su conveniencia. Se diría que para todas las racionalizaciones, **algo es verdad cuando da buenos resultados**.

Vacío o frivolidad: con ello se ha consumado el gran encogimiento que los pensadores venían denunciando en la razón social que el imperialismo económico del XIX había secuestrado. La razón, la gran razón del pensamiento Ilustrado, iba dejando lugar a su reducción instrumental, sin parar hasta su empleo como presunta justificación de la irracionalidad de una estructura mundial basada en el poder.

Ese ha sido el camino, culminado en el último medio siglo: de la razón al instrumento, y del instrumento a su justificación autónoma. En medio, la sucesión de escarmientos o cicatrices que señalábamos arriba.

El resultado es la desaparición de lo personal, reducido a uno de los elementos de la objetividad social. Los seres humanos, sus palabras, modelos, valores, instituciones etc., son objetos. Habían pretendido ser dueños de sus vidas, pero la reducción de lo racional a lo comercial acaba aniquilando lo que pudiera quedar de personal en las relaciones humanas.

---

<sup>5</sup> Véase la "versión" de este V Informe Foessa tal como la ha publicado la revista Documentación Social en otoño de 1995 (n. 101), p. 206.

Con la perspectiva que dan otros cuarenta o cincuenta años, Touraine completa los análisis de aquellos primeros autores de la Escuela de Frankfurt. Para él, en la modernidad

“... el Sujeto ya no es la presencia en nosotros de lo universal, se lo llame leyes de la naturaleza, sentido de la historia o creación divina. Es el llamamiento a la transformación del Sí mismo en actor. El Sujeto es Yo, esfuerzo para decir Yo, sin olvidar nunca que la vida personal esta llena por un lado de Ello, de libido, y por otro, de papeles sociales.”<sup>6</sup>

Al principio se trató de ser sujeto, activo, agente, protagonista. Touraine lo expresa desde el vocabulario del idealismo o del gran racionalismo, pero sin tales palabras podríamos todos encontrarlo a diario en las imágenes de la televisión, en las motivaciones de los conflictos sociales, en las propuestas supuestamente culturales para acceder a las profesiones y a las técnicas con futuro, en los análisis de los comportamientos sociales, en todas las encuestas sobre consumo y criterios...

Lo ocurrido, sin embargo, ha desmentido todas las esperanzas. El hombre ya no es sujeto actor sino paciente. Es, sencillamente, **un elemento de la estructura que ya casi nadie puede controlar**. Con ello ha perdido toda subjetividad real, todo carácter personal, toda identidad en suma. Y, de nuevo, la referencia obligada a cuanto todos vemos a diario en la calle, en el transporte, en los espectáculos, en los medios de comunicación. El acierto en la vida no responde a la dignidad de las personas sino a la suerte de caer en el sitio adecuado. De lo personal al azar (y la trampa, si hace falta): es la crisis de nuestra civilización.

Con razón este mismo autor debe cifrar el futuro en la recuperación del Sujeto, sólo que ahora ya no se medirá su calidad por su autonomía agente, sino por su referencia a la Comunidad... El habla del “sujeto

---

<sup>6</sup> A. Touraine, *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy s.a., Madrid, 1993, p. 269.

como movimiento social": pero seguramente esto ya nos lleva a la parte final de nuestra reflexión.

Antes hay que apurar el recuerdo de las implicaciones entre las formas religiosas institucionales en la Modernidad y el resto de las instituciones sociales. De lo contrario podemos reducir la fidelidad a reacción, es decir, a continuismo, falsa adaptación a un mundo rechazado como nuevo. Tal vez el precio que las religiones han pagado por su travesía de la Modernidad es demasiado grande, de modo que se les hace muy difícil responder a la llamada de aquel gran vacío que señalábamos antes, con palabras del Club de Roma.

En realidad ha ocurrido que

"... las religiones habían evolucionado al mismo ritmo que el gran paréntesis abierto hace cinco siglos. Habían limado sus ángulos doctrinales. Habían llegado a un cierto *modus vivendi* con la ciencia. Se habían replegado sobre lo espiritual, reconociendo en teoría o en la práctica que lo temporal no era su ámbito. ¡Una tregua de compromiso! Ya vuelven a estar de nuevo desbordadas por minorías militantes, tan reaccionarias como proselitistas. Incapaces de hacerlas arrepentirse, obligan a las Iglesias, *nolens volens*, a hacer concesiones. De la misma manera que las tesis sobre la extrema derecha terminan contaminando, a través de todos los filtros posibles, al conjunto de las fuerzas democráticas, las comunidades religiosas más activas establecen una línea que las Iglesias tradicionales no pueden franquear. De ahí su actual tendencia a cuestionar múltiples compromisos pasados establecidos y firmados con las sociedades laicas"<sup>7</sup>.

El problema, como se ve, no afecta ante todo a modos de comportamiento.

---

<sup>7</sup> A. Minc, *La nueva Edad Media*, Temas de Hoy s.a., Madrid, 1994, p.130.

Se necesita redescubrir el punto de vista, la orientación de base, el sentido de conjunto, el valor unificador específico propuesto para lo humano. En un mundo de sociedades cada vez más autónomas, las religiones necesitan redescubrir el sentido específico de su oferta a los hombres.

Entendemos así que pueda darse la absurda situación -a la que también son propensos más de uno de los intérpretes de TM- de **yuxtaponer** ofertas celebrativas o intelectualizantes, afectivas, masivas, de signos externo... y una indiferencia radical intocada. Como si fuera legítimo superar la vaciedad con gestos aislados, prolongando de nuevo la esquizofrenia tantas veces presente entre los momentos del culto y los de la vida de la ciudad.

¿Qué ofrece, en este sentido, TM?

### **3. La perspectiva de la Encarnación**

Es el corazón de esta carta apostólica.

En efecto: su tema es asumir la novedad del mundo y considerar que en su magnitud se abre un nuevo **kairós**, es decir, una ocasión nueva de llegarnos a la raíz de todo, al más allá, a la plenitud de la vida y del Tiempo. El tema de TM es, así, el encuentro con Dios, privilegiado en un momento de la historia de los hombres.

¿Qué relación hay entre el encuentro con Dios en la historia y el paradigma ausente, de las páginas anteriores?.

“Año 2000”, “tercer milenio”, decimos. Y sin embargo, las cifras, los guarismos del calendario, son lo de menos. Ayudan, porque concentran la circunstancia en torno a un tópico significativo. Pero, precisamente

por estar hablando de una perspectiva cristiana, sabemos que nuestra referencia no está atada a nada que sea limitable en minutos y segundos: el más allá, cuyo encuentro es el objeto del Jubileo, es constante, continuo, durable, eterno. La raíz de toda historia, asomándose en un momento del tiempo humano.

Si nosotros, los cristianos, nos atrevemos a mantener este punto de vista sobre la vida, es porque creemos en Jesús, es decir, en Dios hecho hombre.

El supone para el mundo la aparición de la extraña garantía de que Dios es la raíz de todo, el origen y el destino de todo, el motor universal, el alma, la vida de nuestras vidas y de nuestra historia. Jesús, "hombre y Dios" como la Iglesia ha expresado desde un principio, es la oferta de Dios Padre: la figura o sacramento de que todo se asienta en El. Por eso El es hijo de mujer y primogénito de la creación.

La expresión de TM es magnífica:

"... la historia de la salvación, que tiene su culmen en la 'plenitud de los tiempos' de la encarnación y su término en el retorno glorioso del Hijo de Dios al final de los tiempos. **En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno.**" (TM 10)

Es el corazón de TM, decimos, porque lo es del Mensaje Cristiano: nuestro Dios tiene tiempo.

Nuestro Dios tiene tiempo para nosotros, para nuestro pueblo, para nuestro mundo, para nuestra historia. Porque nuestro Dios también es tiempo, historia, pueblo, persona, comunidad. Es, incluso, hijo de una madre, como todos los humanos.

Con toda lógica, el comentario presentado como oficial para la orientación de estos sucesivos años, en aplicación de la carta, avanza

una fórmula todavía más atrevida: usa la expresión "el devenir de Dios".<sup>8</sup>

"El devenir de Dios": hace muy poco tiempo habría resultado inimaginable que algo trajera la firma de Roma y a la vez utilizara este término. Su sentido es claro: el devenir de la Historia es el lugar del encuentro con Dios, "carne" suya, ocasión de su manifestación, es decir, lugar en el que se encarna nuestro Dios.

Es, sencillamente, el **Misterio de la Pascua** del Señor. El jubileo de TM se constituye así para los cristianos en una invitación a profundizar en él, es decir, en el encuentro con el Definitivamente Vivo, el que en su ser triunfante incorpora la muerte y la contradicción de nuestra existencia, el dolor y el gozo de todas las esperanzas y todas las perplejidades. La Pascua es el encuentro siempre posible con el que supera todas las barreras del tiempo y de la muerte en el corazón mismo de su pertenencia a las condiciones que parecen exigir esa muerte y esa caducidad.

Las expresiones siempre han de ser defectuosas, en estos terrenos. Pero valen por cuanto sugieren:

"Siendo la vida divina soporte intrínseco de todo tiempo y su eterno presente, Cristo resucitado no sólo puede interferir en el tiempo; más aún, tiene en el tiempo su progresiva manifestación y comprensión, mediante la Resurrección, la Ascensión. Pentecostés y la vida de la Iglesia..."<sup>9</sup>.

Es difícil de explicar y tal vez no tan interesante, de buenas a primeras. Pero bajo todo el esfuerzo de nuestra Iglesia por reencontrar el

---

<sup>8</sup> Comité para el Jubileo del año 2000, Jesucristo salvador del mundo, BAC, Madrid, 1996, pp. 30ss.

<sup>9</sup> id. 32.

evangelio de los hombres en este paso de siglo, está el tema de la Encarnación. Sólo esto es la justificación de su pretensión de sentido y de oferta para un futuro enigmático.

**Dios es la vida de la vida y todo cuanto ocurra en la vida de los pueblos es su rostro.** Así, nada más y nada menos. Era el gran mensaje de Vaticano II.

"En realidad, el misterio del hombre no queda esclarecido de verdad sino dentro del misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, primer hombre, era figura del Adán futuro, es decir, de Cristo Señor. Cristo, el segundo Adán, en la misma revelación del misterio del padre y de su amor, revela plenamente el hombre al hombre y le descubre su altísima vocación...

Habiendo sido en él la naturaleza humana asumida, no destruida, por lo mismo también en nosotros ésta ha sido elevada a una dignidad sublime. Pues El mismo, Hijo de Dios, por su encarnación se unió en cierto modo (quodammo-do) con todo hombre...

Y esto es válido no solo para los fieles, sino para todos los hombres de buena voluntad en cuyos corazones obra la gracia de un modo invisible. Pues habiendo muerto Cristo por todos y siendo una sola la vocación última del hombre, a saber, la vocación divina, debemos creer que el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de asociarse en forma sólo de Dios conocida, a este misterio pascual". (GS 22).

Una y otra vez en TM se recurre al Concilio y en concreto a GS: por eso es indispensable definir desde GS la referencia clave. Valga por muchos el número que acabamos de citar.

Pero debemos completarlo con otras referencias, del mismo Concilio, en sus otros documentos mayores.

En LG, ante todo, en sus nn. 7 y 8. En éste último, sobre todo, encontramos una expresión definitiva, consagrada en una tradición de

siglos dentro del lenguaje teológico. Está hablando sobre la Iglesia, realidad única y compleja, formada por un elemento humano y otro divino. Su formulación es rotunda: "por esta profunda **analogía** se asimila al Misterio del Verbo encarnado". LG asume, incluso en la materialidad de su sonido, renovándola, la antigua expresión teológica: la analogía teologal. Está afirmando, pues: lo que se predica del Señor Jesús puede análogamente predicarse de todos nosotros, sus hermanos, su cuerpo.

El "logos" -la vida, el ser, el sentido, la Palabra- es comulgado por el Señor y su Pueblo como algo que les constituye a todos, les da unidad, les identifica, ... como una realidad viva, fluyente, dinámica, estable: es el sentido de la partícula griega "aná".

En DV, considerando el tema desde la perspectiva de la revelación - como en LG lo era la comunidad, el Pueblo de Dios-, se avanza por terrenos más concretos. Nos importan y mucho, en nuestra propuesta de interpretación para la manifestación de Dios en esta coyuntura histórica. Al considerar la relación entre religión y cultura, o entre el acontecimiento de Jesús y los acontecimientos de la historia, se afirma:

"Las palabras de Dios, pues, expresadas por lenguas humanas, se han hecho semejantes al habla humana, como un día el Verbo del Eterno Padre se hizo semejante a los hombres, tomando la carne de la debilidad humana." (DV 13)

Es la proposición definitiva: la palabra de Dios se encarna en la palabra de los hombres. No haría falta seguir. La síntesis es evidente.

Y sin embargo, no debe ser tan evidente para todos. Así, cuando tratamos de avanzar en esta línea, nos quedamos profundamente perplejos ante la propuesta del comentario u oferta "oficial" de comentarios para este año de 1997. Señalarlo es más que una denuncia sobre el texto propuesto. Ayuda a proyectar nuestro punto de vista sobre la real situación de crisis de civilización, fragmentación, universalismo económico, ecumenismos diversos...

Es tremendamente incongruente insistir -y más de un modo tan excelente- en la humanidad de la Palabra de Dios, para luego dejar pasar la ocasión de mostrar a los usuarios del texto las guías para interpretar las manifestaciones de esa palabra hoy. No puede afirmarse lo que se afirma con tal rotundidad para luego no dedicar ni siquiera un capítulo (el conjunto tiene diez, 197 páginas) a las estructuras o pautas de esa "palabra humana" o "cultural" de Dios en este momento.

Se diría que a los cristianos nos acecha siempre una tremenda tentación: admitimos el principio pero no se nos ocurre que haya de sacarse de él ninguna conclusión. Nos parece que su perfección lógica o estética es ya bastante y entonces, como en este caso, no proponemos pautas para construir la catequesis de este ciclo en función de los Signos de Dios en **este** momento histórico.

Ante ello quien nos escucha no puede menos de sentir una sospecha: tal vez no nos creamos de verdad cuanto hemos dicho sobre la Encarnación de Dios, sobre ese "devenir de Dios", sobre la humanidad intemporal, a la vez que histórica, de Jesús.

En el caso que nos ocupa, toda la oferta "oficial" consiste en invitar a estar atentos a la esperanza de los hombres y hacer que la propuesta cristiana contribuya a que nuestra sociedad la reencuentre. Ciertamente, no es gran cosa, cuando tanta otra concreción se exige a la hora de la presentación del mensaje cristiano...

Ahora es cuando el texto mismo objeto de nuestra reflexión se nos abre en todo su alcance.

#### **4. El texto mismo, en su contexto**

Dice así el n. 52 de TM:

"Recordando, además, que 'Cristo... en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación (GS 22), dos compromisos serán ineludibles especialmente durante el tercer año preparatorio: la confrontación con el secularismo y el diálogo con las grandes religiones.

Respecto al primero, será oportuno afrontar la vasta problemática de la crisis de civilización, que se ha ido manifestando sobre todo en el Occidente tecnológicamente más desarrollado, pero interiormente empobrecido por el olvido y la marginación de Dios. A la crisis de la civilización hay que responder con la civilización del amor, fundada sobre valores universales de paz, solidaridad, justicia y libertad, que encuentran en Cristo su plena realización".

Con la anterior comparación de la melodía a dos voces, se comprende que afirmemos que TM no es un texto de carácter social o político como otros de estos últimos años aunque deba comprenderse a partir de todo ello. En sí misma, esta carta no está interesada por comentar ninguna "crisis de civilización". Su objetivo es otro: el conjunto de los artículos de este número de Sinite lo va mostrando.

A TM le interesa el tema de la civilización en cuanto lugar de la manifestación de Dios, algo que se comprende desde la realidad de Dios como fuente de todo. Para TM todo es rostro de Dios, que sustancia la realidad de este mundo. Así se ve desde su primera frase, síntesis de cuanto hemos comentado con el título de "la perspectiva de la Encarnación":

**"... Cristo... manifiesta el hombre al hombre."**

Por eso este número 52 no se refiere al secularismo o a la crisis de la civilización en sí mismos, sino a la comprensión de esas realidades desde su relación con el misterio de Cristo. Invita a recordar que 'el tiempo es una dimensión de Dios', como hemos comentado ya, y a leer desde ahí cuanto ocurre en nuestro mundo a las puertas del nuevo milenio.

Es su aportación al paradigma incompleto, del que hablábamos antes. Y así se entiende el juego entre los tres elementos de este n. 52:

- Cristo manifiesta el hombre al hombre
- la confrontación con el secularismo
- la crisis de civilización

Como se puede ver, es un punto de partida nada neutral. Todo es por su relación a Cristo. En El está la fuente de todas las definiciones, de modo que todo se entiende por su relación con El: secularismo, por tanto, será el intento -lógicamente absurdo o ineficaz- de prescindir de la referencia a El; y crisis de civilización será la resultante del quebrarse y restablecerse la relación entre Cristo y el hecho social. Así, por violento o partidista que suene. Para TM no hay otro punto de vista.

Para TM, como vamos señalando, en el corazón de la -posible- crisis de civilización está el secularismo. En el conjunto de la carta es legítimo interpretar al segundo como la causa y clave hermenéutica de la primera. La crisis de civilización consiste en la modificación de las perspectivas de lo humano contenida en **el paso de la secularidad al secularismo**.

Claro que el tema ha de matizarse con muchísimo cuidado. Nuestra sociedad está llena de personas -especialistas diversos y voluntarios- que se dedican a pontificar sobre el tema sin haber parado un momento a preguntarse por el significado de estas expresiones. No es tan simple hablar de secularidad y secularismo.

Sin el recuerdo de nuestra anterior perspectiva de la Encarnación es, incluso, imposible. Por eso necesitábamos indicarla en el imprescindible contexto de nuestro n. 52.

Pues bien: todos los matices, siendo fieles a lo propuesto por TM, están en su referencia al Concilio -en especial en GS- y un poco después en Evangelii Nuntiandi. El matiz consiste en el distinguir entre secularidad

y secularismo. Ante ellos encontramos que nuestras reflexiones anteriores sobre nuestro momento cultural y económico no eran sola sociología, sino -ya- el rostro de Dios.

Tanto GS como EN subrayan la autonomía de lo humano respecto de una concepción alienante o paternalista de Dios. Pero en el segundo caso -el llamado “secularismo”- se absolutiza o exclusiviza esa autonomía: no hay más que autonomía, de modo que el horizonte de la realidad se limita a su dimensión inmanente. (No es un tema nuevo, desde luego).<sup>10</sup>

En GS se expone dentro de su primera parte, al definir la relación entre lo cristiano y el mundo actual, en el n. 36. GS distingue entre secularidad y secularismo refiriendolos a dos modos de asumir la autonomía de lo humano. EN lo formula así:

“Hay que constatar en el corazón mismo de este mundo contemporáneo un fenómeno que constituye como su marca más característica: el secularismo. No hablemos de **la secularización en el sentido de un esfuerzo, en sí mismo justo y legítimo**, no incompatible con la fe y la religión, por descubrir en la creación, en cada cosa o en cada acontecimiento del universo, las leyes que los rigen con una cierta autonomía, con la convicción interior de que el Creador ha puesto en ellos sus leyes. El reciente Concilio afirmó, en este sentido, la legítima autonomía de la cultura y, particularmente, de las ciencias (GS 59). Tratamos aquí del verdadero secularismo: una concepción del mundo según la cual este último **se explica por sí mismo** sin que sea necesario recurrir a Dios; Dios resultaría, pues, superfluo y hasta un obstáculo. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso por renegar de El.

---

<sup>10</sup> En una comprensión más descriptiva que teórica, para el último Foessa “Secularización” es algo que en nuestra sociedad se nota en estos tres ámbitos: diferenciación (en el sentido de marcar las distancias entre lo cristiano y lo público); racionalización (como necesidad y capacidad de “comprenderlo” todo); y mundanización (encarnación o visibilización de todo en la realidad misma de esta sociedad). Como se ve, asume que en la realidad social se combinan las dos perspectivas -secularidad y secularismo- que nosotros distinguimos. Cfr. O.c., p. 199.

Nuevas formas de ateísmo -un ateísmo antropocéntrico no ya abstracto y metafísico, sino pragmático y militante- parece desprenderse de él. En unión con ese secularismo ateo, se nos proponen todos los días, bajo **las formas** más distintas, una civilización del consumo, el hedonismo erigido en valor supremo, una voluntad de poder y de dominio, de discriminación de todo género: constituyen otras tantas inclinaciones inhumanas de este 'humanismo'.

Por otra parte, y paradójicamente, en este mundo moderno, no se puede negar la existencia de valores inicialmente cristianos o evangélicos, al menos bajo forma de vida o de nostalgia. No sería exagerado hablar de un poderoso y trágico llamamiento a ser evangelizado". (EN 57)

... Llegados aquí ya no parece tan sarcástico que la perplejidad o la frustración de aquellas cicatrices de caracol se interpreten como un clamor-posibilidad de nuevos encuentros con el Señor. Es, tal vez, como la sensación de desconcierto que provoca leer a la vez el título de la conclusión de CA y el análisis del Informe del Club de Roma, ya citado. Escuetamente: en el Informe se habla de que "el enemigo común de la Humanidad es el hombre"<sup>11</sup>; en CA (último capítulo), "el hombre es el camino de la Iglesia".

## **5. La pista de los Pobres**

¿No será el gesto desesperado del actor que, ya sin papel, se resiste a abandonar el escenario? O, más bien: ¿puede realmente decirse, como lo hace EN, que en semejante situación hay **"un poderoso y trágico llamamiento a ser evangelizado"**?

En este comentario respondemos afirmativamente a la segunda pregunta. Y en el mismo texto de TM, en el número anterior al que es objeto de nuestro comentario, encontramos la pista definitiva para mantenerlo. El

---

<sup>11</sup> o.c., 121

tema es crucial, porque en él debe contenerse la verificación o la realidad de nuestras propuestas sobre secularidad y Encarnación, sobre la cultura o la civilización y las crisis de ambas, todo ello en este momento de paso de siglo<sup>12</sup>.

Al preguntarnos por esa pista o criterio, recordemos que estamos tratando de comprender a qué se refiere el texto de TM cuando habla de secularismo y de crisis de civilización, de cómo superar ambas realidades y llegar a una actitud "diferente" respecto del Evangelio por parte de este mundo nuestro en cambio.

Hasta ahora nuestro discurso iba por lo social o por lo histórico, tratando de comprender las realidades de nuestros conceptos desde la fe en la Encarnación del Señor en la historia...

Pues bien. Como cristianos podemos ser mucho más concretos. Si todos los conceptos o todas las palabras se han de interpretar por su relación a Jesús, el Señor, resulta que además todas han de interpretarse desde la visión de los Pobres.

He aquí el número 51 de TM:

"En este sentido, recordando que Jesús vino a 'evangelizar a los pobres' (Mt. 11,5; Lc 7,22), ¿cómo no subrayar más decididamente **la opción preferencial** de la Iglesia por los pobres y los marginados? Se debe decir ante todo que el compromiso por la justicia y por la paz en un mundo como el nuestro, marcado por tantos conflictos y por intolerables desigualdades sociales y económicas, es un aspecto sobresaliente de la preparación y de la celebración del jubileo. Así, en el espíritu del libro del Levítico (25, 8-28), los cristianos deberán

---

<sup>12</sup> Merecedor de bastante más que una nota, imposible silenciar el reciente documento del Pontificio Consejo Cor Unum, de hace unos meses, sobre El Hambre en el Mundo (un reto para todos: el desarrollo solidario), PPC, Madrid, 1996. Para datos y sobre todo respecto de la consideración creyente de la actual estructura de la sociedad mundial, excelente.

hacerse voz de todos los pobres del mundo, proponiendo el jubileo como un tiempo oportuno para pensar ente otras cosas en una notable reducción, si no en una total **condonación**, de la deuda internacional, que grava sobre el destino de muchas naciones." (TM 51)

¿Qué significa esto en nuestro intento de definir los conceptos de secularismo, indiferencia y crisis de civilización? ¿Hay en ello alguna propuesta concreta respecto de cuanto hayamos de vivir en los próximos tiempos?

Los tratados y comentarios al uso no suelen subrayarlo, si no es como un factor a tener en cuenta a la hora de paliar los efectos nocivos de los planteamientos sociales. A nosotros, desde nuestra perspectiva cristiana, los Pobres nos aparecen como mucho más que un correctivo de la veracidad de nuestros experimentos sociales. Son el lugar de la verdad y del futuro.

Dentro de nuestro comentario, en concreto, los Pobres nos ayudan a ver de otro modo la realidad de la secularización y la posibilidad misma de una salida para cualquier crisis de civilización. Así, a los ojos de cualquier analista social puede parecer abusiva o pintoresca la gran conclusión de un creyente: **la secularidad se hace secularista en la medida en que olvida a los Pobres.**

Los Pobres son el criterio, la piedra de toque del paso de uno a otro modelo de autonomía humana. En ellos vemos cómo los modelos sociales se hacen en función de la comunidad humana o en función de su explotación. Como en su momento señalaron los grandes pensadores sociales, en ellos está el criterio del progreso, de la verdad, del bienestar humanos.

Hoy, en medio de un mundo embriagado por la grandeza de sus propias dimensiones, tendemos a olvidarlo. Tendemos, en efecto, a imaginar un futuro en el que todo será posible si es que dominamos los mecanismos de la globalización, si es que conseguimos un equilibrio entre los

mercados internacionales. De nuevo, cien o doscientos años después, el mismo sueño de los ilustrados del XVIII o de los burgueses colonialistas del XIX. Para ninguno de estos dos grupos sociales existían los Pobres si no era como mercado de trabajo y de consumo. Hoy, ante las nuevas dimensiones de lo humano, corremos el gravísimo riesgo de olvidarlo otra vez.

Los Pobres son **la evidencia de la incapacidad última de todos los planes**, de lo limitado del progreso posible, de lo incompleto de todos los paradigmas centrados en la cantidad.

Tal vez ahora sólo quedemos los creyentes para recordarlo. Dificilmente ninguna otra cosmovisión se atreverá a considerarlo como su cuestión hermenéutica fundamental.

"La existencia de millones de pobres en el mundo plantea, ante todo, un problema fundamental a la teología. Se trata del problema hermenéutico. Sin duda, el problema más radical para el quehacer teológico. Como todo saber humano, el saber teológico está siempre determinado y condicionado por el lugar epistémico desde el cual se elabora ese saber. Ahora bien, por los datos que nos aporta la revelación bíblica, el lugar epistémico privilegiado para el acceso a Dios, es la solidaridad con los pobres. Porque desde la marginalidad del sistema es desde donde se pueden tener los ojos más limpios para comprender lo que significa Dios, lo que significa Jesús y lo que representa y exige el Evangelio. Todo esto quiere decir que el punto de partida del quehacer teológico es la solidaridad con el pobre." <sup>13</sup>.

Los cristianos sabemos que, si la recuperación de la civilización depende de su recuperación de la dimensión de trascendencia, ésta a su vez depende de la nueva síntesis a establecerse entre la religión y la cultura de los hombres. Por ahí va la dimensión ausente de nuestro paradigma.

---

<sup>13</sup> J.M. Castillo, Los Pobres y la teología, *Almogaren* (revista del Centro teológico de Las Palmas) n. 19, diciembre de 1996, p. 91s.

Y curiosamente la vida de un sinfín de comunidades, de grupos y personas perdidos en los vericuetos no frecuentados por los medios de comunicación social y por lo mismo no existentes para nuestro mundo, allá en las otras zonas grises de nuestra sociedad, confesionales o no, se está efectuando el paso hacia otra cultura u otra civilización: es el mensaje de todos aquellos lugares en los que creyentes de un tipo u otro se encuentran con los Pobres.

Hoy, ya, los Pobres están siendo el nuevo lugar teológico. O, sencillamente, histórico, si respetamos la lógica secular de la Encarnación.

En ellos está apareciendo **la nueva síntesis entre religión y cultura**, de modo que ellos están cumpliendo la función de la mediación de este sacramento básico. Los Pobres son la Mediación en la recuperación de la Palabra por parte de nuestro mundo. Son la puerta para reconstruir la secularidad creyente.

Y no hay exageración en afirmarlo. A las puertas del s. XXI, allí donde personas de buena voluntad y sencilla inteligencia tratan de escuchar y responder a los Pobres, allí donde se ayuda a que los Pobres recuperen la Palabra, va apareciendo un modo nuevo de definir la sociedad, las instituciones y la religión.

Ellos están enseñando a nuestro mundo, ante todo, la ilusión y la realidad que cohabitan en el tema del progreso, desnaturalizándolo a veces en el peor de nuestros mitos o convirtiéndolo en el mayor acicate de la justicia y la felicidad. Ante los Pobres el supuesto progreso queda vacío de toda pretensión ideológica, obligado a evaluarse desde la redención real que aporta a la humanidad. Y entonces, tras esa verificación, va dejando paso al nuevo tema: la comunidad.

Los Pobres nos están enseñando la vaciedad de casi todos los progresismos y están en su lugar poniendo en el candelero la otra puerta del

futuro: no nos interesa ningún **progreso** que no consista en la **comunidad**. Lo demás es falso.

Lógicamente, en el interior de ese cambio, los Pobres están mostrando que el Estado se ha disuelto y vaciado cuando se ha convertido en administrador. Ellos están diciendo a este mundo que Estado no rima con administración sino con Justicia. Y que, en caso contrario no hay Estado sino opresión o servicio a la universalización de los opresores, dirigismo universal. Nos están enseñando el otro mito heredado del XVIII y del XIX según el cual la administración será la puerta del bienestar. Al **bienestar** sólo se llega por la **justicia**.

Con lo que, desde nuestro punto de vista o interés específicos, nos vemos llamados a recibir su otra gran palabra: el paso de la Iglesia Institución a la Iglesia **testigo**. También son ellos quienes lo están enseñando a la humanidad: su gran mensaje a todos los creyentes está en animar sus instituciones desde el testimonio, más que desde ninguna eficacia o relevancia sociales, que siempre acaban en servicio al sistema, plegándose a su vocabulario, miméticas tras un señuelo de supervivencia que depende de su acomodación a todas las instituciones del llamado progreso.

No hay ninguna exageración en la conclusión de los Obispos españoles:

"... De aquí que el encuentro con el pobre no pueda ser para la Iglesia y el cristiano meramente una anécdota intrascendente, ya que en su reacción y en su actitud se define su ser y también su futuro, como advierten tajantemente las palabras de Jesús. Por lo mismo, en esa coyuntura quedamos todos, individuos e instituciones, implicados y comprometidos de un modo decisivo. La Iglesia sabe que ese encuentro con los pobres tiene para ella un valor de justificación o de condena, según nos hayamos comprometido o inhibido ante los pobres. **Los pobres son sacramento de Cristo.**

Más aún: ese juicio y esa justificación no solamente debemos pasarlos algún día

ante Dios, sino también ahora mismo ante los hombres. Sólo una Iglesia que se acerca a los pobres y a los oprimidos, se pone a su lado y de su lado, lucha y trabaja por su liberación, por su dignidad y por su bienestar, puede dar un testimonio coherente y convincente del mensaje evangélico. Bien puede afirmarse que el ser y el actuar de la Iglesia se juegan en el mundo de la pobreza y del dolor, de la marginación y de la opresión, de la debilidad y del sufrimiento" (IP 9 .10)

Y se puede ir más lejos, tal como lo hemos insinuado en las anteriores tres pistas para la nueva síntesis religión-cultura.

Basta preguntarse por su común denominador, por lo que las une. Es el rostro secular del Sacramento de los Pobres, su significado histórico.

## **6. Recuperar la pertenencia**

El número de TM que viene orientando nuestro comentario termina con esta frase:

"A la crisis de la civilización hay que responder con la civilización del amor, fundada sobre valores universales de paz, solidaridad, justicia y libertad, que encuentran en Cristo su plena realización". (TM 52)

No podía ser de otro modo, en la dinámica interna que sostiene toda la carta, como hemos ido mostrando. TM debía concluir relacionando la recuperación de la **civilización** -o de la secularidad, podríamos decir- con la recuperación de la **comunidad**. Y ahora, después de haber relacionado el momento histórico, la Encarnación y los Pobres, estamos en condiciones de entender su verdadera lógica.

Es un tema abrumador, presentísimo en todas las consideraciones sobre el posible futuro de la humanidad. Probablemente expresa una aspiración intemporal, constitutiva, de lo humano, pero en este caso se

encarna en la dolorosa perplejidad de un mundo que ha llegado a extremos nunca conocidos de información global, en medio de una igualmente nueva carencia de formas institucionales para expresar su vida de relación. Como varios autores han expresado ya, nuestro mundo se asemeja a una muchedumbre solitaria, es decir, a un conjunto de extraños, que viven intercambiado datos pero sin conseguir establecer lazos, como si la información que intercambian entre sí fuera la mejor defensa de cada uno. Más datos, más distancia.

Por eso también ahora hay que poner un determinado trasfondo a la llamada de esta carta: no se quiere limitar a una exhortación moral, invocando la buena voluntad de nuestras personas. TM es perfectamente consciente de que nuestro mundo necesita menos exhortaciones que estructuras para recibirlas.

Volviendo otra vez a CA:

"La socialidad del hombre no se agota en el Estado sin que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común. Es a esto a lo que he llamado '**subjetividad de la sociedad**'...". (CA 13) <sup>14</sup>.

Era un clamor desde los días de Rerum Novarum, desde luego. Pero tal vez los tiempos no estaban suficientemente dispuestos a considerarlo. Todavía creían que el mundo podía regirse desde las instituciones sociales concebidas en el XIX, según las dimensiones de los Estados o naciones. El último medio siglo lo ha hecho ya evidente: tales fórmulas no sirven, ahogadas por la prepotencia de las inercias económicas universales.

---

<sup>14</sup> Cfr., supra, la referencia a Touraine y su fórmula "el sujeto como movimiento social".

Así lo expresaba ya en los días del Concilio la palabra de los Papas Juan y Pablo, entre *Pacem In Terris* y el discurso ante la ONU. Un poco más tarde, *Populorum Progressio* lo tematizaba con toda claridad:

"¿Quién no ve la necesidad de llegar así progresivamente a instaurar una autoridad mundial que pueda actuar eficazmente en el terreno jurídico y en el de la política?." (PP78)

De nuevo, la referencia a CA. Encontramos allí, de la mano del tema central -el hundimiento aparente de uno de los dos extremos de la alternativa- un análisis cuidadoso de la realidad de nuestra estructura social. Muy en concreto, de lo que hoy conocemos todavía como la administración, o el modelo de la presencia del Estado en el tejido social.

"En los últimos años ha tenido lugar una vasta ampliación de este tipo de intervención, que ha llegado a constituir en cierto modo un Estado de índole nueva: el 'Estado del Bienestar'. Esta evolución se ha dado en algunos Estados para responder de manera más adecuada a muchas necesidades y carencias, tratando de remedar formas de pobreza y de privación indignas de la persona humana. No obstante no han faltado excesos y abusos que, especialmente en los años más recientes, han provocado duras críticas a ese Estado del bienestar, calificado como 'Estado asistencial'...

Al intervenir directamente y quitar **responsabilidad** a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios..." (CA 48)

No deja de ser curiosa la posible relación entre semejante intervencionismo y la reducción del horizonte de las expectativas de los ciudadanos.

Ciertamente los habrá que interpreten esta correlación como la más aviesa de las propuestas políticas, es decir, como la invitación a dejar el prado de la sociedad para que en él acampen sólo quienes mejor puedan

hacerlo, de modo que los demás deban plegarse a la ley de la selva, de la supervivencia, del más fuerte o del mercado. Ciertamente debe recordarse como cautela, porque también hay que reconocer cómo en más de un caso se ha utilizado justamente para eso: el Estado sólo debía atender a la seriedad de los tribunales, como si la vida de la sociedad fuera incumbencia de otros agentes.

Pero cabe otra interpretación, como es evidente. También el Estado puede convertirse en cadena reproductora de los intereses de quienes lo manejen, es decir, de quienes se sirvan de él para llevar a la sociedad a determinados sistemas de organización, cultura, producción, consumo, estética, política... En ese caso es perfectamente legítimo preguntarse si bajo la tendencia del Estado a equiparar los objetivos de su acción social con determinado tipo de metas comerciales no hay en efecto una clara causa del encogimiento de la cultura de los pueblos en torno a lo meramente inmediato. El bienestar -imprescindible, desde luego- puede ser la cárcel del sentido. Y quien le sirva puede actuar como carcelero de los pueblos.

Hoy es ya un clamor, tras el que se mueven no solo los Estados sino todos los movimientos sociales. Porque todos somos hoy conscientes de que

"Por primera vez en la historia de la humanidad, disponemos de tecnología y de recursos suficientes para que nadie sea excluido de los medios de vida básicos, considerados como mínimos dentro de la propia sociedad. El problema en la actualidad **no es de medios, sino de objetivos**: querer o no querer. Los principales obstáculos para erradicar la pobreza ya no son técnicos sino políticos y éticos" (IP 45)

Ocurre que las fórmulas políticas heredadas siguen concebidas todavía a la medida del XIX: tienen tamaño de Estado, es decir, parecen seguir creyendo que desde la fórmula de la democracia de partidos y de las opciones clásicas de colectivismo y liberalismo dentro de los límites "nacionales", con esas dos claves, la política sigue siendo posible.

Hoy sabemos que esto es una ilusión. Y el hecho se nos convierte en llamada a una responsabilidad nueva.

Todos los ámbitos de la acción social nos lo están hoy diciendo a gritos: las propuestas de revitalización del tejido social chocan siempre con los límites de la actual estructuración de la administración social. Siempre aparece o bien el aprovechamiento partidista y económico de la acción por parte de las instancias en el poder, o bien su incapacidad para entender y responder a las exigencias estructurales planteadas por las nuevas iniciativas.

Hoy vivimos en una sociedad limitada por estructuras administrativas heredadas de tiempos pasados, cuando las dimensiones de la vida tenían el tamaño de los estados burgueses. Todo -desde la idea política hasta el sistema administrativo pasando por el modelo sindical- está concebido como si con su tamaño fuera posible construir el nuevo futuro, conjurar las limitaciones de nuestra civilización en crisis<sup>15</sup>.

La consecuencia lógica de tal estado de cosas es el abandono de los objetivos: lo único que puede pretender semejante estructura social es mantener su actual estatus, suavizar sus aberraciones más insoportables, equilibrar sin audacias el reparto del uso de los medios...

Revel, en un texto polémico, matizadísimo y muy documentado, puntual y a la vez con pretensiones globales, encuentra en esta situación la llamada a que todo el mundo de la cultura se transforme:

"... me atrevo a esperar que ya hemos llegado al final de la época durante la cual los intelectuales se han esforzado, por encima de todo, en colocar a la

---

<sup>15</sup> Se trata del tema -mayor, en nuestros días- del llamado Tercer Sector. No es ocasión de entrar en él, que no lo hace TM aunque sí habría cabido por la puerta del citado último capítulo de CA... Quede, únicamente, la referencia a uno de los últimos números de Documentación Social (103, abril-junio 1996) indicando una referencia cercana para el trasfondo de estos párrafos.

humanidad bajo su dominio ideológico y que estamos entrando en la era en la que, por fin, van a ajustarse a su vocación, que es poner el conocimiento al servicio de los hombres... y no solamente en el terreno científico y técnicos. El paso de la época antigua, en que la esterilización del conocimiento era tenida por norma, a una época nueva, no es, por otra parte, una opción posible entre otras: es una necesidad. Nuestra civilización está condenada a ponerse de acuerdo consigo misma o bien a retroceder hacia una fase primitiva, en la que no habrá contradicción entre el conocimiento y el comportamiento, porque ya no existirá el conocimiento." <sup>16</sup>

Por esta línea va la propuesta de TM. Pretende invitar a los creyentes y a todos los hombres de buena voluntad a tomarse en serio la coyuntura del cambio y embarcarse en **un diseño social nuevo**.

No quiere limitarse a una ridícula invitación a vivir la caricatura de los valores, como si el futuro fuera posible sólo con recuperar el sentido de la paz o la justicia o el amor...

La invitación que TM hace a tomar en serio esas realidades debe escucharse desde la trascendencia teológica o escatológica del "jubileo": solo en un mundo radicalmente nuevo será posible recuperar la llamada ética o moral contenida en el discurso de los valores. No se trata simplemente de vivir esforzadamente, sino de estar dispuestos a descubrir la novedad desconocida: necesitamos dejarnos enseñar por las nuevas condiciones de lo humano, para así poder leer de nuevo con sentido el evangelio.

Es un contexto ya habitual en la renovación del pensamiento.

"El trabajo por una cultura de la solidaridad comporta la creación de una mentalidad, es decir, de una forma de pensar solidaria. Esta abarca dos direcciones principales: primero, la ilusión de la solidaridad en la comprensión

---

<sup>16</sup> J.-F. Revel, *El conocimiento inútil*, Planeta, Barcelona, 1989, p. 339s.

del hombre, en la imagen de sí, en la antropología práctica que forma parte de todo vivir humano. Se trata de 'realizar' en el sentido de descubrir y poner en práctica, la dimensión ética de la solidaridad... La instalación de una cultura de la solidaridad comprende, además, dar pasos concretos en todos los terrenos hacia acciones solidarias."<sup>17</sup>

Cuya realidad, nos atrevemos a diagnosticar, está ya siendo mucho más relevante que nuestra percepción de ella. En nuestro último Foessa, por ejemplo, se propone una serie de pistas al respecto. Son un reflejo de líneas que ya se van trazando con solidez en nuestro entorno:

- .construcción religiosa de la realidad
- .dotar de mayor sentido a la ciencia-técnica
- .ubicarse en una sociedad de futuro
- .aportación al pensamiento creativo común
- .construir democracia
- .responder al pragmatismo-hedonismo
- .comunidad versus individualismo
- .coherencia entre el Ser y el 'Decir Serlo'<sup>18</sup>.

No es difícil agrupar y dar sentido unitario a estas ocho propuestas. Haciendo justicia al planteamiento de todo el Informe y en concreto al enfoque de este sector, titulado "Retos.....", podemos decir que la "construcción religiosa" de la realidad exige vivir en ella ubicándonos ya en la sociedad del futuro.

Esto supone comprometerse como cristianos en la creación de un pensamiento nuevo, cuidando muy en especial de relacionar el sentido de la ciencia y la técnica con la vida de la comunidad. Al irlo constru-

---

<sup>17</sup> J.MARTÍN VELASCO, Hacia una cultura de la solidaridad, comunicación dentro del Congreso sobre la Pobreza y la Iglesia en España, septiembre de 1986, publicada en el libro de Actas del Congreso y en Corintios XIII, n. 80, p. 453s.

<sup>18</sup> O.c., 223-226

yendo, nuestra sociedad necesita profundizar en el sentido de la democracia, de modo que la convivencia no se quede en la organización del bienestar, puerta de la reducción de la civilización a hedonismo.

Y, por encima de todo, como expresábamos páginas arriba al hablar del mensaje de los Pobres, que todo ello se haga en un modo de vivir coherente. No podemos, en efecto, como también hemos ya señalado, admitir la esquizofrenia de los nuevos ritualismos, tensamente silenciosos durante el momento “religioso” y despreocupados del mundo en todo su quehacer profano.

Nada de lo cual es desconocido en nuestra sociedad. A veces no lo vemos, sin embargo, por la sencilla razón de que todo esto está ocurriendo en zonas invisibles de nuestra sociedad, donde lo que se pretende no es el compromiso o el cambio social al estilo de lo que ya conocíamos. Viene por otro lado, realísimo, el cambio: la conciencia compartida, el encuentro en nuevas formas de comunidad -a veces peligrosamente indecisas entre el menosprecio del mundo y el compromiso social.

Por eso quisiéramos concluir con una llamada a lo que seguramente es el corazón de la propuesta cultural cristiana, hoy y en cualquier época: **la celebración**, la liturgia. Y ciertamente no lo hacemos como falsa salida por la estética o el intimismo.

La Liturgia es, desde luego, mucho que propuesta cultural. Es la celebración del encuentro de la Comunidad con la Pascua del Señor, hecho palabra de los pueblos de cada tiempo y de cada lugar.

"En la Eucaristía se manifiesta, obviamente, lo más humano de la comunidad: las personas reunidas, que muestran fragmentos y detalles diversos de la vida, tales como las distintas edades, la manera de vivir, la problemática en que están sumergidas las personas, los deseos que las mueven, los dolores y anhelos que surcan la comunidad reunida. Se ha de prestar atención a toda esta realidad

para que forme parte existencial de la celebración del misterio de Cristo, ya que él quiere ser todo en todos, y su voluntad es que tanto las cosas del cielo como las de la tierra formen parte de su cuerpo eclesial.

Pero en la Eucaristía se manifiesta también lo más trascendente y divino: los dones de la Pascua de Jesús, presente ente los suyos como Palabra y Vida, en el gesto de ofrecer y dar realmente su Espíritu, cuyo fruto es amor, alegría, paz y unidad...

Un paso más. Cuando digo que la inculturación está pidiendo una Iglesia dotada de un neto impulso de evangelización, aludo ciertamente a esta reserva cristológica y trinitaria que es la riqueza de la Eucaristía. La reserva cristológica y el impulso evangelizador son correlativos. Dotan a la Iglesia y a cada comunidad de una capacidad inextinguible de donación propia y de los dones del Señor a la sociedad donde están implantadas. Empezando por los pobres, para poder llegar así a todos."<sup>19</sup>

La Eucaristía es el momento cumbre de la vida de la Comunidad. En sus dos dimensiones -de conocimiento y de misterio- los lazos de la comunidad son trascendidos hasta mostrar la real naturaleza de nuestra vida. Ni es momento de doctrinarismo social ni de escapismo seudomístico: pero es ocasión de encuentro con la manifestación del Señor en todo lo que llena nuestra vida, hoy, aquí, a las puertas del XXI y tras un proceso magnífico de cincuenta años.

Probablemente sea en ella donde más debamos concentrar la contribución cristiana a la sociedad del nuevo milenio. En ella se hará eco a la Palabra de los Pobres, a la Encarnación del Señor, al nuevo modo de estar los cristianos en las estructuras de animación de su pueblo.

---

<sup>19</sup> J.M. Rovira i Belloso, *Fe y Cultura en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 176. En apoyo, fundamentación, podemos citar GS38; y no deja de ser lamentable que las premuras de la Constitución de Liturgia dejen al Vaticano II sin esta perspectiva desgraciadamente ausente en el cap. II de S.C., aunque lo prometía en su n. 10...

Con razón en el último párrafo de *El principio de Responsabilidad*, Hans Jonas halla un lugar para la referencia a lo sagrado:

“Lo paradójico de nuestra situación consiste en que el respeto perdido hemos de recobrarlo a través del estremecimiento; lo positivo, a través de la representación de lo negativo; el respeto a lo que el hombre fue y es, a través del estremecimiento retrospectivo ante lo que podría llegar a ser y ante la mirada que tal posibilidad clava sobre nosotros desde el futuro pensado de antemano. En la medida en que nos desvela algo ‘sagrado’, es decir, algo que en ninguna circunstancia hay que violar (y esto es algo que puede aparecer a los ojos aun sin una religión positiva), el respeto nos impedirá mancillar el presente en aras del futuro, impedirá que pretendamos comprar éste al precio de aquél.”<sup>20</sup>

Sencillamente: la recuperación de la pertenencia se alimenta de contemplación. Que es el tema profundo de TM.

### **Conclusión.**

La lectura de TM desde el trasfondo de CA (y las referencias sociales que así se sugieren) hace caer en la cuenta del verdadero alcance del Jubileo propuesto por el Papa. Ayuda a comprender que el Señor está manifestándose hoy, en ese final de ciclo histórico, y que su rostro tiene rasgos muy específicos.

Está, ante todo, la transformación de las dimensiones del mundo. Esta universalización de lo humano ha llevado a su culminación el desarrollo de las premisas culturales planteadas desde hace dos siglos por lo menos. Con su universalización se ha hecho evidente un déficit que había en su interior.

---

<sup>20</sup> H. Jonas, *El principio de Responsabilidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994, p. 358.

Ese déficit ha dado lugar a lo que hoy llamamos secularismo, con un término que se distingue de secularidad o secularización, como muestran los documentos de la Iglesia en los últimos tiempos. En todos ellos se señala cómo la modificación en la infraestructura social comporta y a la vez se alimenta de otra semejante en la manera de ser de las personas.

Para TM esa derivación, en la que culmina una de las dinámicas sociales o culturales de cierto modelo histórico, es causa de la crisis de la civilización en la que vivimos. Como crisis que es, debe contener en su propio interior la puerta de su superación: debe mostrar el camino del futuro a través de aquello que se solicita o necesita más.

En ese sentido entendemos que la llamada de la comunidad o la pertenencia universales es el lugar definitivo en el que se manifiesta el Señor hoy, proponiendo a su Iglesia y a todos los hombres la puerta del Más Allá de todo, lugar del Jubileo.

Aunque no sea competencia de este artículo, señalamos que en esa gran pista de la pertenencia se enciende la orientación específica de cuanto deba establecerse en estos años para una correcta lectura creyente del milenio que llega.