

# CULTURA CRISTIANA I COMPROMÍS POLÍTIC



Fernando Álvarez de Miranda

CULTURA CRISTIANA I COMPROMÍS POLÍTIC

# CULTURA CRISTIANA I COMPROMÍS POLÍTIC



Fernando Álvarez de Miranda

---

Lleida, 19 d'octubre de 1995

Lliçó inaugural de  
l'Institut de Recerca i Estudis Religiosos (IREL)  
curs 1995-1996



© de l'autor

Edita: Institut d'Estudis Ilerdencs  
Fundació Pública de la  
Diputació de Lleida  
Plaça de la catedral s/n  
25002 Lleida  
tel. 973/ 27 15 00  
fax 973/ 27 45 38

Composició: Servei de Publicacions de l'IEI  
Impressió: Arts Gràfiques Bobalà  
Bobalà, 4 - 25004 Lleida  
Enquadernació: Fontanet

ISBN: 84-87029-84-1  
Dipòsit legal: L-879-1996

El text de la conferència que reproduïm correspon a la lliçó inaugural del curs 95-96 de l'Institut de Recerca i Estudis Religiosos.

Hem imprès en primer lloc la versió espanyola perquè és l'original pronunciat pel Sr. Fernando Álvarez de Miranda; i ha estat per criteris editorials de col·lecció que ens hem vist obligats a haver d'imprimir també la traducció en català, en la qual hem mantingut, per fidelitat a l'original, tots els trets que traeixen l'oralitat.

JOSEP M. FORNÉ FEBRER

Dignísimas autoridades académicas de la Universitat de Lleida, alumnos y miembros todos de este foro universitario, señoras y señores:

"Vull que les meves primeres paraules, encara que mal pronunciades, en la noble llengua catalana, siguin rebudes com un petit homenatge que surt de dins del meu cor i del meu pensament per a manifestar l'admiració per aquesta terra i la seva cultura, la seva gent i l'esperit singular i peculiar que no és tan sols una riquesa pròpia d'aquesta terra sinó de totes les terres d'Espanya. Homenatge d'admiració i de respecte del qual Catalunya sempre n'ha estat mereixedora i que és fonament de la fecunda convivència de tots els pobles d'aquesta realitat plural que anomenem Espanya. Des d'aquest respecte i des d'aquesta llengua, vull manifestar el meu agraïment per trobar-me entre vostès".

Una feliz confluencia de intereses, inquietudes y espíritu en la que convergen el Institut d'Estudis Ilerdencs, fuente e impulso de tantas investigaciones y reflexiones sobre la vida y la historia de esta singular ciudad y su provincia; el Institut de Recerca i Estudis Religiosos, que ya en su misma denominación nos anuncia la inquieta y crítica visión de una de las dimensiones esenciales del ser humano, tanto en su faceta social como en su individualidad, y la misma Universitat de Lleida que hoy nos acoge y que, en su naciente y creciente prestigio, eleva y aumenta el valor intelectual de este encuentro, hace que podamos, entre todos, dar inicio a este ciclo de conferencias y estudios que sobre el tema "Pensamiento cristiano y transformación de la realidad" ha sido programado para este curso académico.

Y aunque sea entrar en el terreno privado del testimonio personal, permítaseme decir en este momento lo que ya he indicado en muchas otras ocasiones: que fue una encíclica papal -concretamente la *Mit Brennender Sorge*, con su condena al entonces pujante nazismo alemán, y con su reflexión paralela (para el que quisiera hacerla) a la situación y al régimen que en aquel momento imperaba en nuestro país- la que me llevó a asumir un compromiso político y a interesarme por esa actividad humana que llamamos política.

El Cristianismo es una fe, pero es también, y además, una cultura. Harnack, el famoso teólogo alemán de la Reforma, lo expresa claramente: "el Cristianismo es una filosofía, puesto que tiene un contenido racional y se ocupa de las mismas cuestiones cuya solución investiga la Filosofía, pero no lo es en tanto que proviene de una revelación, es decir, en tanto que tiene un origen sobrenatural". Mucho antes, ya en los primeros siglos, Tertuliano y Justino se vanaglorian en sus escritos de que el Cristianismo sea una filosofía que viene a dar una respuesta total a las cuestiones que desde la remota antigüedad se habían planteado los hombres. Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, George Berkeley comparten, con muchos otros, cuya lista sería interminable, la nómina de teólogos en un lugar de preeminencia absoluta, pero, al mismo tiempo, son esenciales en la Historia de la Filosofía, que estaría, sin ellos, empobrecida en el camino del pensamiento.

Y lo mismo que ocurre en el campo de la Filosofía, podríamos ver que sucede en el campo de la Sociología, de la Ética, del Arte e incluso de la Política, que terminará siendo el centro de nuestra reflexión. Es decir, un conjunto de principios y formas de vida y pensamiento que es lo que llamamos cultura e incluso civilización. Una cultura que por nacer de un mensaje específico llamamos cristiana. Era importante hacer esta distinción. Quería aclarar que el pensamiento cristiano, al que voy a atender en esta conversación con ustedes, es el que se refiere y reduce a lo que llamamos cultura cristiana. Esa será la plataforma o el punto de partida en el que me sitúo.

Pero debemos intentar colocarnos en el contexto actual de nuestro devenir. Es cierto que todos nos movemos en un transcurrir histórico a través del cual nos vamos realizando, pero también es cierto que no es demasiado bueno "poner la mano en el arado y echar la vista atrás", pues todos somos lo que somos y vivimos en cada momento.

En esta hora vivimos lo que los filósofos del momento han dado en llamar "posmodernidad", que no es sino una forma eufemística de cambiarle el nombre a la misma modernidad sin haber abordado la resolución de los problemas que se planteaban, y es forzoso que nos preguntemos cuáles son sus características más fundamentales, respondiéndonos por boca de los propios posmodernos. Tales características serían:

- A.- La irrelevancia de Dios para la vida de los hombres.
- B.- La decadencia del Humanismo como filosofía.
- C.- Y como síntesis, la desaparición del Cristianismo.

Los sustitutos de esta terna se limitan, por su parte, a lo siguiente:

- A.- Veneración por lo epicúreo.
- B.- Instalación en el paréntesis.
- C.- Entronización del consenso.

Es evidente que los signos de los tiempos marcan una progresiva disminución de la emoción religiosa en el común de los mortales; otro rasgo evidente es la devaluación del humanismo; finalmente, el Cristianismo en Europa se ha vuelto conservador, ha perdido mucho de su esencia. Todo esto parece bastante claro, pero de ahí no puede deducirse más que lo que propone Carlos Díaz: "lo actualmente vivido como pagano no es lo poscristiano, sino lo todavía no cristiano, lo que se mantiene fuera de lo cristiano, como olvido o marginación de la memoria histórica cristiana".

Es cierto que los europeos hemos abandonado durante siglos la preocupación religiosa y la hemos cambiado por un homocentrismo militante, pero esta retracción sobre el yo no ha dejado de volverse sobre el propio yo, de forma que podemos afirmar que "por mucho que el hombre blasone de lo contrario, no se puede vivir tampoco sobre el fondo de un antihumanismo".

Así dichas las cosas, y por centrarnos en el momento presente, también es fuerza reconocer que, desde la cultura cristiana, históricamente se ha ido cincelandó el humanismo cristiano.

#### EN EL ERROR DE LOS RADICALISMOS

También aquí la radicalidad, la pretensión de convertirse en la raíz única de interpretación de la realidad social, desde criterios cristianos, lleva a extremos que se descalifican por sí mismos. En uno de esos extremos estaría la postura que establece la pura negación de cualquier

forma de compromiso político desde el pensamiento y la cultura cristiana. El resumen simplista de esta posición podría venir dado por la conocida y tantas veces repetida afirmación de que "una cosa es la religión y otra cosa distinta -radicalmente distinta- la política". Este podría ser, digo, el resumen simplista de una posición que es, en el fondo, infinitamente más compleja.

Más compleja porque tras esta afirmación pueden esconderse, confluír y confundirse, para un observador poco atento, posiciones tan dispares como el verticalismo, el escapismo espiritualista, el anticonfesionalismo y la complaciente instalación burguesa en la injusticia.

Otra cuestión distinta, pero a la que también se refiere la separación de religión y política, es la exigencia -no siempre históricamente respetada por la Iglesia o la jerarquía- de la aconfesionalidad del compromiso político. Es cierto que en un mundo plural esa diversidad de opciones sociopolíticas que surgen de la cultura cristiana no pueden tener, en ningún caso, un marchamo de confesionalidad que las convertiría en exclusivas y que, en alguna forma, ataría a la Iglesia a una concreción política. En ese sentido, sí es verdad y necesario que religión y política sean claramente distintas y distinguibles. No obstante, hay que decir que, en esta materia, muchos políticos y muchos eclesiásticos sí se "dejaron caer en la tentación" a lo largo de los tiempos.

Pero finalmente, en esa negación del compromiso desde la cultura cristiana se encuentra, muchas veces, la instalación de buenas gentes, bienpensantes, que desean que el mundo permanezca como está porque así está a su gusto. Y desde luego no admiten de ninguna manera que se diga que el intento de cambiarlo se realiza desde posiciones cristianas. Para esas personas, la única posición posible es en la que ellos se encuentran, en la que ellos se sienten ortodoxa y sumisamente situados con exclusividad total. No crean que con este retrato, con esa imagen, hago una parodia exagerada. Muchas de las terribles situaciones de Iberoamérica tienen su origen en estos criterios. E, incluso, la vieja Europa de origen cristiano mantiene en el fondo esta postura, a pesar de sus proclamados derechos humanos, en sus relaciones con todo el denominado Tercer Mundo.

Existe, como vemos, una forma de cultura cristiana que intenta dejar en la espera de lo puramente temporal, de lo mundano, cualquier clase de actividad política, proclamando su absoluta separación del pensamiento cristiano. Pero existe -casi con las mismas consecuencias o conviviendo con el abandonismo político- otra visión radicalmente extrema que hace coincidir, en la práctica, religión, creencias y política.

La base de este extremismo estaría en el concepto absolutista de la "verdad". El silogismo sería: es así que tenemos una verdad revelada. Todo lo que no coincida con ella es error y el error daña a los hombres. Luego, el error debe ser negado y destruido.

No obstante, esa formulación exclusivista ha existido y existe actualmente. La condena de Galileo, muchas de las posturas de la Inquisición, la persecución a los albigenses o el proceso a los templarios son muestras de su vigencia en el pasado. Y el integrismo cristiano -lo mismo que el fundamentalismo musulmán o el tradicionalismo radical judío, como manifestaciones de que esta postura emerge en casi todas las religiones- es, hoy en día, fuente de gravísimos conflictos, de dolor infinito en los seres humanos que lo padecen y, en definitiva, de negación absoluta de lo que la Teología cristiana conoce como el "mandamiento nuevo" del amor universal.

Muestras de este integrismo, con sus virulentas consecuencias, se encuentran en los pensadores ultraconservadores franceses del grupo Cité Catholique entre los que se proclamaba -como recoge en un reciente estudio Prudencio García- "el deber de todo buen católico de luchar contra los modernos hijos de la revolución francesa, socialistas, comunistas, liberales y cualesquiera movimientos de liberación anticolonial", llevando esta lucha a dimensiones nada metafóricas sino evidentes y reales.

Y, de forma más cercana a nosotros, con distintos matices y en otras dimensiones, hay igualmente muestras de esta postura en el Nacionalcatolicismo que sostuvo y en el que se sostuvo el régimen franquista.

Y una vez más he de referirme a Iberoamérica como lugar en el que una visión extremista de la relación entre religión y política ha provocado las más atroces formas de represión por todos conocidas. La crueldad, la insanía, la inclemencia, constituyen uno de los misterios significativos del ser humano que no necesitan justificación en las ideas. Pero parece, en cambio, que sí es necesario encontrar en las ideologías una coartada suficiente para que la conciencia del torturador o del verdugo no termine revelándose en toda su maldad, revolviéndose contra sí mismo en la insoportable factura del terror.

Algo así, por duro que parezca, ocurrió con el fenómeno de las juntas militares argentinas, o con la dictadura chilena, o con los grupos paramilitares y los "escuadrones de la muerte" en tantos países iberoamericanos. Una confluencia de las ideas del integrismo católico y de la lucha antisubversiva desarrollada en Indochina y Argelia por militares franceses, por una parte, y las ideas desarrolladas en determinados centros de formación militar norteamericanos, entre los que destaca Fort Gulick, situado en la zona del Canal de Panamá, son la fuentes de la llamada "doctrina de la seguridad nacional" que aparece como característica común prácticamente en todos los ejércitos iberoamericanos.

A grandes líneas, el aspecto comunista ateo de la subversión interior aparece como el gran enemigo, el gran peligro de destrucción de la "civilización cristiana", como ya habían probado y sufrido los franceses en Indochina y Argelia, y como certificaba el ejemplo cercano de Cuba. Ante este fenómeno es necesaria la lucha antisubversiva, la contrainsurgencia, la guerra contrarrevolucionaria, en definitiva, la represión del enemigo interior. Y como este enemigo es poderoso -y por antonomasia malvado-, es lícito todo lo que lleva a su destrucción. Todo lo demás, la crueldad, el dolor que con el tiempo va descubriéndose, encuentra en este punto su explicación. Los militares argentinos, los chilenos, los cerebros de la lucha antiinsurgente no se ven a sí mismos como homicidas. Se ven, se creen católicos fervientes, salvadores de la cultura católica.

Pero, evidentemente, entre estos dos extremos, uno que deja y abandona el mundo a su suerte y otro que niega el derecho a vivir en ese mundo a quien no piense de forma ortodoxa, hay otras opciones políti-

cas, otras formas de compromiso de raíz cristiana que han sido enriquecedoras para la humanidad.

#### FORMAS DE COMPROMISO DESDE EL PENSAMIENTO CRISTIANO: LA DEMOCRACIA CRISTIANA

A lo largo de todo el siglo XIX, la doctrina liberal como un todo unitario -filosófico, social, económico, intelectual- termina por encontrar un espacio político que supondría abrir las puertas a la concepción capitalista. Por otro lado, el viejo socialismo utópico y romántico de profundas raíces griegas, y hasta cristianas, se transforma en el socialismo científico tras el manifiesto de Marx y Engels en 1848. Aunque en 1891 ninguna de las dos ideologías había llegado a los extremos que alcanzaron posteriormente, sus posturas, ya claramente manifestadas, determinaron la reflexión que, desde el pensamiento cristiano, realizó León XIII en la encíclica *Rerum novarum*. Una cosa quedaba clara: ni el liberalismo radical ni el socialismo comunista eran opciones idóneas para una visión cristiana de la sociedad y sus miembros. Y, reconocida la autonomía de lo político, y teniendo en cuenta que la encíclica no era, ni mucho menos, un ideario político, se invitaba a los cristianos -pensadores, políticos, sindicalistas- a que aportasen soluciones a los problemas sociales que planteaba el mundo moderno.

Aunque el término es anterior, la aparición de la *Rerum novarum* supuso un gran impulso, sobre todo entre los jóvenes católicos franceses, del concepto de *Democracia cristiana*, que tuvo la característica de aportar una preocupación mucho menos paternalista y mucho más popular de los problemas sociales que la Revolución industrial y la Revolución francesa habían puesto de manifiesto.

Durante el primer tercio del siglo XX, la Democracia cristiana es más un movimiento político-social que una ideología definida. Es la aportación de Jacques Maritain y sobre todo de Emmanuel Mounier en los primeros años treinta, la que define y finalmente da especificidad al mensaje democratacristiano. La introducción en la teoría política de un término, primero históricamente teológico y más tarde filosófico, de honda raíz cristiana, es el que da origen a ese contenido. Se trata



del término de *persona* y su consecuencia, en clave política, del *personalismo comunitario*.

Como sabemos, el nombre de persona proviene etimológicamente de las palabras latinas *per-sonare* y éstas a su vez del griego *prosopon*, con la que se designaba la máscara que se ponían los actores. Pero la máscara, en las representaciones de las tragedias griegas no tenía la misión de ocultar al actor, que es como lo interpretaríamos ahora, sino, por el contrario, la de determinar el personaje y distinguirlo de los demás: la misión de definir su personalidad, dicho con terminología actual.

Recuérdese que el liberalismo hace una defensa total del individuo, del individualismo frente al peligro del Estado, del feroz leviatán. Y por otro lado, el socialismo científico considera casi exclusivamente al pueblo, al colectivo como sujeto de derechos políticos. La introducción del concepto de persona en política desde una concepción democrática y de valoración del hombre de raíz cristiana, pretende descubrir que la concepción individualista es en la práctica, y casi en la teoría, insolidaria, dejando a la mayor parte de los individuos en situación de total indefensión, mientras en el otro extremo el concepto de pueblo sólo puede entenderse sin masificación, sin pérdida de los verdaderos valores humanos, con plena garantía de los derechos humanos individuales, "como conjunto orgánico, como comunidad, de personas humanas".

Esa es, en síntesis, la idea de *Revolución personalista y comunitaria*, título de la obra de Mounier, escrita en 1935, que ha venido a ser una especie de manifiesto demócratacristiano. Desde él, hombres como De Gasperi y Adenauer pudieron hacer surgir y dar vigor a los grandes partidos demócratacristianos.

Pero las ideas y las ideologías van poco a poco impregnándose mutuamente de las ideas de lo más próximo. Así ocurre también con la Democracia cristiana. En unas coordenadas irrenunciables -dentro del personalismo comunitario- ha sido históricamente posible adoptar posiciones tan alejadas entre sí como las que significaron la de los socialcristianos bávaros de Franz J. Strauss, claramente conservadoras, o la *apertura a sinistra* de Aldo Moro dispuesta al diálogo con

los comunistas. Pero en sentido inverso, también el ideario demócratacristiano ha ido matizando muchas de las posiciones liberales, que hoy en día está muy lejos de aquel puro *laissez faire* del liberalismo manchesteriano, o ha ido influyendo en las del socialismo democrático hasta hacerlo coincidir en determinados aspectos con los presupuestos personalistas. También de esta forma la Democracia cristiana ha contribuido a moderar y centrar los radicalismos.

Una última palabra quiero dedicar a la Democracia cristiana en Iberoamérica, donde tuvo que desempeñar un papel que no dudo en llamar revolucionario. Cuando el ideario demócratacristiano llega a Iberoamérica, en la mayor parte de los países existían gobiernos y regímenes claramente conservadores cuando no totalitarios. La dimensión democrática y la dimensión de compromiso socialcristiano de su ideario hace que muchos de los partidos demócratacristianos americanos tengan que nacer y formarse en la clandestinidad, y en todos los casos, que representen una dimensión renovadora y de cambio tan grande con relación a la política vigente que se vean a sí mismos, pero sobre todo que sean vistos por el orden establecido como portadores de la revolución. Así fueron vistos y así fueron combatidos. He conocido a varios demócratacristianos americanos que llegaron a tener responsabilidades de gobierno, que fueron perseguidos, encarcelados y hasta torturados y mutilados en los comienzos de su compromiso. Quiero aquí dedicar un cariñoso recuerdo a José Napoleón Duarte, a Eduardo Frei y Rafael Caldera, verdaderos líderes de la lucha por la Democracia en América Latina.

#### LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

A lo largo de toda esta charla, habrán observado que han sido muy frecuentes las referencias a Iberoamérica. No podía ser de otra forma, primero porque no pretendo usar ninguna otra autoridad que la que me da mi experiencia y mi testimonio, e Iberoamérica es, sin duda, la segunda mitad de mi mente y mi corazón. Pero después, porque no hay ninguna otra zona del mundo en la que los conflictos surgidos de las distintas lecturas del compromiso político de raíz cultural cristiana hayan sido más evidentes. Para que resulte más claro: el general

Pinochet y Camilo Torres creen beber en la misma fuente pero con aguas evidentemente distintas.

No puedo, pues, desarrollar esta intervención sin hacer referencia a una compleja dimensión del pensamiento cristiano, que tiene importancia capital en la vida de los pueblos americanos con dimensiones filosóficas, sociales, políticas y, desde luego, teológicas. Me refiero, claro está, a la Teología de la liberación.

En el año 1972 aparece la obra *Teología de la liberación* del sacerdote y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez.

El Concilio Vaticano II, y más concretamente la constitución pastoral *Gaudium et spes* con su apuesta definitiva por el mundo, "por los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren..."; la Conferencia episcopal de Medellín y sus análisis sociales y teológicos de la realidad americana; el espíritu y la obra de Dom Helder Cámara, al que el *status* llamaba el arzobispo rojo, el del español monseñor Casaldáliga en el Mato Grosso y el de tantos otros hombres y acontecimientos, entre los que no se puede excluir el impacto producido por la muerte del cura guerrillero español Camilo Torres en Colombia, son muchos de los elementos que han ido dando forma a esta nueva expresión del compromiso cristiano social y político.

La Teología de la liberación es, en primer lugar, una nueva expresión del pensamiento teológico. En esa dimensión poco puedo decir. Sólo indicar que nunca, a lo largo de la historia, la Teología fue totalmente neutra o ajena a las realidades humanas; su evolución, su profundización ha seguido las pautas de las inquietudes de los hombres de todos los tiempos. Otra cosa es que lo haya realizado con mayor o menor fortuna. Y recordar como lo hace el teólogo holandés Schillebeeckx, citado por el mismo Gustavo Gutiérrez, "es evidente que el pensamiento también es necesario para la acción, pero la Iglesia se ha preocupado esencialmente, durante siglos, de formular verdades, y, mientras tanto, no hacía nada para conseguir un mundo mejor. En otras palabras, se limitó a la ortodoxia y terminó dejando la ortopraxis en manos de los que estaban fuera de la Iglesia y de los no creyentes". No tengo inconveniente en aceptar una cierta exageración en la formulación, históri-

camente valorada, pero si recordamos que el *Syllabus* condenó posiciones que habrían de ser consideradas normales después del Concilio Vaticano II, no parece que la exageración sea tan grande referida al siglo XIX y primera mitad del XX.

Pero la Teología de la liberación tiene un segundo componente, un genitivo que la determina, la liberación, sobre el que es necesario detenerse a reflexionar. Las teorías sociales y económicas desarrollistas brotan siempre de los estudios de expertos del primer mundo. Según éstos -y perdónese la indudable simplificación que hago- las distintas circunstancias históricas, económicas y sociológicas habrían llevado a determinados países a una situación que denominamos de desarrollo. Habría otros países en vía de desarrollo, es decir, más o menos cercanos a alcanzar el nivel de los primeros países y, por último, estarían los países subdesarrollados. La teoría dice que, para que todos los países alcancen ese nivel, es necesario que se produzca el paso de las distintas etapas por las que transitaban históricamente los primeros. Cumplido ese ciclo, todos los países terminarían alcanzando el primer mundo. Lo único que se puede hacer es acelerar los procesos por medio de las ayudas económicas, estructurales, culturales, que los países desarrollados prestarían a los países no desarrollados.

Con esta teoría, tan lógicamente fundamentada, a pesar de que en algunos aspectos la puesta en práctica de programas de cooperación ha dado resultados espectaculares y de estar firmemente convencido de que hay que intensificar y profundizar todavía mucho más en estos programas, es necesario admitir que el resultado no es el esperado.

En la mayoría de los países de América Latina, por no decir en todos, los criterios desarrollistas han fracasado. Muchas son las causas que intervienen para este resultado. La primera es que lo que podemos llamar la velocidad del proceso es progresiva. Eso significa que en los países desarrollados viajan en trenes de alta velocidad en la evolución de sus economías y de sus sociedades, mientras los subdesarrollados lo hacen en lentos trenes de mercancías -en muchos casos en destartadas carretas-, con lo que la distancia que los separa es cada día mayor.

La acción de las grandes multinacionales y de la economía del desarrollo en general motiva, bien por interés bien por defectos del sistema, que, en el mejor de los casos, sólo salga beneficiada una pequeña parte de la población de los países subdesarrollados; precisamente aquella parte que, por las características internas y por su estructura económica, basada tradicionalmente en el latifundismo, es la menos necesitada y la que más puede aprovechar los beneficios de la situación. La consecuencia es el engrosamiento, el crecimiento de una oligarquía interna que se pone al servicio de los intereses extranjeros en beneficio propio.

Y todo -economía, política, cultura- contribuye a que las cosas permanezcan así. Puedo decir, por mi propia experiencia, que una de las mayores dificultades que se encuentra en los proyectos de cooperación y desarrollo es que los fondos que se envían para los mismos no terminen a favor de esa oligarquía en lugar de servir a los verdaderamente necesitados.

Y es aquí donde surge el concepto de liberación como un intento de superar las deficiencias del criterio desarrollista y buscar, a partir del compromiso con la realidad, los caminos para abolir la actual situación de injusticia e intentar construir una nueva sociedad de hombres iguales y fraternos. Liberarles de una esclavitud cuyas cadenas, cuyos barrotes, no son de hierro -o por mejor decir, no son exclusivamente de hierro- sino obra de unas situaciones injustas y de egoísmos humanos. Hacer más radical y más pleno el compromiso de la solidaridad, esencia del mensaje y del pensamiento cristiano. Y, en lo que tiene de teología, revitalizar la acción de la comunidad cristiana en su compromiso con el mundo para colaborar en este intento.

Un gran teólogo catalán, pero tan universal que trasciende los límites de la Teología católica para poder ser considerado un teólogo ecuménico -me refiero claro está a Ramon Pániker-, tiene una importantísima página sobre la Teología de la liberación: "creo que es uno de los fenómenos culturales y religiosos más importantes de nuestro tiempo. Es una manifestación del espíritu en la Iglesia y en el mundo, y el resultado de un extraordinario proceso de emancipación que quiere liberar al hombre de la alienación causada por la explotación del pue-

blo por parte de los poderosos, tanto a nivel económico y social como cultural y religioso".

Está claro que, como todo intento humano, la Teología de la liberación tiene aspectos que se pueden discutir e incluso criticar -Pániker mismo tras esa página que les he leído hace alguna de esas reflexiones-, y también hay que decir que está por ver el resultado último de este intento de transformación de la realidad de los pueblos de América. Los procesos seguirían más o menos las pautas siguientes:

Compromiso personal de la Iglesia o de los cristianos con la realidad de injusticia; análisis pedagógico y ayuda a las gentes, a los mismos pueblos, para que descubran su situación de dependencia y consecuentemente abandonar la cerrada vía del desarrollismo para iniciar a proseguir la de la liberación; búsqueda de un orden social radicalmente distinto al actual que intente realizar más adecuadamente la justicia y la solidaridad; participación activa de los oprimidos en todo el proceso tal y como se aprobó en Medellín: "alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos, y por la búsqueda de una verdadera justicia", y no cansarse nunca de andar. Todos los cambios, todas las revoluciones, todos los avances importantes protagonistas de la Teología de la liberación como el padre Ignacio Ellacurría, que nos conduce a las fuentes bíblicas en las que un Dios liberador envía a su hijo para salvarnos, para liberarnos de todo pecado, de toda injusticia, de toda opresión, para fundar con él una comunión de la fraternidad. Yo, personalmente, creo en esa Teología de la liberación.

Pero también creo que no estaría todo dicho sin una referencia, como indiqué más arriba, al problema de la violencia que suele ser, desde la distancia, una de las críticas más fuertes que se le hacen a la Teología de la liberación. No la evitaré. Muchos de ustedes habrán oído a personas más o menos comprometidas con Centroamérica o a personas que desde compromisos religiosos -misioneros, miembros de comunidades religiosas- han conocido esa realidad, decir algo así como "esa realidad hay que conocerla antes de juzgarla con nuestros criterios". Yo lo he oído. Y a veces a cristianos que antes de ir a América se situaban en posiciones claramente tradicionalistas.

¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que la realidad, la situación de miseria, la explotación del hombre por el hombre que se vive en América Latina puede ser descrita como una situación de tal injusticia que es de hecho una forma de *violencia institucionalizada*, en un doble sentido: en el de aquel que afirmaba Ghandi de que "la pobreza es la forma más terrible de violencia" y en aquel otro que obliga a los pobres a mantenerse en esa situación por un "orden establecido por la fuerza", con métodos realmente violentos para el que disiente o protesta. Una violencia tal que produce el sufrimiento y la muerte de millares de inocentes. Una situación que impulsa a que los mismos obispos reunidos en Medellín afirmen que "no se puede abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos".

Frente a esta violencia ha surgido en muchos sitios -como último lugar en Chiapas- la violencia guerrillera que pretende cambiar la situación. Es cierto que no puede canonizarse a esta violencia por muy justa que nos parezca. Y cuando parece que lo es, suele producir un cambio de los poderosos pero no de la situación del pueblo.

Pero tampoco puede condenársele unilateralmente porque sea la única violencia que aparece en nuestros medios de comunicación, ni decir que está producida por la Teología de la liberación. Eso no es honrado.

Decía Helder Cámara: "yo respeto a todos los que, en conciencia, se han visto obligados a optar por la violencia, no la violencia demasiado fácil de guerrilleros de salón, sino la de los que han dado muestra de sinceridad con el sacrificio de sus vidas. Creo que el recuerdo de Camilo Torres y de Che Guevara es merecedor de respeto ... Yo acuso a los verdaderos operadores de la violencia, que son todos los que, por egoísmo, ofenden la justicia y ponen obstáculos a la paz ...".

Las circunstancias de mi vida política me llevaron, como saben ustedes, a El Salvador, al centro del huracán de la lucha de los pueblos americanos por su liberación, a uno de los centros de la más cruel violencia. Allí, como he indicado, pude conocer a los jesuitas españoles de la U.C.A., a los mismos que abatió la violencia institucionalizada,

fuerza de todas las violencias de América. En las largas noches tropicales tuve la oportunidad de compartir sus esperanzas, de participar en sus temores e ilusiones. Cuando me despedí de ellos no supuse que era para siempre. Pero así fue.

En más de una ocasión he llamado a los jesuitas de El Salvador, mártires de la paz. Toda su violencia fue la lucha, a veces desesperada y desesperanzada, por los derechos humanos. Eso los llevó a la muerte. En los primeros tiempos del Cristianismo, confesar el nombre de Jesús llevaba a la muerte, al martirio. Veinte siglos después, una sociedad que se llama cristiana, pero que es evidentemente precristiana, lleva a la muerte, al martirio a los confesores del *mandamiento nuevo*, del mandamiento de Jesús. En ellos se han cumplido plenamente las palabras con las que Helder Cámara cerraba su conferencia de París: "en lo que me atañe, prefiero mil veces que me maten a tener que matar yo ...". Esa, la violencia de los pacíficos, la violencia de la paz, es la verdadera violencia de la Teología de la liberación.

Tras este viajar por el panorama de la construcción del Humanismo que nace de la cultura cristiana, aunque mejor deberíamos decir de la fe cristiana, no puedo por menos que intentar esbozar una nueva propuesta.

La posmodernidad cree que la cultura de la abundancia es ya la abundancia de la cultura, pero si por cultura se entiende lo que pide la etimología de la palabra, entonces la abundancia del Occidente capitalista sólo produce un cultivo de superficie y un menor cultivo en profundidad de lo que constituye la actividad del espíritu.

Nosotros propugnamos una cultura que ayude al hombre a salir de la miseria y esto no es posible sin la construcción de un humanismo que camine hacia arriba. Contra la corriente que hace del hombre un sujeto de consumo, de especulación y de manipulación política. Es así posible imaginar un humanismo que convierta al hombre en rey y señor de todo cuanto ahora le tiene prisionero.

Tal como dice la encíclica *Redemptor hominis*: "hay que establecer, aceptar y profundizar el sentido de la responsabilidad moral, que debe asumir el ser humano". Y es en razón de este ser humano que se hace

necesaria nuestra profesión de fe. Es el anhelo de un personalismo que sustituya la primacía de lo estatal por la primacía de lo personal.

En resumen, y concluyo, no hay una tercera vía: o se es personalista o no se es, sabiendo que la alternativa es la nada absoluta, pues la alternativa sería un antipersonalismo que no concuerda con el ser humano.

## CULTURA CRISTIANA I COMPROMÍS POLÍTIC

Digníssimes autoritats acadèmiques de la Universitat de Lleida, alumnes i membres d'aquest fòrum universitari, senyores i senyors:

"Vull que les meves primeres paraules, encara que mal pronunciades, en la noble llengua catalana, siguin rebudes com un petit homenatge que surt de dins del meu cor i del meu pensament per a manifestar l'admiració per aquesta terra i la seva cultura, la seva gent i l'esperit singular i peculiar que no és tan sols una riquesa pròpia d'aquesta terra sinó de totes les terres d'Espanya. Homenatge d'admiració i de respecte del qual sempre Catalunya n'ha estat mereixedora i que és fonament de la fecunda convivència de tots els pobles d'aquesta realitat plural que anomenem Espanya. Des d'aquest respecte i amb aquesta llengua, vull manifestar el meu agraïment per trobar-me entre vosaltres".

Una felïç confluència d'interessos, inquietuds i esperit on convergeixen l'Institut d'Estudis Ilerdencs, font i impuls de tantes investigacions i reflexions sobre la vida i la història d'aquesta singular ciutat i la seva província; l'Institut de Recerca i Estudis Religiosos, que ja des de la seva mateixa denominació ens anuncia la inquieta i crítica visió d'una de les dimensions essencials de l'ésser humà, tant pel que fa a la seva faceta social com en la seva individualitat, i la Universitat de Lleida, que avui ens acull i que, des del seu naixent i creixent prestigi, eleva i augmenta el valor intel·lectual d'aquesta trobada. Aquesta felïç confluència fa que puguem, entre tots, encetar aquest cicle de conferències i estudis que, amb el tema "Pensament cristià i transformació de la realitat", ha estat programat per a aquest curs acadèmic.

I encara que sigui entrar en el terreny privat del testimoni personal, permeteu-me dir el que ja he indicat en moltes altres ocasions: que fou l'encíclica papal -concretament la *Mit Brennender Sorge*, amb la seva condemna al llavors puixant nazisme alemany, i en la seva reflexió paral·lela (per aquell qui vulgués fer-la) a la situació i al règim que en aquell moment imperava en el nostre país- la que em portà a assumir un compromís polític i a interessar-me per aquesta activitat humana que anomenem política.

El Cristianisme és una fe, però és també, i a més, una cultura. Harnack, el famós teòleg alemany de la Reforma, ho expressa clarament: "el cristianisme és una filosofia, ja que posseeix un contingut racional i s'ocupa de les mateixes qüestions, les solucions de les quals investiga la filosofia, però no ho és, en

tant que prové d'una revelació, és a dir, en tant que té un origen sobrenatural". Molt abans, ja en els primers segles, Tertul·lià i Justí es vanagloriaven en els seus escrits que el Cristianisme fos una filosofia que ve a donar una resposta total a les qüestions que des de la remota antiguitat s'havien plantejat els homes. Agustí d'Hipona, Tomàs d'Aquino, George Berkeley comparteixen, amb molts d'altres, el llistat dels quals seria interminable, la nòmina de teòlegs en un lloc de preeminència absoluta, però, al mateix temps, són essencials en la història de la filosofia, que estaria, sense ells, empobrida en el camí del pensament.

I tal com s'esdevé en el camp de la filosofia, podríem veure què succeeix en l'àmbit de la sociologia, de l'ètica, de l'art i fins i tot de la política, que acabarà essent el centre de la nostra reflexió. És a dir, un conjunt de principis i formes de vida i pensament que són el que anomenem cultura i fins i tot civilització. Una cultura que pel fet de néixer d'un missatge específic anomenem cristiana. Era important fer aquesta distinció. Voldria aclarir que el pensament cristià, el qual tindrà en consideració en aquesta conversa amb vostès, és el que es refereix i redueix a allò que anomenem cultura cristiana. Aquesta serà la plataforma o el punt de partida en el qual em situo.

Però hem d'intentar inserir-nos en el context actual del nostre esdevenir. És cert que tothom es mou en un transcurs històric a través del qual es va realitzant, però també és cert que no és massa bo "posar la mà en l'ara-da i mirar enrere", ja que tothom és el que és i viu en cada moment.

Ara per ara vivim allò que els filòsofs del moment han acordat en denominar "postmodernitat", que no és sinó una forma eufemística de canviar-li el nom a la modernitat mateixa, sense haver escumès la resolució dels problemes que es plantegen, i és obligat que ens preguntem quines són les seves característiques més fonamentals, i que ens responguem per boca dels mateixos postmoderns. Aquestes característiques serien:

- A. La irrellevància de Déu per a la vida dels homes.
- B. La decadència de l'humanisme com a filosofia.
- C. I, com a síntesi, la desaparició del Cristianisme.

Els substituïts d'aquesta terna es limiten, per la seva part, al següent:

- A. Veneració per l'epicuri.
- B. Instal·lació en el parèntesi.
- C. Entronització del consens.

És evident que els signes del temps marquen una progressiva disminució de l'emoció religiosa en els mortals; un altre tret evident és la devaluació de l'humanisme; finalment, el Cristianisme a Europa s'ha tornat conservador, ha perdut molt de la seva essència. Tot això sembla bastant clar, però d'aquí no es pot més que deduir allò que proposa Carlos Díaz: " el que és viscut actualment com a pagà no és el postcristianisme, sinó el que encara no és cristià, allò que es manté fora d'allò cristià, com a oblit o marginació de la memòria històrica cristiana".

És cert que els europeus hem abandonat durant segles la preocupació religiosa i l'hem canviada per un homocentrisme militant, però aquesta retracció sobre el jo no ha fet més que girar-se sobre el propi jo, de manera que podem afirmar que "per molt que l'home faci ostentació del contrari, tampoc no es pot viure sobre el fons d'un antihumanisme".

Dit això, i per tal de centrar-nos en el moment present, també s'ha de reconèixer que, des de la cultura cristiana, històricament s'ha anat cisellant l'humanisme cristià.

#### EN L'ERROR DELS RADICALISMES

També aquí la radicalitat, la pretensió de convertir-se en l'arrel única d'interpretació de la realitat social, des de criteris cristians, porta a extrems que es desqualifiquen per si mateixos. En un dels extrems hi hauria la postura que estableix la pura negació de qualsevol forma de compromís polític des del pensament i la cultura cristiana. El resum simplista d'aquesta posició podria venir donat per la tan coneguda i tantes vegades repetida afirmació que "una cosa és la religió i una altra diferent -radicalment diferent- la política". Aquest podria ser, dic, el resum simplista d'una posició que és, en el fons, infinitament més complexa.

Més complexa perquè darrere aquesta afirmació poden amagar-se, confluïr i confondre's, per a un observador poc atent, posicions tan dispars com el verticalisme, l'escapisme espiritualista, l'anticonfessionalisme i la complaent instal·lació burgesa en la injustícia.

Una altra qüestió diferent, però a la qual també es refereix la separació de religió i política, és l'exigència -no sempre històricament respectada per l'Església o la jerarquia- de la aconfessionalitat del compromís polític. És cert que en un món plural aquesta diversitat d'opcions sociopolítiques que sorgeixen

de la cultura cristiana no poden tenir, en cap cas, un marxamo de confessionalitat que les convertiria en exclusives i que, d'alguna forma, fermaria l'Església en una concreció política. En aquest sentit, sí que és veritat i necessari que la religió i la política siguin clarament distintes i distingibles. No obstant, s'ha de dir que, en aquesta matèria, molts polítics i molts eclesiàstics sí que es "deixaren caure en la temptació" al llarg dels temps.

Però finalment, en aquesta negació del compromís des de la cultura cristiana s'hi troba, moltes vegades, la instal·lació de la bona gent, benpensant, que desitja que el món romangui tal com està perquè així està al seu gust. I per descomptat no admet de cap manera que es digui que l'intent de canviar-lo es realitza des de posicions cristianes. Per a aquesta gent, l'única posició possible és la que es troba en ells, en la qual ells se senten ortodoxament i sumisa situats amb exclusivitat total. No es creguin que amb aquest retrat, amb aquesta imatge, faig una paròdia exagerada. Moltes de les terribles situacions d'Hispanoamèrica tenen el seu origen en aquests criteris. I, fins i tot, la vella Europa d'origen cristià manté en el fons aquesta postura, a pesar dels seus proclamats drets humans, en les seves relacions amb l'anomenat Tercer Món.

Existeix, com veiem, una forma de cultura cristiana que intenta deixar a l'espera d'allò purament temporal, d'allò mundà, qualsevol classe d'activitat política, proclamant la seva absoluta separació del pensament cristià. Però existeix -gairebé amb les mateixes conseqüències o convivint amb l'abandonisme polític- una altra visió radicalment extrema que fa coincidir, a la pràctica, religió, creences i política.

La base d'aquest extremisme estaria en el concepte absolutista de la "veritat". El sil·logisme seria: es així que tenim una veritat revelada. Tot allò que no coincideixi amb ella és error i l'error perjudica els homes. Aleshores l'error ha de ser negat i destruït.

No obstant això, aquesta formulació exclusivista ha existit i existeix actualment. La condemna de Galileo, moltes de les postures de la Inquisició, la persecució dels albigesos o el procés als templers són mostres de la seva vigència en el passat. I l'integritisme cristià - així mateix com el fonamentalisme musulmà o el tradicionalisme radical jueu, en tant que manifestacions del fet que aquesta postura emergeix en gairebé totes les religions- és, avui en dia, font de conflictes molt greus, de dolor infinit en els éssers humans que ho sofreixen i, en definitiva, de negació absoluta d'allò que en la teologia cristiana es coneix com el "manament nou" de l'amor universal.

Mostres d'aquest integritisme, amb les seves virulentes conseqüències, es troben en els pensadors ultraconservadors francesos del grup *Cité Catholique* entre

els quals es proclamava -com recull en un recent estudi Prudencio García- "el deure de tot bon catòlic de lliutar contra els moderns fills de la revolució francesa, socialistes, comunistes, liberals i qualssevol moviments d'alliberació colonial", la qual lluita portava a dimensions que no eren gens metafòriques sinó evidents i reals.

I, de forma més propera a nosaltres, amb diferents matisacions i en altres dimensions, existeixen igualment mostres d'aquesta postura en el Nacionalcatolicisme que va sostenir i en què es va sostenir el règim franquista.

I un cop més he de referir-me a Hispanoamèrica com un lloc en el qual una visió extremista de la relació entre religió i política ha provocat les més atroces formes de repressió conegudes per tothom. La crueltat, la insània, la inclemència constitueixen un dels misteris significatius de l'ésser humà que no necessiten justificació en les idees. Però sembla, en canvi, que sí que és necessari trobar en les ideologies una coartada suficient perquè la consciència del torturador o botxí no acabi rebel·lant-se en tota la seva maldat, tornant-se contra si mateix en la insuportable factura del terror.

Quelcom així, per dur que pugui semblar, va passar amb el fenomen de les juntes militars argentines, o amb la dictadura xilena, o amb els grups paramilitars i els "esquadrons de la mort" en tants països hispanoamericans. Una confluència de les idees de l'integritisme catòlic i de la lluita antisubversiva desenvolupada a Indoxina i Argèlia per militars francesos, per una part, i les idees desenvolupades en determinats centres de formació militar nord-americans, entre els quals destaca Fort Gulick, situat a la zona del Canal de Panamà, són les fonts de l'anomenada "doctrina de la seguretat nacional" que apareix com a característica comuna pràcticament en tots els exèrcits hispanoamericans.

A grans trets, l'aspecte comunista ateu de la subversió interior apareix com el gran enemic, el gran perill de destrucció de la "civilització cristiana", com ho havien viscut i sofert els francesos a Indoxina i Argèlia, i com certificava l'exemple proper de Cuba. Davant aquest fenomen és necessària la lluita antisubversiva, la contrainsurgència, la guerra contrarevolucionària, en definitiva, la repressió de l'enemic interior. I com que aquest enemic és poderós -i per antonomàsia malvat-, és lícit tot el que porta a la seva destrucció. Tota la resta, la crueltat, el dolor que amb el temps va descobrint-se, troba en aquest punt la seva explicació. Els militars argentins, els xilens, els cervells de la lluita antisurgent no es veuen a si mateixos com a homicides. Es veuen, es creuen catòlics fervents, salvadors de la cultura catòlica.



Però, evidentment, entre aquests dos extrems, un que deixa i abandona el món a la seva sort i un altre que nega el dret a viure en aquest món a qui no pensi de forma ortodoxa, existeix en unes altres opcions polítiques, unes altres formes de compromís d'arrel cristiana que han estat enriquidores per a la humanitat.

#### FORMES DE COMPROMÍS DES DEL PENSAMENT CRISTIÀ: LA DEMOCRÀCIA CRISTIANA

Al llarg de tot el segle XIX, la doctrina liberal com un tot unitari -filosòfic, social, econòmic, intel·lectual- acaba per trobar un espai polític que suposaria obrir les portes a la concepció capitalista. Per una altra banda, el vell socialisme utòpic i romàntic de profundes arrels gregues, i fins i tot cristianes, es transforma en el socialisme científic després del manifest de Marx i Engels el 1848. Encara que el 1891 cap de les dues ideologies no havia arribat als extrems a què arribaren posteriorment, les seves postures, ja clarament manifestades, determinaren la reflexió que, des del pensament cristià, realitzà Lleó XIII en l'encíclica *Rerum Novarum*. Una cosa quedava clara: ni el liberalisme radical ni el socialisme comunista eren opcions idònies per a una visió cristiana de la societat i els seus membres. I, reconeguda l'autonomia de la qüestió política, i tenint en compte que l'encíclica no era, ni molt menys, un ideari polític, es convidava els cristians -pensadors, polítics, sindicalistes- que aportessin solucions als problemes socials que plantejava el món modern.

Malgrat que el terme és anterior, l'aparició de la *Rerum novarum* va suposar un gran impuls, sobretot entre els joves catòlics francesos, del concepte de *Democràcia cristiana*, el qual es caracteritzava per aportar una preocupació menys paternalista i molt més popular dels problemes socials que la Revolució industrial i la Revolució francesa havien posat de manifest.

Durant el primer terç del segle XX, la democràcia cristiana és més un moviment polític-social que una ideologia definida. És l'aportació de Jacques Maritain i sobretot d'Emmanuel Mounier a les primeries dels anys trenta, aquella que defineix i dona especificitat al missatge democratacristià; la introducció en la teoria política d'un terme, primer històricament teològic i més tard filosòfic, de profunda arrel cristiana, és el que dona origen a aquest contingut. Es tracta del terme *persona* i la seva conseqüència en clau política, del *personalisme comunitari*.

Com sabem, el nom de persona prové etimològicament de les paraules llatines *per-sonare* i aquestes a la vegada del mot grec *prosopon*, amb el qual es designava la màscara que es posaven els actors. Però la màscara, en les representacions de les tragèdies gregues, no tenia la missió d'amagar l'actor, que és com ho interpretarem avui, sinó, contràriament, la de determinar el personatge i distingir-lo dels altres: la missió de definir la seva personalitat, en terminologia actual.

Hem de recordar que el liberalisme fa una defensa total de l'individu, de l'individualisme enfront al perill de l'Estat, de feroç Leviatan. I per una altra banda, el socialisme científic considera gairebé exclusivament el *poble*, el col·lectiu com a subjecte de drets polítics. La introducció en política del concepte de persona, des d'una concepció democràtica i de valoració de l'home d'arrel cristiana, pretén descobrir que la concepció individualista és en la pràctica, i gairebé en la teoria, insolidària, per la qual cosa es deixa la major part dels individus en situació de total indefensió, mentre que en l'altre extrem, el concepte de poble solament pot entendre's sense massificació, sense pèrdua dels veritables valors humans, amb plena garantia dels drets humans individuals, "com a conjunt orgànic, com a comunitat de persones humanes".

Aquesta és, en síntesi, la idea de *Revolució personalista y comunitaria*, títol de l'obra de Mounier, escrita el 1935, que ha vingut a ésser una espècie de manifest democratacristià. A partir d'ell, homes com De Gasperi i Adenauer van poder fer sorgir i donar vigor als grans partits democratacristians.

Però les idees i les ideologies van poc a poc impregnant-se mútuament de les idees d'allò més pròxim. Així mateix passa amb la Democràcia cristiana. En unes coordenades irrenunciables -dins el personalisme comunitari- ha estat històricament possible adoptar posicions tan allunyades entre si com les que significaren la dels socialcristians bavaresos de Franz J. Strauss, clarament conservadores, o la *apertura a sinistra* d'Aldo Moro disposada al diàleg amb els comunistes. Però en sentit invers, també l'ideari democratacristià ha anat matisant moltes de les posicions liberals, que avui dia són molt lluny d'aquell *laissez faire* del liberalisme manchesterià, o ha anat influïnt en el socialisme democràtic fins a fer-lo coincidir en determinats aspectes amb els pressupòsits personalistes. També d'aquesta forma la Democràcia cristiana ha contribuït a moderar i centrar els radicalismes.

Una última paraula vull dedicar a la Democràcia cristiana a Hispanoamèrica on va haver d'acomplir un paper que no dubto en anomenar de revolucionari. Quan l'ideari democratacristià arriba a Hispanoamèrica, a la major part dels

països existien governs i règims clarament conservadors, quan no totalitaris. La dimensió democràtica i la dimensió de compromís socialcristià del seu ideari fa que molts dels partits democratacristians americans hagin de néixer i formar-se en la clandestinitat, i en tots els casos, que representin una dimensió renovadora i de canvi tan gran amb relació a la política vigent que es vegin a si mateixos, però sobretot que siguin vistos per l'ordre establert, com a portadors de la revolució. Així foren vistos i així foren combatuts. He conegut diversos democratacristians americans que van arribar a tenir responsabilitats en el govern, que varen ser perseguits, empresonats i fins i tot torturats i mutilats en els inicis del seu compromís. Vull aquí dedicar un afectuós record a José Napoleón Duarte, a Eduardo Frei i Rafael Caldera, veritables líders de la lluita per la democràcia a l'Amèrica llatina.

#### LA TEOLOGIA DE L'ALLIBERACIÓ

Al llarg de tota aquesta xerrada, hauran observat que han estat molt freqüents les referències a Hispanoamèrica. No podia ser altrament, primer perquè no pretenc utilitzar cap altra autoritat que la que em dona la meua experiència i el meu testimoni i Hispanoamèrica és, sens dubte, la segona meitat de la meua ment i el meu cor. Però després, perquè no existeix una altra zona en el món en què els conflictes sorgits de les diferents lectures del compromís polític d'arrel cultural cristiana hagin estat més evidents. Perquè resulti més clar: el general Pinochet i Camilo Torres creuen que beuen en la mateixa font però amb aigües evidentment diferents.

No puc, doncs, desenvolupar aquesta intervenció sense fer referència a una complexa dimensió del pensament cristià, que té importància capital en la vida dels pobles americans amb dimensions filosòfiques, socials, polítiques i, per descomptat, teològiques. Em refereixo, és clar, a la Teologia de l'alliberació.

L'any 1972 apareix l'obra *Teología de la liberación* del capellà i teòleg peruà Gustavo Gutiérrez.

El Concili Vaticà II, i més concretament la constitució pastoral *Gaudium et spes* amb la seva aposta definitiva per al món " per als goigs i les esperances, les tristeses i les angoixes dels homes del nostre temps, sobretot dels pobres i d'aquells qui sofreixen ..."; la Conferència episcopal de Medellín i les seves anàlisis socials i teològiques de la realitat americana; l'esperit i l'obra de Dom Helder Cámara, a qui l'*estatus* anomenava l'*arquebisbe roig*,

el de l'espanyol monsenyor Casaldàliga al Mato Grosso i el de tants altres homes i esdeveniments, entre els quals no es pot excloure l'impacte produït per la mort del capellà guerriller espanyol Camilo Torres a Colòmbia, són molts dels elements que han anat donant forma a aquesta nova expressió del compromís cristià social i polític.

La Teologia de l'alliberació és, en primer lloc, una nova expressió del pensament teològic. En aquesta dimensió puc dir ben poca cosa. Solament indicar que mai, al llarg de la història, la teologia no fou totalment neutra o aliena a les realitats humanes; la seva evolució, el seu aprofundiment ha seguit les pautes de les inquietuds dels homes de tots els temps. Una altra cosa és el que hagi realitzat amb més o menys fortuna. I recordar com ho fa el teòleg holandès Schillebeeckx, citat pel mateix Gustavo Gutiérrez, "és evident que el pensament també és necessari per a l'acció, però l'Església s'ha preocupat essencialment, durant segles, de formular veritats, i, mentre tant, no feia res per a aconseguir un món millor. En altres paraules, es limità a l'ortodòxia i va acabar deixant l'ortopraxis a mans dels qui estaven fora de l'Església i dels creients". No tinc cap inconvenient en acceptar una certa exageració en la formulació, històricament valorada, però si recordem que el *Syllabus* condemnà posicions que haurien de ser considerades normals després del Concili Vaticà II, no sembla que l'exageració sigui tan gran referida al segle XIX i a la primera meitat del XX.

Però la Teologia de l'alliberació té un segon component, un genitiu que la determina, l'*alliberació*, sobre el qual és necessari detenir-se a reflexionar. Les teories socials i econòmiques *desenvolupadores* sorgeixen sempre dels experts del primer món. Segons aquests -i perdoneu-me la indubtable simplificació que faig-, les diferents circumstàncies històriques, econòmiques y sociològiques haurien portat a determinats països a una situació que anomenem de *desenvolupament*. Hi hauria uns altres països en *via de desenvolupament*, és a dir, més o menys propers a arribar a aconseguir el nivell dels primers països i, per últim, hi havia els països *subdesenvolupats*. La teoria diu que, perquè tots els països arribin a aquest nivell, és necessari que es produeixi el pas de les diferents etapes per les quals transitaren històricament els primers. Acomplert aquest cicle, tots els països acabarien per aconseguir el primer món. L'únic que es pot fer és accelerar els processos per mitjà dels ajuts econòmics, estructurals, culturals, que els països desenvolupats prestarien als països no desenvolupats.

Amb aquesta teoria, tan lògicament fonamentada, a pesar que en alguns aspectes la posada en pràctica de programes de *cooperació* ha donat resultats espectaculars i malgrat que estic fermament convençut que s'ha d'intensificar

i aprofundir encara molt més en aquests programes, és necessari admetre que el resultat no és l'esperat.

En la major part dels països d'Amèrica llatina, per no dir en tots, els criteris desenvolupadors han fracassat. Moltes són les causes que intervenen en aquest resultat. La primera és que allò que podem anomenar la velocitat del procés és progressiva. Això significa que en els països desenvolupats es viatja en trens d'alta velocitat segons l'evolució de les seves economies i de les seves societats, mentre que els subdesenvolupats ho fan en lents trens de mercaderies -en molts casos en atrotinades carretes-, amb la qual cosa la distància que els separa és cada dia més gran.

L'acció de les grans multinacionals i de l'economia del desenvolupament en general motiva, bé per interès bé per defectes del sistema, que, en el millor dels casos, solament surti beneficiada una petita part de la població dels països subdesenvolupats; precisament aquella part que, per les característiques internes i per la seva estructura econòmica, basada tradicionalment en el latifundisme, és la menys necessitada i la que més pot aprofitar els beneficis de la situació. La conseqüència és l'*engrossiment*, el creixement d'una oligarquia interna que es posa al servei dels interessos estrangers en benefici propi.

I tot -economia, política, cultura- contribueix al fet que les coses romanguin d'aquesta manera. Puc dir, per la meua pròpia experiència, que una de les més grans dificultats que es troba en els projectes de *cooperació i desenvolupament* és que els fons que s'hi envien no acabin a favor d'aquesta oligarquia en lloc de servir als veritables necessitats.

I és aquí on sorgeix el concepte d'alliberació com un intent de superar les deficiències del criteri desenvolupador i buscar, a partir del compromís amb la realitat, els camins per abolir l'actual situació d'injustícia i intentar construir una nova societat d'homes iguals i fraterns. Alliberar-los d'una esclavitud les cadenes i els barrots de la qual no són de ferro -o per millor dir-ho, no són exclusivament de ferro- sinó obra d'unes situacions injustes i d'egoismes humans. Fer més radical i més ple el compromís de la solidaritat, essència del missatge i del pensament cristià. I, en allò que té de teologia, revitalitzar l'acció de la comunitat cristiana en el seu compromís amb el món per a col·laborar en aquest intent.

Un gran teòleg català, però tan universal que transcendeix els límits de la Teologia catòlica per a poder ésser considerat un teòleg ecumènic -em refereixo, evidentment, a Ramon Pániker-, té una importantíssima pàgina

sobre la Teologia de l'alliberació: "crec que és un dels fenòmens culturals i religiosos més importants del nostre temps. És una manifestació de l'esperit en l'Església i en el món, i el resultat d'un extraordinari procés d'emancipació que vol alliberar l'home de l'alienació causada per l'explotació del poble per part dels poderosos, tant a nivell econòmic i social com cultural i religiós".

És cert que, com tot intent humà, la Teologia de l'alliberació té aspectes que es poden discutir i fins i tot criticar -el mateix Pániker a continuació d'aquesta pàgina que els he llegit fa alguna d'aquestes reflexions-, i també s'ha de dir que caldria veure el resultat últim d'aquest intent de transformació de la realitat dels pobles d'Amèrica. Els processos seguirien més o menys les pautes següents:

Compromís personal de l'Església o dels cristians amb la realitat d'injustícia; anàlisi pedagògic i ajuda a la gent, als pobles mateixos, perquè descobreixin la seva situació de dependència i conseqüentment abandonar la tancada via de desenvolupament per iniciar-se en la de l'alliberació; recerca d'un ordre social radicalment diferent a l'actual que intenti realitzar més adequadament la justícia i la solidaritat; participació activa dels oprimits en tot el procés tal i com s'aprovà a Medellín: "encoratjar i afavorir tots els esforços del poble per crear i desenvolupar les seves pròpies organitzacions de base, per la reivindicació i consolidació dels seus drets, i per la recerca d'una vertadera justícia", i no cansar-se mai de caminar. Tots els canvis, totes les revolucions, tots els avenços importants protagonistes de la Teologia de l'alliberació com el pare Ignasi Ellacurría, que ens condueix a les fonts bíbliques en les quals un Déu alliberador envia el seu fill per salvar-nos, per alliberar-nos de tot pecat, de tota injustícia, de tota opressió, per fundar amb ell una comunitat de la fraternitat. Jo personalment crec en aquesta Teologia de l'alliberació.

Però també crec que no quedaria dit tot sense una referència, tal i com he indicat anteriorment, al problema de la violència que sol ésser, des de la distància, una de les crítiques més ferotges que es fan a la Teologia de l'alliberació. No l'evitaré. Molts de vostès hauran conegut, per persones més o menys compromeses amb l'Amèrica Central o per persones que des de compromisos religiosos -missioners, membres de comunitats religioses- aquesta realitat, o hauran escoltat alguna cosa com: "aquesta realitat hem de conèixer-la abans de jutjar-la amb els nostres criteris". I jo ho he sentit algunes vegades a cristians que abans d'anar a Amèrica se situaven en posicions clarament tradicionalistes.

Què vol dir això? Vol dir que la realitat, la situació de misèria, l'explotació de l'home per l'home que es viu a Amèrica llatina pot ser descrita com una

situació d'una tal injustícia que és de fet una forma de *violència institucionalitzada* en un doble sentit: en el d'aquell que afirmava Ghandi que "la pobresa és la forma més terrible de violència" i en un altre el que fa referència als pobres, que els obliga a mantenir-se en una situació d'"ordre establert per la força", amb mètodes realment violents dels quals difereix o protesta. Una violència tal que produeix el sofriment i la mort de milers d'innocents. Una situació que impulsa, els mateixos bisbes reunits a Medellín, a afirmar que: "no es pot abusar de la paciència d'un poble que soporta durant anys una condició que difícilment acceptarien aquells que tenen una més gran consciència dels drets humans".

Enfront a aquesta violència ha sorgit en molts llocs -com a últim lloc a Chiapas- la violència guerrillera que pretén canviar la situació. És cert que no pot canviar-se aquesta violència per molt justa que ens sembli. I quan sembla que ho és, se sol produir un canvi dels poderosos però no de la situació del poble.

Però tampoc no pot condemnar-se unilateralment perquè sigui l'única violència que apareix en els nostres mitjans de comunicació ni dir que és produïda per la Teologia de l'alliberació. Això no és honrat.

Deia Helder Cámara: "jo respecto tots els que, conscientment, s'han vist obligats a optar per la violència, no la violència massa fàcil de guerrillers de saló, sinó d'aquells que han donat mostra de sinceritat amb el sacrifici de les seves vides. Crec que és mereixedor de respecte el record de Camilo Torres i de Che Guevara ... jo acuso els vertaders operadors de la violència, que són tots aquells que, per egoisme, ofenen la justícia i posen obstacles a la pau ...".

Les circumstàncies de la meua vida política em portaren, com saben vostès, a El Salvador, al centre de l'huracà de la lluita dels pobles americans per a la seva l'alliberació, a un dels centres de la més cruel violència. Allí, com he indicat, vaig poder conèixer els jesuïtes espanyols de la UCA, els mateixos que va abatre la violència institucionalitzada, font de totes les violències d'Amèrica. En les llargues nits tropicals vaig tenir l'oportunitat de compartir les seves esperances, de participar en els seus temors i il·lusions. Quan me'n vaig acomiadar no suposava que fos per sempre. Però va ser així.

En més d'una ocasió he anomenat els jesuïtes d'El Salvador, màrtirs de la pau. Tota la seva violència fou la lluita, alguns cops desesperada i desesperançada, pels drets humans. Això els portà a la mort. Durant els primers temps del Cristianisme, confessar el nom de Jesús portava a la mort, al martiri. Vint segles després, una societat que s'anomena cristiana, però que és evidentment

precrisiana, porta a la mort, al martiri als confessors del *manament nou*, del manament de Jesús. En aquests s'ha acomplert plenament les paraules amb les quals Helder Cámara tancava la seva conferència de París: " en allò que em concerneix, prefereixo mil vegades més que em matin que haver de matar jo ...". Aquesta, la violència dels pacífics, la violència de la pau, és la veritable violència de la Teologia de l'alliberació.

Després d'aquest viatge pel panorama de la construcció de l'Humanisme que neix de la cultura cristiana, encara que més bé hauríem de dir de la fe cristiana, no puc fer més que apuntar una nova proposta.

La postmodernitat creu que la cultura de l'abundància ja és l'abundància de la cultura, no obstant, si per cultura entenc el que demana l'etimologia de la paraula, llavors l'abundància de l'Occident capitalista solament produeix un cultiu de superfície i un menor cultiu en profunditat d'allò que constitueix l'activitat de l'esperit.

Nosaltres propugnem una cultura que ajudi l'home a sortir de la misèria i això no és possible sense la construcció d'un humanisme que camini cap a dalt. Contra el corrent que fa de l'home un subjecte de consum, d'especulació i de manipulació política. Llavors serà possible d'imaginar un humanisme que converteixi l'home en rei i senyor d'allò que ara el fa presoner.

Tal i com diu l'encíclica *Redemptor hominis*: "hem d'establir, acceptar i aprofundir el sentit de la responsabilitat moral, que ha d'assumir l'ésser humà". I en raó d'aquest ésser humà es fa necessària la nostra professió de fe. És el desig d'un personalisme que substitueixi la primacia del fet estatal per la primacia del fet personal.

En resum, i per acabar, no existeix una tercera via: o s'és personalista o no se n'és, i això tot sabent que l'alternativa és el no-res absolut, ja que l'alternativa seria un antipersonalisme que no concorda amb l'ésser humà.





INSTITUT  
D'ESTUDIS  
ILERDENCS

Fundació Pública de la Diputació de Lleida