



Esbozo sobre la caridad en tiempos de capitalismo global

La caridad, lejos de encerrar al cristiano en su mundo privado, le lanza irremediabilmente hacia el mundo público. Hace que defienda valores tales como el de la dignidad e igualdad de todos los hombres y el destino universal de los bienes de la tierra. A la vez le impele a analizar las causas de la pobreza y de la marginación social. Es así como, además de modificar su mundo interior, hace que se sienta llamado a actuar en la realidad pública. En los tiempos actuales de capitalismo global, una de las actuaciones más urgentes consiste en elaborar propuestas realistas encaminadas a someter el universo económico al universo político.

José Ignacio Calleja*

* Profesor de Moral Social Cristiana en la Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz.

Introducción. Una consideración determinante en el tema

EL universo de perspectivas, dinamis-
mos y significados que la caridad proporciona a la teología y a la vida cris-
tiana es inabarcable. Me propongo, por ello, abordar la cuestión en la pers-
pectiva precisa de la teología práctica o, con mayor precisión, la caridad en
cuanto referencia que determina *la condición práctica* de toda la teología cris-
tiana. Esta condición, como concepto que apela a la sustancia de una reali-
dad, y no sólo a sus consecuencias complementarias o efectos, es el comien-
zo, según creo, de una configuración peculiar y única de la fe pensada y vivi-
da (1). Podría decirse que la condición intrínseca de la fe pensada y vivida se
corresponde con su fluir como práctica de caridad para con Dios y los her-
manos; ella es, *siempre e incondicionalmente*, praxis del seguimiento del Señor
en los escenarios sociales y desde las actitudes normativas de la praxis mesiá-
nica de Jesús.

Desde el principio, me parece decisivo apelar a este doble quicio de la
cuestión. *La condición práctica* de la fe, por la caridad, nos impele a reconocer
la caridad como referente *transversal* a la multiplicidad de planos que con-
forman la realidad de la experiencia humana. *La complejidad*, en este caso de
la fe vivida y pensada, no opera bajo la ley de lo múltiple y, en el mejor de
los casos, complementario; por el contrario, esta *complejidad* obedece en su
estructura interna a la ley de lo múltiple y diverso, cierto, pero unificado por
la *impregnación transversal* de lo ético, lo estético y lo religioso. Ésta es la mane-
ra de existir de lo humano y no hay otra.

En este sentido, la teología, en todas las especialidades del sistema teó-
rico, y en todas las acciones de la pastoral de la Iglesia, tiene la condición
práctica, y la impregnación caritativa, como *empeño transversal* que las unifi-
ca y discierne. Es verdad que el vector «práctica caritativa» cobra espesor o
densidad peculiar en las distintas especialidades teológicas. No queremos
convertir toda la teología en teología práctica, pero ninguna especialidad
teológica y pastoral escapa al eje transversal de su significación misericor-
diosa: ¿En qué medida logra que la experiencia de la misericordia entraña-
ble de Dios fluya hasta los hombres y mujeres de nuestro tiempo?

Ya está adelantado, en la pregunta anterior, el otro quicio al que mi

(1) Cfr., Sols Lucia, J.: *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*.
Madrid, Trotta, 1999.

reflexión introductoria propone que atendamos. *La condición* práctica de la fe por la caridad apela, en primer lugar, a *la identidad misericordiosa de Dios*, según se nos revela en Jesús, su Cristo. El Padre, por el Hijo, en el Espíritu, se nos ofrece como misericordia entrañable con la suerte inhumana de las víctimas y los pecadores.

La transversalidad ética, estética y religiosa de la caridad, y su práctica, adquiere significados únicos en la *identidad cristológica*, y al cabo *trinitaria* (2) y *eclesial* de nuestra fe (3). Y no sólo peculiares y únicos, sino normativos, en el sentido de algo que da significación y legitimación hermenéutica, y no sólo validez moral y jurídica. Me estoy refiriendo a cómo la práctica de la caridad remite a actitudes y convicciones compasivas que tienen que ver con la mística más que con los razonamientos abstractos. En el comienzo de la diaconía caritativa del cristianismo hay una espiritualidad cuya sustancia es la experiencia paternal del Dios de Jesucristo en las pobreza de los pobres. Ayer, hoy y siempre, éste es el pozo de donde brota la caridad cristiana (4). La militancia y el voluntariado cristiano, la teología y la acción pastoral, tienen aquí su más profunda experiencia de sentido. Cuando se trata de perseverar y agradecer, de resistir y confiar, de dar(se) y recibir, el creyente se sostiene en la experiencia de los pobres. Hacerse cargo de su situación y compartir su carga es el momento primero en la vida religiosa y moral del cristiano, la que da acceso al momento segundo, «la experiencia del amor gratuito de Dios en la historia de su Hijo» (Lc 6, 26; Mt 5, 20), el Padre desvelado como gratuidad, misericordia y perdón en y para los hombres más pequeños y pecadores («Vuestro Padre»). Esta vivencia de la identidad divina hace del Padre en Jesucristo, por el Espíritu, y de los hermanos más pequeños, el quicio de la existencia personal de los cristianos, «porque Dios es así» y su manifestación más íntima, la misericordia con los pequeños y necesitados (5). En esta experiencia el cristiano reconoce la semilla de sus

(2) Cfr., Forte, B.: *Trinidad como historia*, Salamanca, Sígueme, 1988. En nuestro tema, Fuchs, E.: «Pour une réinterprétation éthique du dogme trinitaire», en *Etudes Théologiques et Religieuses* 61 (1986), 533-540. Goffi, T.: «La fondazione trinitaria della vita morale e spirituale», en *Credero Oggi* 6 (1986), 82-93. (Extractos en castellano, en *Selecciones de Teología* 27 (1988), 213-222.

(3) Cfr., Schillebeeckx, E.: *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1994, 285 ss.

(4) Cfr., Gutiérrez, G.: *Beber en su propio pozo*, Salamanca, Sígueme, 1984. ID., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sígueme, 1986.

(5) Cfr., Sobrino, J.: *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999. Id., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los*

actitudes espirituales y morales (6). Su confianza y exigencia se enraízan en la misericordia del Dios de Jesucristo y en el don gratuito de su Espíritu (7).

Referencias éticas de la caridad cristiana en su expresión social y política

COMO es obvio, la caridad es una práctica que responde a la solicitud de los necesitados con formas y contenidos incontables. No podemos pretender, por tanto, que la teoría se convierta en instancia que asigne patentes y denominaciones de origen a los compromisos de los cristianos. Pero sí es necesario reconocer algunas referencias éticas que nos ayuden a discernir la calidada moral de nuestra diaconía, sobre todo, en su vertiente pública. En este sentido, tres referencias destacan en el imaginario ético de la diaconía social de los cristianos:

– La referencia que cristaliza como *dignidad incondicional e igual de todos los seres humanos*, dando a la caridad social su fundamento ético y su alcance universal.

– La referencia que cristaliza como *destino universal de los bienes creados*, dando a la caridad social la traducción material y cultural que corresponde a la común familia humana.

– La referencia que cristaliza como *justicia estructural*, dando a la caridad social la condición precisa de una realidad políticamente mediada en los escenarios estructurales de la vida humana.

1. La referencia de la *dignidad incondicional e igual de todos los seres humanos* remite al tema de las *convicciones éticas* que nos permiten perseverar en unas complicaciones políticas y esquivar otras. En relación a nuestro tema, el dilema es claro. Podemos comprender la caridad como altruismo calculado o como defensa de la justicia radical y debida, como ética en clave de solidaridad selectiva o como ética en clave de obligación universal, como el objeto

pueblos crucificados, Santander, Sal Terrae, 1992. Una síntesis y bibliografía fundamental en Busto, J. R.: «Jesucristo», en Floristan, C.-Taymayo, J. J. (Eds.): *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 642-655.

(6) Cfr., Schillebeeckx, E.: «La dimensión místico teológica de la actuación ética de los cristianos», en *Jesús en nuestra cultura*, Salamanca, Sígueme, 1987, 73-105. Id.: *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1994, 115-158.

(7) Cfr., Pellicer, S.: «Espiritualidad del documento “La Iglesia y los pobres”», en *Corintios XIII*, 72 (1994), 311-327.

de la libre determinación del sujeto que ayuda o como deber moral para con las víctimas y la universalidad de sus derechos fundamentales (8).

Obviamente, mi pretensión es que repensemos las virtualidades, teóricas y prácticas, de una caridad corresponsable ante los sujetos más frágiles. La diaconía social, así concebida, incorporará los *ingredientes* de una ética del respeto debido a la dignidad igual de todos los seres humanos y, en primer lugar, a la dignidad más amenazada, es decir, la dignidad y la justicia para todas las víctimas. ¿De qué ingredientes éticos hablamos en la caridad? De la compasión, en el modo de *ver y acoger* el mundo de los débiles; del reconocimiento de los débiles como *sujetos* de derechos iguales y *capaces de rehabilitación* integral; del universalismo de la *justicia política* en un *mundo único*, con todas las consecuencias prácticas sobre nuestro modo de vida y su disfrute. Hablamos de emancipación solidaria y de universalidad concreta.

* Ante nosotros, se abre un *panorama ético-teórico* de significados incontables, en particular, para la teología práctica. Comprendemos, de inmediato, que las opciones éticas confieren a «los pobres» un significado epistemológico y práctico propios (9).

En cuanto al significado gnoseológico, la acción solidaria es, en primer lugar, un espíritu y opción que impregnan nuestro conocimiento de la realidad como conocimiento social *situado*. Por tanto, no descartamos salidas sociales y económicas, por respeto al orden establecido. Y, además, damos prioridad al punto de vista de los empobrecidos, marginados, amenazados y excluidos a la hora de conocer *universalmente* lo que hay. La acción solidaria es esencialmente una perspectiva, un modo de mirar la realidad o de quedar afectados por ella (J. García Roca) (10), una opción moralizadora de aquello que vemos y elegimos (11), el empeño porque emerja la versión de los de abajo, la *sub-versión* cultural en la interpretación del mundo y la *sub-versión* práctica en la acción política.

* Se abre también ante nosotros un *panorama ético-práctico* de magnitud y significados incontables. El primero de todos ellos, aplicado a la diaconía social de los cristianos, inquiera en si *estamos* como personas, comunidades e instituciones, *con (y entre)* los pobres y pobreza, decidiéndose ahí el talante y el alcance humano y cristiano de todo.

(8) Cfr., García Roca, J.: «Itinerarios culturales de la solidaridad», en *Corintios XIII*, 76 (1995), 121-154. Senent de Frutos, J. A.: *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao, DDB, 1999.

(9) Cfr., Calleja, J. I.: *Un cristianismo con memoria social*, Madrid, Paulinas, 1994, 241-252.

(10) *Solidaridad y voluntariado*, o.c. 85.

(11) Cfr., Calleja, J. I.: «La solidaridad en la Enseñanza Social de la Iglesia», en *Lumen* 43 (1994), 30-31.

La diaconía social conforma su eticidad en torno a dos postulados. Una *voluntad política de cambio*, de emancipación solidaria y alternativa al sistema, y no sólo de reajuste o control de sus excesos. La voluntad política emancipatoria es el compañero ideológico imprescindible del voluntariado social (12). Una *solidaridad efectiva* con las víctimas, *compartiendo su camino*, para cualificar el diagnóstico, reconocer a los protagonistas y rehabilitarnos como personas civilizadas. Si sólo la simetría de derechos humanos puede habilitarnos para el voluntariado social, a su vez, sólo los espacios de pobreza y marginación nos impelen hasta el «hacerse cargo, cargar y encargarse» de la emancipación universal y concreta.

2. *La referencia al destino universal de los bienes creados, para la única familia humana*, nos abre a perspectivas que inquietan por su *significado material*, es decir, el modo material de vida que defendemos, haciendo posible o no ese *derecho al uso común de los bienes creados*; y sobre su *significado práctico o político*, es decir, *las estructuras políticas que posibilitan* el llevarlo o no a la práctica. En su horizonte más amplio, nos vemos referidos a una interdependencia mundial, entendida desde el Sur de todos los Nortes, pues si el Sur no penetra en nosotros y en lo nuestro, no puede haber subversión de prismas en la solidaridad, sino complicidad con el sistema (13).

Cuando el Sur de todos los Nortes penetra en nosotros, percibimos que la diaconía social, *materialmente hablando*, conlleva realizaciones muy costosas para nuestros pueblos, *si quieren atender el eje del destino universal de los bienes creados*. Costes que afectan al modelo de desarrollo y su sostenibilidad planetaria, «*para todos*»; al modo de vida material, es decir, las necesidades y los consumos a la luz de ese «*de todos*»; al país, a los sectores sociales y a las familias concretas, cuyos sacrificios habrá que exigir y, a su vez, compensar entre *todos*. La diaconía social, más allá de los grandes análisis macroeconómicos, no es moralmente opcional; tampoco es, políticamente, inocente, ni económicamente gratis (14).

Esta dimensión material del tema, por tanto, nos transporta hasta la

(12) Cfr., Zubero, I.: *Movimientos sociales y alternativas de sociedad*, Madrid, HOAC, 1996.

(13) Cfr., Díaz Salazar, R.: *La cultura de la solidaridad internacional en España*, Barcelona, Cristianismo y Justicia, 1995. En el tema, Martínez, A. (Coor.): *Visión global de la cooperación al desarrollo*, Madrid, CIP/ICARIA, 1996. También, mi trabajo de síntesis en el tema, *Un cristianismo con memoria social*, Madrid, Paulinas, 1994, 13-108.

(14) Cfr., Calleja, J. I.: «Desarrollo y solidaridad: Aportaciones de la Enseñanza Social de la Iglesia», en *Corintios XIII* 75 (1995), 19-80. Díaz Salazar, R.: *Redes de solidaridad internacional. Para derribar el muro Norte-Sur*, Madrid, HOAC, 1996.

«dimensión práctica o política» de la caridad. La diaconía social de la Iglesia, y la solidaridad en general, tiene su condición de posibilidad en la voluntad política de los cristianos (de los ciudadanos) para conocer o ignorar, apoyar o rehuir la posibilidad de otra sociedad, organizada desde intereses alternativos, más justos, pacíficos y ecológicos. Se impone, por tanto, el *protagonismo de una sociedad civil* que, en el Norte y en el Sur, acepte y fuerce un *cambio cultural*, sustentado en la responsabilidad solidaria y en la lógica del ser sobre el tener (15).

3. *La referencia a la justicia, en su condición estructural o política*, nos abre a una hermenéutica política de la fe y de la caridad (16). Por la misma, se trata de acceder a la naturaleza última de los mecanismos donde se originan la mayoría de las pobrezas y marginaciones.

Frente a todo simplismo, reconoceremos el carácter *pluridimensional y multicausal* del desarrollo en el que, personas, grupos, pueblos y territorios, quedan excluidos de los procesos de cohesión socio-económica. Pero al indagar en la estructura definitiva de su vulnerabilidad, marginación y exclusión, es evidente que nos topamos con el modelo social capitalista, y el potencial marginador de sus entrañas estructurales, como el haz y el envés del mismo problema (17). Ésta es «la cuestión social» cuyo tratamiento nos reclama en la diaconía social de los cristianos.

No todo el mundo comparte esta afirmación. De hecho, las teorizaciones sobre la desigualdad social discurren por dos sendas bien distintas:

A) *Uno es el itinerario político de aquellos* que conciben el conflicto social, en el Norte y en el Sur, como conflicto entre modernización y atraso. Esta intelección peculiar confiere a las pobrezas la categoría de efecto no querido del desarrollo económico capitalista. En cuanto a su resolución más justa, compete a los gobiernos favorecer el *crecimiento* económico general y afrontar, a través de una política social progresiva, todas o algunas de las manifestaciones más severas de pobreza y exclusión. Los conceptos que definen un buen futuro para todos son «progresar, crecer o modernizarse».

B) *Otro es el itinerario político de aquellos* que conciben el conflicto social, en el Norte y en el Sur, como conflicto estructural en el sistema de producción y distribución de bienes (*sobre todo, el trabajo remunerado o empleo*), y, por

(15) De Sebastián, L.: *Mundo rico, mundo pobre*, Santander, Sal Terrae, 1992, 58.

(16) Cfr., Jaramillo, P.: «Cáritas en la Pastoral Social», en *Corintios XIII* 45 (1988), 75-97.

(17) Cfr., *La Iglesia y los pobres*, pp. 12 y 56. Renes, V.: «Ante el reto de la coherencia», en *Corintios XIII* 45 (1988), 31-60.

lo tanto, conflicto de «grupos sociales» en cada país y conflicto de «pueblos» en la distribución internacional de los mercados. Su efecto más negativo, la dualización social y, su naturaleza íntima, una *civilización*, cuyo tipo de desarrollo y modo de vida priman el deseo sobre la necesidad, el tener sobre el ser (18).

Esta comprensión política del sistema social ve las pobrezaas como un efecto inevitable de la lógica del modo de producción capitalista, ayer, hoy y siempre. Su más justa resolución, no sólo obedecerá a la práctica de políticas sociales redistributivas, sino a una reordenación estructural del modelo social en toda su compleja red de relaciones. Y, en primer lugar, el control democrático del *estado* y del *mercado*, estructuras de manipulación social casi irreuperables en su realización capitalista. Por su parte, la integración política y cultural de los pobres, en el sistema que antes los margina, es el efecto de los instrumentos institucionales e ideológicos dispuestos por la sociedad a tal fin.

C) *El doble itinerario* de análisis y explicación de las pobrezaas, obviamente, genera caminos dispares para la intervención social y, por tanto, para la acción caritativo-social de la Iglesia. En principio, y sin olvidar lo debido al espesor de lo real, puede seguirse la vía de la integración de «los pobres» y de «los voluntarios» en los intersticios del sistema, o la vía de la repolitización de las pobrezaas, de los pobres y de los voluntarios, intentado «romper con la dinámica tutelar de las instituciones especializadas en la gestión de lo social» (19). He aquí una primera opción.

En el primer caso, los voluntarios y los pobres arrinconan las consideraciones estructurales y priman las responsabilidades atribuidas a los individuos y a los contextos poco favorables (familia, amigos, barrios, etc.) (20). *En el segundo caso*, la diaconía social cristiana cuida no desactivarse como fuerza política de denuncia y transformación social (21), porque cuestionar la racio-

(18) Cfr., Varios: *Economía del despilfarro*, Madrid, Alianza, 1989. Krugman, P.: *Vendiendo prosperidad*, Barcelona, Ariel, 1994. De Sebastián, L.: *El rey desnudo*, Madrid, Trotta, 1999.

(19) Cfr., Colectivo IOE: «¿Gestionar o repolitizar la pobreza?», en *Éxodo* 26 (1994), 25.

(20) Cfr., Colectivo IOE: o.c. 27-28. ID.: «Ideologías de la intervención social en la España de los 90», en *Documentación social* 81 (1990). García Roca, J.: «El tercer sector», en *Documentación social* 103 (1996), 11-35. (Bibliografía, 291-298). Varios: «Voluntariado», en *Documentación social* 104 (1996). (Bibliografía, 309-315).

(21) García Roca, J.: *Solidaridad y voluntariado*, Santander, Sal Terrae, 1995, 155 y 264. Mardones, J. M.² (Ed.): *Para comprender los movimientos sociales*, Estella, Verbo Divino, 1996. Zubero, I.: *Movimientos sociales y alternativas de sociedad*, Madrid, HOAC, 1996.

alidad mercantil del sistema se adivina el comienzo efectivo de toda estrategia *liberadora*. La cuestión es «propiciar una cultura de la solidaridad, sin encubrir el conflicto» (22). Luego, participar en la regeneración cultural del voluntariado cristiano y, por medio de éste, advenir a una forma alternativa de sentir, pensar y actuar, se advierte como una tarea prioritaria. Una tarea cultural y moral que no aspira a suplir, sino a involucrar a las personas, asumiendo responsabilidades y aprendiendo de sus posibilidades; que no lucha *sólo* por compensar desigualdades e injusticias, sino por la promoción de oportunidades de vida para todos (23).

Nuestra implicación personal en una diaconía por la emancipación solidaria

* **LA** vida cotidiana del cristiano, *por una parte*, conlleva un ejercicio efectivo de la caridad que, por acción u omisión, desvela nuestra *identidad personal como individuos*. Somos lo que hacemos, mucho más que lo que decimos. Por tanto, podemos valorar la coherencia interna que identifica nuestra implicación caritativa, atendiendo a perspectivas que van desde *los ideales sociales* que nos movilizan en la vida, hasta *los grupos humanos e intereses* que elegimos al mirar la realidad del mundo; desde *el modo material de vida* que disfrutamos, hasta *la voluntad política* de cambiar el mundo que tenemos; desde *la conmoción de entrañas* por la suerte de los pobres, como «suerte» propia, hasta *la solidaridad efectiva* con las víctimas *en sus espacios peculiares*.

* Pero, *además*, la vida cotidiana del cristiano conlleva un ejercicio efectivo de la caridad que, por acción u omisión, desvela *nuestra identidad pública y política*.

Para que la diaconía social de los cristianos entre en el ecumenismo del voluntariado social alternativo, en cuanto práctica simbólica y política nacida de los márgenes sociales, no cabe otra opción que *repolitizarnos explícita-*

(22) ID., García Roca, J.: *Solidaridad y voluntariado*, Santander, Sal Terrae, 1994, 123. Véase su excelente *bibliografía* en pp. 267-280.

(23) Cfr., Zubero, I.: «La tarea cultural de los movimientos sociales», en *Noticias Obreras* 1164 (1996), 19-26. También, Mardones, J. M.^a (Ed.): *Movimientos sociales*, Estella, Verbo Divino, 1996. Varios: «La cultura del voluntariado social: ¿un desafío crítico?», en *Razón y fe* 233 (1996), 313-320.

mente como voluntariado de la caridad. Más profundamente, mostrar la hermenéutica política de la fe y el significado estructural de la caridad.

Esta propuesta no significa cerrar otros frentes de la caridad, sobre todo los que exigen asistencia inmediata (24), sino dotarlos de su contexto político expreso, en cuanto conocimiento y en cuanto actividad. Es, sin duda, uno de los trabajos imprescindibles entre los cristianos, poco dados a calar en el contexto integral de nuestras actuaciones y animosos aspirantes al apoliticismo. Ahora bien, si el problema de la convivencia pública es el modelo de sociedad, y las víctimas son el subproducto de unas condiciones de vida injustas, no cabe refugiarse en la acción interpersonal para salvarnos de la política.

En este sentido, una idea bien sencilla resuena ocasionalmente y me convence. La cuestión no es qué otra cosa podemos o debemos hacer, además de las que ya hacemos, sino de qué *nueva* manera o forma podemos dar respuesta a las situaciones que vivimos. Hablamos de una *nueva forma* que nos permita hacer otras cosas, de distinto signo, o algunas de las actuales, con otro talante.

En otro lenguaje más pedante, podríamos decir que la cuestión de la caridad política comienza a responderse en la lectura estructural de los acontecimientos, porque en ese punto originario se inicia el umbral de ingenuidad política e injusticia social con el que estamos dispuestos a convivir.

La cuestión, decía, no es hacer más cosas, sino hacer algunas con *otro talante más evangélico y con nueva densidad política* (25), bajo el primado de referencias éticas bien conocidas; y, la primera, esa afectación incondicional por el ser humano en necesidad, el «otro» concreto, real e histórico, frente a otras primacías como la religión y la nacionalidad, «porque Dios es así» (Mt 18, 12-14; Lc 15, 3-7) y «¡dichoso el que no se escandalice de mí!» (Lc 7, 23).

* Esta significación de la caridad, explícitamente, pública y política, opera en una coyuntura social muy concreta, la mundialización del capitalismo neoliberal. ¿Condiciona esta realidad peculiar la politización de la diacónía social de los cristianos? (26). ¿Por dónde hallar posibilidades para una alternativa realista, es decir, que proponga nuevos modos de gestión demo-

(24) Cfr., Mardones, J. M.ª: «Los olvidos de la modernidad», en *Iglesia Viva* 156 (1991), 558 ss. Id., *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Santander, Sal Terrae, 1993, 155 ss.

(25) Cfr., Renes, V.: «Ante el reto de la coherencia», en *Corintios XIII* 45 (1988), 31-60.

(26) Cfr., Varios: *Crisis de valores y de normas a finales del siglo XX*, Madrid, PS, 2000.

crática de la actividad económica, nuevos caminos que signifiquen el triunfo de la política sobre la economía?

A mi juicio, en la nueva situación es definitivo que los cristianos nos sintamos parte de un movimiento cívico y ecuménico que, en el Norte y en el Sur, como militancia y voluntariado, se empeña en varias apuestas para ganar la voluntad de la *sociedad civil* en torno a otras aspiraciones y fines.

La *primera apuesta* es, según creo, que ese movimiento cívico inspire un imaginario o código de ideales y valores, de símbolos y actitudes, en el magma de una alternativa del ser frente al tener. Hablamos de un imaginario emancipador y ecuménico que, compartido por los más posibles, cuestiona, denuncia y abre brechas en los códigos culturales dominantes, aquellos que nos informan y uniforman en el neoliberalismo economicista. Sin duda, una batalla desigual entre símbolos y actitudes bien distintos, en la que sólo algunos pueden animar propuestas sociales más justas, más austeras y, a la larga, más convenientes para todos. La corresponsabilidad humana y, especialmente, con los sujetos más frágiles, comienza por esta aparición de códigos que legitiman la protesta contra la ideología de la inevitabilidad histórica.

La *segunda apuesta* apela a que ese gran movimiento cívico tiene que esforzarse por poner en escena algunas acciones, campañas o proyectos que, con mayor o menor duración, representen una propuesta, complemento a la protesta, y una alternativa a la civilización desarrollista y su carga de injusticia estructural. Seguramente, va a tratarse de algo, todavía, germinal y pequeño, pero también algo práctico, donde se adivine un espacio de humanidad y libertad, no sólo para los asociados al intento alternativo, sino para todo aquel que lo quiera acoger. Será, además, el espacio social donde se regeneren las ideologías y se trastoque la correlación de fuerzas políticas, hoy, tan desigual. Frente a la emancipación concebida como libertad aislada, la emergencia de unas condiciones históricas para la emancipación solidaria; frente al corporativismo de la solidaridad para con los nuestros, la mundialización de la justicia sin fronteras.

La *tercera apuesta*, por fin, es un gran esfuerzo del movimiento cívico para defender que el último destino de su compromiso, simbólico y práctico, es político. Se trata de constituir una red de nudos solidarios, local e internacional, entre todos los grupos que estén por la misma causa. Se trata de que la intervención social de la caridad no se desactive como fuerza política de denuncia y protesta, sosteniendo conflictivamente la palabra de los que ya no producen, ni consumen, ni votan, ni pueden presionar. Hay que ganar a la sociedad civil de cada país, y de todos los pueblos, para un proyecto social más justo y solidario, desde luego, e inteligente y posible, también. Se trata

de que la política profesional, y la economía, se atengan a un pacto democrático más equilibrado y popular, porque el objetivo del movimiento cívico, decíamos, no es *sólo* simbólico y lúdico, ni *sólo* moral y espiritual, sino plenamente político: una correlación de fuerzas sociales que pueda exigir un pacto social mucho más beneficioso para los sectores populares de todas las sociedades.

Recuento final

AQUÍ termina esta introducción a los significados públicos de la caridad. He querido transmitir mi convicción de que la fe es una mina de posibilidades públicas solidarias, cuando la entendemos bajo el postulado de la proximidad samaritana (Lc 10, 25-37).

En la parábola del Buen Samaritano están delineadas las claves del voluntariado de la solidaridad: la práctica de la solidaridad como algo ordinario, en el discurrir de la vida cotidiana; la capacidad de mirar hacia los márgenes del camino y ver a las víctimas; la exigencia de dejarnos afectar por ellas y alterar nuestros planes; el absoluto de que nada puede justificar que pasemos de largo (27). Me he limitado a insistir en los significados políticos de la caridad social en contextos sociales de injusticia estructural y globalizada.

(27) Cfr., Zubero, I.: «Situación actual y retos de futuro para el voluntariado», en *Jornadas sobre voluntariado y asociacionismo*, Vitoria-Gasteiz, 16-11-99, 9-10.