



Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

BENEDICTO XVI: EL PAPA DE LA CARIDAD

150

Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

Abril-Junio, 2014

Director: Ángel Galindo García

Consejero Delegado: Vicente Altaba Gargallo

Coordinador: Francisco Prat Puigdengolas

Edición: *Cáritas Española*. Editores

Embajadores, 162

28045 Madrid

Tel.: 914 441 000

publicaciones@caritas.es

suscripciones.ssgg@caritas.es

www.caritas.es

Tels.: Suscripción: 914 455 300

Dirección-Redacción: 914 441 019

Fax: 915 934 882

Suscripciones 2014:

España: 33,35 euros.

Europa: 45,50 euros.

América: 74,00 dólares.

Precio de este número: 13,30 euros.



Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

BENEDICTO XVI: EL PAPA DE LA CARIDAD

Abril-Junio 2014 / n.º 150

Director: Ángel Galindo García
Consejero Delegado: Vicente Altaba Gargallo
Coordinador: Francisco Prat Puigdemolas
Consejo redacción: José Bullón Hernández
Fernando García Cadiñanos
Juan Manuel Díaz Sánchez
Fernando Fuentes Alcántara
Santiago Madrigal Terrazas
Agustín Domingo Moratalla
Miguel Anxo Pena
Víctor Renes Ayala
Santiago Soro Roca
Antonio Jesús Martín de Lera

Consejo asesor: Emmo. Óscar Andrés Rodríguez Maradiaga. Cardenal Arzobispo de Tegucigalpa y Presidente de Caritas Internationalis
Excmo. Mons. Elías Yanes. Obispo emérito de Zaragoza
Excmo. Mons. Fernando Sebastián. Obispo. Arzobispo emérito de Pamplona
Excmo. Mons. Vicente Jiménez. Obispo de Santander. Miembro de la CEPS
Excmo. Mons. Mario Toso. Secretario del Pontificio Consejo Justicia y Paz
SER Mons. Giampaolo Grepaldi. Arzobispo de Trieste. Italia
D. Eloy Bueno de la Fuente. Profesor de la Facultad de Burgos
Dña. Miriam García Abrisqueta. Presidenta de Manos Unidas
Dña. Isabel Cuenca Anaya. Presidenta Nacional de Justicia y Paz
D. José Román Flecha Andrés. Director del Instituto de Estudios Europeos y Derechos Humanos
D. Luis González Carvajal. Profesor de la Universidad de Comillas
D. Aldo Giordano. Secretario de las Conferencias Episcopales Europeas
D. Pedro Jaramillo Rivas. Misionero en Guatemala
D. Manuel Pizarro Moreno. Presidente de la Fundación Ibercaja
D. Segundo Pérez. Catedrático del Instituto Teológico de Galicia
D. José Luis Segovia Bernabé. Profesor del Instituto de Pastoral de Madrid
D. Manuel Gómez. Director de IMDOSOC, México D. F.
Óscar Seco Revilla. Diputado por Vizcaya en el Congreso de los Diputados. G. P. Socialista
Francisco González de Posada. Expresidente de Cáritas Española.
Fundador de *Corintios XIII*

Redaccion de la Revista: Embajadores, 162. 28045 Madrid. Tel. 914 441 000/019 – Fax 915 934 882
publicaciones@caritas.es

© **Cáritas Española.** Editores

ISSN: 0210-1858

ISBN: 978-84-8440-587-0

Depósito Legal: M. 7206-1997

Preimpresión e impresión: Gráficas Arias Montano, S. A. • 28935 Móstoles. Madrid

Los artículos publicados en la revista *Corintios XIII* no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.
La revista *Corintios XIII* no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

Corintios XIII

Índice

Presentación

Ángel Galindo 5

1. El amor humano y la caridad cristiana en el pensamiento de Benedicto XVI

Gonzalo Tejerina Arias 9

2. La caridad: fundamento teológico y principio normativo en el magisterio de Benedicto XVI

Segundo Tejado Muñoz 29

3. De la cuestión social a la cuestión moral: el horizonte normativo de la caridad en la verdad

Agustín Domingo Moratalla 51

GRANDES TESTIGOS DE LA CARIDAD

4. Juan Gerardi, obispo de Guatemala: su vida y mensaje

Cirilo Santamaría, O.C.D. 85

EXPERIENCIAS

5. **Programa de atención a personas en situación de crisis**
Cáritas Diocesana de Mérida-Badajoz 95

DOCum ENTOS

6. **motu proprio de Benedicto XVI. sobre el servicio de la caridad** 113
7. **Discurso de Benedicto XVI en la Asamblea g eneral de las Naciones u nidas en el LX Aniversario de la Declaración u niversal de los Derechos Humanos** 123

Presentación

Ángel Galindo García

Director

El 11 de febrero de 2013, la Iglesia y el mundo se vieron sacudidas por una sorprendente noticia. Benedicto XVI renunciaba al ministerio petrino, con toda libertad, dando paso a un tiempo casi inédito en la Iglesia, de convivencia del nuevo Papa Francisco con un Papa Emérito.

Desde luego el Papa Francisco está teniendo gran impacto con su discurso directo y sus gestos elocuentes. A la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* dedicamos el anterior número de esta revista, con aproximaciones diversas y muy enriquecedoras.

Sin embargo, quedaba pendiente un número que cerrara la reflexión del pontificado del Papa Ratzinger desde la teología de la Caridad. Cada una de las Encíclicas de Benedicto XVI dieron lugar a número monográficos de CORINTIOS XIII en su momento. El magisterio del Papa Benedicto ha sido tan rico en el ámbito de la teología de la caridad que el final de su pontificado merecía un número de la revista dedicado al que fue «el Papa de la Caridad».

La *Caritas in Veritate* es la tercera encíclica de Benedicto XVI y es una encíclica social. Se inserta en la tradición de las encíclicas sociales que, iniciada con la *Rerum Novarum* de León XIII, llega después de dieciocho años de la última encícli-

ca social, la *Centesimus annus* de Juan Pablo II. Casi una veintena de años nos separa del último gran documento de doctrina social. No es que durante este tiempo la enseñanza de los pontífices y de la Iglesia se haya puesto en segundo plano. Piénsese por ejemplo en el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia (CDSI), publicado por el Pontificio Consejo de Justicia y Paz en 2004 o la encíclica *Deus Caritas est* de Benedicto XVI que contiene una parte central expresamente dedicada a la Doctrina Social de la Iglesia y que el Cardenal R. Martino lo ha definido alguna vez como «pequeña encíclica social». Piénsese sobre todo en el magisterio ordinario de Benedicto XVI. La escritura de una encíclica asume sin embargo un valor particular; representa un paso sistemático hacia delante dentro de una tradición que los pontífices asumen en sí no por espíritu de suplencia sino con el convencimiento preciso de responder así a su misión apostólica y con la intención de garantizar a la religión cristiana el «derecho de ciudadanía» en la construcción de la sociedad de los hombres.

En palabras que encontrará el lector en el primero de los artículos de este número de CORINTIOS XIII, «se puede decir que la enseñanza más personal y oficial del Papa Ratzinger ha estado en gran medida centrada en el amor; lo cual no deja de ser un hecho muy notable, por virtud del cual también se puede decir que no ha podido tocar mejor la sustancia del misterio cristiano».

El número presenta tres artículos: el primero lleva por título «El amor humano y la caridad cristiana en el pensamiento de Benedicto XVI», del profesor Gonzalo Tejerina Arias de la Facultad de Teología de Salamanca. Según el autor, la enseñanza más personal y oficial del Papa Ratzinger ha estado en gran medida centrada en el amor. El amor es analizado por el autor como fenómeno humano y como fenómeno cristiano. Si bien es cierto que el amor-ágape ha permitido mejor la exposición del evangelio, el Papa Benedicto afirma que no puede haber una contraposición con el eros, que está enraizado en la naturaleza misma del hombre. El autor resalta que si no se ama al otro se marchita el amor a Dios, existiendo entre ambos amores una mutua interdependencia. Por ello el amor-caridad, como una fuerza que mueve a las personas a comprometerse con los otros en el campo de la justicia y de la paz, proviene de Dios y a Dios nos une. Por último, el autor presenta diferentes desarrollos de la caridad cristiana.

En segundo lugar, Mons. Segundo Tejado Muñoz, Subsecretario del Consejo Pontificio Cor Unum, nos habla de «La caridad: fundamento teológico y principio normativo en el magisterio de Benedicto XVI». El artículo presenta una original aportación a la Caridad en Benedicto XVI desde la perspectiva del Pontificio Consejo Cor Unum. Tras presentar la historia y la labor de este Dicasterio, desarrolla los fundamentos teológicos de la encíclica *Deus Caritas est*, y su reflexión y asimilación desde Cor Unum. Por último, analiza la relevancia y el contenido del *motu proprio* «Sobre el Servicio de la Caridad», que ha venido a colmar un gran

vacío jurídico existente en la estructura eclesial sobre el ejercicio de la caridad. A la luz del *motu proprio*, presenta una relectura de los objetivos, prioridades y desafíos del Pontificio Consejo.

«La cuestión social como cuestión antropológica en el pensamiento de Benedicto XVI», es la aportación del profesor Agustín Domingo Moratalla, de la Universidad de Valencia. Según él, la cuestión social del siglo XX ha devenido una cuestión antropológica en el siglo XXI, siguiendo al Papa Benedicto en CV. El autor plantea la recuperación de términos como los de ley moral o ley natural, naturaleza y gracia, para afrontar los desafíos de la globalización. La caridad se presenta como principio y fundamento del cambio social. En el contexto de la Nueva Evangelización el factor católico sigue siendo una matriz cosmovisional para intervenir en la generación de consensos a partir de una ética de mínimos constitucional. Los poderes públicos están mediados por modelos de sociedad y valores, y el cristiano debe hacerse sujeto activo también en la vida institucional, en las instituciones políticas. El autor acaba propugnando la necesidad de una autoridad política mundial, desde una ética de la justicia social que impida que el «globalismo» como algo dado por naturaleza pase por la racionalidad para convertirse en globalización al servicio del bien común.

Presentamos en este número a Monseñor Gerardi en la sección *Testigos de la Caridad*. Su apuesta por los pobres y los indígenas, su defensa de la dignidad y los derechos de las personas le llevaron al martirio. La narración hecha por alguien que vivió con él una estrecha relación de aprecio mutuo hacen del artículo un valiosísimo testimonio.

La sección *Experiencias* plasma el «Programa de atención a personas en situación de crisis», que puso en marcha Cáritas Diocesana de Mérida-Badajoz con el fin de dar respuesta a la dramática situación que viven muchas familias, como signo de la comunión eclesial y del compartir de todos los cristianos. La teología de la Caridad se hace carne en iniciativas diocesanas como ésta, que muestra la capacidad de la comunidad cristiana para salir al paso de tantas familias en situación de vulnerabilidad y exclusión.

Por último, reproducimos, en la sección *Documentos*, el *Motu Proprio* del Papa Benedicto sobre el servicio de la Caridad y el Discurso que pronunciara ante la Asamblea de Naciones Unidas con motivo del LX Aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos.

Como el mismo Benedicto XVI explicó en la plaza de San Pedro, con la encíclica *Caritas in Veritate* trata de «profundizar en algunos aspectos del desarrollo integral de nuestra época, a la luz de la caridad en la verdad». El documento contiene una reflexión sobre las condiciones de un «desarrollo integral» y un

«progreso sostenible». En este sentido, los lectores de CORINTIOS XIII podrán ver que el «Papa de la caridad» tiene en cuenta que el ejercicio desinteresado del amor al pobre y marginado llega a todas las dimensiones de la vida: la sociedad, la naturaleza, la creación y el mismo interior del ser humano.

La perspectiva de Pablo VI y las intuiciones de la *Populorum Progressio* están presentes en toda la *Caritas in Veritate* y no sólo en el primer capítulo, expresamente citado. Aparte la utilización de algunos contenidos particulares relativos a la problemática específica del desarrollo de los países pobres, la CV hace tres prospectivas de gran claridad, contenidos en la encíclica de Pablo VI. La primera es la idea de que «el mundo sufre por falta de pensamiento» (p. 85). La CV desarrolla este punto articulando el tema de la verdad del desarrollo y en el desarrollo, hasta subrayar la exigencia de una interdisciplinariedad ordenada de los saberes y de las competencias al servicio del desarrollo humano. La segunda es la idea que «el humanismo no es verdadero si no está abierto hacia el absoluto» (p. 42), y también la CV se mueve en la perspectiva de un humanismo verdaderamente integral, a favor de un desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres. La tercera es que en el origen del desarrollo hay una falta de fraternidad (p. 66). También Pablo VI hacía un llamamiento a la caridad y a la verdad cuando invitaba a obrar «con todo el corazón y toda la inteligencia» (p. 82).

Espero que la lectura de este número y el trabajo que pueda realizarse a partir de él pueda ayudar al lector y a la comunidad cristiana donde se inserta a ejercer la Caridad como imagen del Dios Cristiano que se define por lo que es: Amor.

I. El amor humano y la caridad cristiana en el pensamiento de Benedicto XVI

Gonzalo Tejerina Arias

Facultad de Teología de Salamanca

Resumen

La enseñanza más personal y oficial del Papa Ratzinger ha estado en gran medida centrada en el amor. El amor es analizado por el autor como fenómeno humano y como fenómeno cristiano. Si bien es cierto que el amor-*agapé* ha permitido mejor la exposición del Evangelio, el Papa Benedicto afirma que no puede haber una contraposición con el *eros*, que está enraizado en la naturaleza misma del hombre. El autor resalta que si no se ama al otro se marchita el amor a Dios, existiendo entre ambos amores una mutua interdependencia. Por ello el amor-caridad, como una fuerza que mueve a las personas a comprometerse con los otros en el campo de la justicia y de la paz, proviene de Dios y a Dios nos une. Por último, el autor presenta diferentes desarrollos de la caridad cristiana.

Palabras clave: Amor, *eros*, *agapé*, caridad.

Abstract

The most personal and official teaching of Pope Ratzinger has been largely centered on love. Love is considered by the author as a human phenomenon and as a Christian phenomenon. It true that love-*agapé* has allowed a better approach to the Gospel; but Pope Benedict says that there cannot be a contradiction with love-*eros*, which is rooted in the nature of humankind. The author notes that if we don't love the other, the love of God fades; there is a mutual interdependence between both loves. Therefore love and charity, as a force that invites people to engage with others in the field of justice and peace, comes from God and leads us to God. Finally, the author presents some different approaches to Christian charity.

Key words: Love, *eros*, *agapé*, charity.

En este estudio abordamos el pensamiento sobre el amor y la caridad expuesto por el Papa Benedicto XVI en los documentos más importantes de su magisterio pontificio, esto es, las tres encíclicas: *Deus caritas est* (DCE), *Spe Salvi* (SS) y *Caritas in veritate* (CV). Es bien sabido que una carta encíclica no constituye el más alto magisterio eclesiástico, pero se trata, sin duda, del magisterio más personal de un Papa que brota muy directamente de sus análisis, preocupaciones y convicciones más propias, en virtud de los cuales se expone la enseñanza que él cree más oportuna o relevante para el momento correspondiente. Esto es particularmente cierto en el caso de las tres publicadas por el Papa Ratzinger; que en gran medida son salidas del modo más directo de su personal pluma. De este modo, acercarnos a las tres encíclicas que publicara el Papa Ratzinger significa asomarse a sus intereses y empeños mayores, cosa, por lo demás, que confirman los mismos documentos cuando expresamente, en su momento, señalan que abordan la temática correspondiente bajo la convicción de su especial actualidad u oportunidad histórica.

En este estudio dejaremos a un lado la primera encíclica del Papa Francisco pues aunque, como señala ese mismo documento (*Lumen Fidei* n. 7), es en gran medida obra de su predecesor; habiendo aparecido bajo la firma del actual Pontífice a su magisterio pertenece. De las tres encíclicas de Benedicto XVI la primera y la tercera ofrecen una enseñanza rica sobre el tema en estudio como ya denotan sus mismos títulos, mientras que es menos abundante y significativa a este respecto la segunda de ellas, *Spe Salvi*.

La enseñanza de Benedicto XVI empezó, pues, por el amor cristiano y con el amor cristiano concluyó. En la primera encíclica afrontó directamente el misterio de Dios llamado *caritas* y en la última la experiencia de la caridad cristiana vivida «in veritate», esto es, en estrecha vinculación con la verdad y sus exigencias. De este modo, se puede decir que la enseñanza más personal y oficial del Papa Ratzinger ha estado en gran medida centrada en el amor; lo cual no deja de ser un hecho muy notable, por virtud del cual también se puede decir que no ha podido tocar mejor la sustancia del misterio cristiano.

En los aspectos formales, las encíclicas del Papa Benedicto han hecho presentes algunas novedades como la referencia abierta a la reflexión filosófica y a los mismos filósofos que pone de relieve que el autor de los documentos es un profesional de la teología, acostumbrado a la discusión doctrinal y que no rehúye citar por su nombre a algunos autores, bien para rebatirlos en sus interpretaciones erróneas del cristianismo, bien para ilustrar la exposición propia que hace el Pontífice. La profesión de teólogo del autor se evidencia asimismo en otros elementos poco frecuentes en documentos de este tenor; como sus puntualizaciones sobre las traducciones de la Sagrada Escritura. También en lo formal destaca la serenidad y firmeza del escrito, su textura cálida, el tono persuasivo. Como muchos otros escritos del Profesor o del Cardenal Ratzinger, estos documentos tienen una fuerte intensidad

espiritual. Por ese carácter, se ofrecen muy bien como lectura espiritual; en realidad, en muchos momentos exigen una meditación religiosa.

A la hora de abordar el estudio se impone una primera precisión sobre lo que hemos de examinar y que ya se menciona en el título. Consideraremos el amor en una doble acepción, como puro fenómeno humano y como realidad cristiana, llamada caridad. Es posible y necesario diferenciar ambos, también al hilo de las encíclicas, aunque estén íntimamente relacionados. Sobre el primero, la enseñanza de Benedicto XVI se ofrece sobre todo en *Deus caritas est*, mientras que sobre la caridad cristiana el texto de referencia es *Caritas in veritate*. En la exposición seguiremos un orden genético, es decir, sobre el texto de las encíclicas buscamos las afirmaciones más originarias de la enseñanza pontificia y, desde ellas, siguiendo su secuencia lógica, iremos exponiendo todo el desarrollo particular del pensamiento sobre el amor y la caridad cristiana.

I. El amor como constitutivo del hombre, hecho a imagen de un Dios amoroso

Es evidente que la afirmación radical sobre la realidad humana del amor y del hombre mismo se encuentra en la realidad de Dios de la que el hombre procede como imagen suya: Dios es amor; como enseña el Nuevo Testamento, y de esta imagen deriva la imagen del hombre y su camino (DCE, n. 1). Desde este punto radical de salida se desprende un hecho decisivo: Si Dios es amor y el hombre es imagen suya, en alguna medida se podría pensar en que el hombre es amor. Ésta, empero, no es una afirmación que haga en estos términos Benedicto XVI, porque seguramente un aserto semejante merecería algunas acotaciones; pero el Pontífice sí glosa la centralidad o el carácter constitutivo de la experiencia amorosa en el ser humano, como cuando afirma que el amor engloba la existencia entera, en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo (DCA, n. 6). Por tanto, será propio de un amor maduro que abarque todas las potencialidades del hombre, que le incluya en su integridad (DCE, n. 17)¹.

1. «En el acto de amar, el hombre pone en juego toda su persona. O mejor aún, el amor es al realización más propia del ser personal, que requiere y lleva a cumplimiento todas las potencialidades y dimensiones del hombre. El amor personal surge de lo más profundo del ser humano, de su centro constitutivo, donde el conocimiento, el sentimiento y la voluntad se unen en la unidad del ser y el actuar humano». ANDRADES LEDO, J. J.: «Caridad y verdad, fuentes de una pastoral evangelizadora», en GALINDO GARCÍA, A., y FLECHA ANDRÉS, J. R. (Coord.) (2010): *Caridad en la verdad. Comentario a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*, Salamanca, pp. 93-94.

Dada esta centralidad del amor, quien intentara desentenderse de él «se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre» (DCE, n. 28). Sólo el amor puede salvar al hombre. No es la ciencia la que redime. El hombre, en el mismo plano intramundano, es redimido por el amor. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, vive un momento de «redención» que da un nuevo sentido a su existencia. En su momento, el hombre experimentará también lo débil de este amor que a su vez necesita ser plenificado, porque por sí solo no soluciona el problema de su vida, pero es posible sostener que humanamente es la energía más poderosa que posee el hombre (SS, n. 26).

Como elemento sustantivo en la condición humana, todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente (CV, n. 1). Esto significa la unión natural que debe darse entre el dinamismo del amor y el de la razón, de modo que las exigencias del amor no contradicen las de la razón (CV, n. 30).

Del amor humano, según el Papa Benedicto, el arquetipo por excelencia dentro de su gran variedad de formas o significados es el amor entre el hombre y la mujer. Esta es una posición basilar que merecería considerarse muy detenidamente, aunque la Encíclica (DCE, n. 2) hace presente algunas argumentaciones de valor al señalar que en este amor intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma. Es decir, en el amor heterosexual queda implicada la plenitud de lo humano que se da en la integridad o integración de lo corpóreo y lo anímico, por lo cual es la forma excelente de amor. Cuando se dice que ambas dimensiones se hallan presentes inseparablemente en el amor se afirma que éste se desarrolla en la unidad psico-física en la que existe el hombre, en contra de cualquier espiritualización del amor y de cualquier reducción del mismo a pura relación corpórea. Evidentemente, este amor presupone otro factor también implícito en estas consideraciones, y es la diferenciación sexual, en la que de hecho existe lo humano y que es el factor radical que funda la atracción y el encuentro amoroso de hombre y mujer vivido en la plenitud o integridad de lo corpóreo y lo espiritual en los cuales existen. Y queda igualmente implicado el hecho también determinante de que la diferenciación sexual está trazada de tal modo que implica atracción mutua de ambos sexos en lo corpóreo y en lo psíquico y lo espiritual. Finalmente, es obvio que esta afirmación al menos excluye de la imagen ejemplar del amor humano el que pueda existir entre personas del mismo sexo.

Un segundo argumento, también brevemente aludido, a favor de la índole prototípica del amor heterosexual es que el hombre puede vivir en él la más alta experiencia de felicidad. Se trata de un dato de experiencia que confirma que es la mayor expresión del amor humano porque ninguna otra ofrece una mayor promesa de felicidad que se califica de irresistible, a la cual, por tanto, el hombre

se entrega de lleno porque ante ella cualquier otra experiencia afectiva le parece muy inferior.

En esta forma plenaria del amor humano que es el de hombre y mujer se perciben con nitidez caracteres esenciales del amor humano (DCE, n. 6) porque están presentes sobre todo en esa figura. Así, el hecho de que en su más íntima pureza el amor aspira a lo definitivo, una definitividad de doble valencia: en cuanto implica exclusividad —sólo esta persona—, y en el sentido del «para siempre». Como ya dijimos, el amor engloba la existencia en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo, porque su promesa apunta a lo definitivo, de tal suerte que el amor, según Benedicto XVI, en coincidencia con lo dicho por tantos pensadores, poetas y místicos, tiende a la eternidad, lo cual seguramente no se deba desligar de la afirmación primera de la cual hemos partido: el amor en el hombre es participación activa del Dios Amor eterno que lo ha creado.

2. La dualidad de eros y agapé

Una de las enseñanzas fundamentales de la primera encíclica de Benedicto XVI, *Deus caritas est*, que suscitó alguna sorpresa, obedecía al propósito de contemplar en Dios las dos dimensiones básicas del amor tal como ha sido comprendido a lo largo de la historia, *eros* y *agapé*. Ante ese objetivo, en esa encíclica primera, Benedicto XVI señalaba la polisemia del término amor que plantea una dificultad estrictamente teológica, porque si se trata de entender el aserto fundamental de la fe cristiana de que Dios es amor, hay que saber bien qué se entiende por amor (DCE, n. 2). El Papa se preguntaba si bajo las distintas formas de comprensión habría una en la que todas coincidieran, y en esa tesitura abordaba la relación entre el concepto griego de *eros* y el bíblico de *agapé* mediante la cual dar con la cabal noción del amor que permitiera la mejor exposición del Evangelio cristiano del Dios amor (DCE, n. 3). Este propósito, que abriría una visión de cierta novedad y audacia sobre el amor y el mismo ser divino según la fe cristiana, implicaba, naturalmente, consecuencias de la mayor importancia para la teoría del amor humano, que es el tema que aquí nos concierne. Se puede decir que en la Encíclica la distinción entre lo erótico y lo agápico está hecha desde la realidad del amor humano y luego se proyecta sobre Dios, lo cual, sin duda, está posibilitado por el hecho de ser el hombre imagen del Dios Creador o hecho en semejanza con Él. Es decir, la *imago Dei* del ser humano permite también el discurso sobre Dios, aplicándole, análogicamente, algunas realidades fundamentales que vemos en el hombre.

De hecho, éste es el planteamiento explícito de la encíclica al iniciar el discurso sobre Dios como amor. Si se trata de entender la enseñanza revelada de

que Dios es amor; dice el Papa (DCE, n. 2), enseguida hay que preguntarse qué entendemos por amor; de tal modo que la primera parte de la Encíclica quiere aclarar la realidad del amor humano para entender la afirmación radical de que Dios es amor:

El hecho real es que, sobre el par *eros* y *agapé*, el pensamiento cristiano en sus orígenes relegó el término primero para hablar de la experiencia propiamente cristiana del amor; tomando *agapé* como la palabra idónea para expresar la novedad del cristianismo (CiV, n. 3). Pero una de las aportaciones grandes de la primera encíclica del Papa Ratzinger fue el ensayo de relación entre ambos conceptos expuesto con brillantez en el n.º 7. *Eros* ha venido a designar el amor «mundano» mientras que *agapé* ha sido la denominación del amor fundado en la fe y plasmado por ella. En el pensamiento cristiano con *eros* se ha designado el amor «ascendente», y con *agapé* el «descendente», pero en el debate filosófico y teológico la distinción se ha radicalizado hasta llegar a contraponerse ambos entre sí: lo típicamente cristiano sería el amor descendente, oblativo, el *agapé*, mientras que la cultura no cristiana, por el contrario, sobre todo la griega, se caracterizaría por el amor ascendente, vehemente y posesivo, el *eros*. La encíclica no reniega de la diferenciación clara entre ambas formas de amor humano, pero sostiene que si se extremara el antagonismo entre ellas, la esencia del cristianismo, la forma del amor más propia de la fe, quedaría desvinculada de las relaciones vitales básicas de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular; es decir, un fenómeno enteramente nuevo o independiente, que tal vez podría considerarse admirable, pero profundamente apartado del conjunto de la vida humana.

Ésta es una postura sumamente certera de la encíclica que plantea un pensamiento de primera importancia relativo a la imposibilidad de cortar el *agapé* del *eros* y que en realidad ha defendido más de una vez la mejor teología o la mejor espiritualidad cristiana. Ciertamente, el amor del que habla el Evangelio es ante todo *agapé*, don generoso de sí a los demás, pero no puede haber una contraposición frontal con el *eros*, que según la Encíclica (DCE, n. 11) está como enraizado en la naturaleza misma del hombre. De darse esa contraposición, «a fuerza de cortar el *agapé* de todas sus raíces eróticas (en el sentido profundo de la palabra) corremos el riesgo de no tener más que una planta completamente muerta»². Hemos de pensar, pues, bajo la enseñanza pontificia, que la entrega generosa y delicada del *agapé* no puede no hacerse desde los impulsos de lo erótico que es propio del hombre, también con su fundamento fisiológico, de tal modo que lo agápico sin *eros* podría derivar hacia una pálida afectividad, hacia una relación espiritual sin espesor humano, sin fuerza creadora, bastante insatisfactoria. A su vez, podemos decir que sin vinculación viva al *agapé*, lo erótico pierda también su oportunidad y

2. BESRET, B. (1974): *Claves para una Iglesia nueva*, Salamanca, p. 154.

su modo justo de realización y quede bloqueado en su índole más conquistadora y posesiva como un factor que no personaliza ni a quien así lo vive ni a quien así es amado. Por eso sostiene con firmeza la encíclica (DCE, n. 8) que el amor es una única realidad, si bien con diversas dimensiones. Según los casos, una u otra pueden destacar más, pero cuando las dos dimensiones se separan completamente entre sí, se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor.

En realidad, enseña el Papa, *eros* y *agapé* nunca llegan a separarse completamente y, cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor; tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Es decir, cuanto mejor se integren ambos, con su significado propio, en el fenómeno conjunto del amor; éste, naturalmente, mejor quedará definido y experimentado porque ambas formas son necesarias y están llamadas a la debida integración. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente, podemos decir que conquistador; atraído por una gran promesa de felicidad en la unión con la otra persona, al aproximarse a ella el amante se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí mismo, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» él. Es decir, el verdadero amor erótico tiene por vocación o destino propio en el encuentro con la persona humana llegar a hacerse donación desinteresada, abriéndose así a lo agápico: «El momento del *agapé* se inserta en el *eros* inicial» (DCE, n. 6). Si no fuera así, el *eros* se desvirtuaría y perdería su propia naturaleza³.

Pero no se puede entender que esa apertura de lo erótico hacia lo agápico hasta alumbrar la forma del verdadero amor humano obedezca a un mecanismo preestablecido. Se trata, por el contrario, de una transformación que requiere del hombre disciplina. El *eros* requiere purificación para dar al hombre, no el placer de un instante mediante la posesión de la persona amada, «sino un modo de hacerle pregonar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiene todo nuestro ser» (DCE, n. 4). El amor, ciertamente, promete felicidad, eternidad, una realidad más grande y completamente distinta de nuestra existencia cotidiana (DCE, n. 5), pero el camino para lograr esta meta no consiste simplemente en dejarse dominar por el instinto. Hace falta una purificación y maduración que incluyen también necesariamente la renuncia. Esto no es rechazar el *eros* ni «envenenarlo», como según Nietzsche, tal como ha expuesto un poco más atrás (n.º 3) la Encíclica, habría hecho el cristianismo administrando al *eros* un veneno, el cual, aunque no le llevó a la muerte, le hizo degenerar en vicio.

3. «Debido a la unidad del alma y el cuerpo, el amor que es mero *eros* sin *agapé*, en el fondo ya no es ni siquiera *eros*. El *eros* sin *agapé* es mero cuerpo, pero no es *eros*, pues no hay alma como apertura al amado, al otro que no soy yo», FERNÁNDEZ BEITES, P.: «Amor en cuerpo y alma: *Eros* a la luz del *agapé*», en FLECHA, J. R. (Coord.) (2007): *Dios es amor. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Salamanca, p. 56.

La necesaria purificación del *eros* significa sanearlo, a fin de que alcance su verdadera grandeza. El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del *eros* puede considerarse superado cuando se logra esta unificación, es decir, cuando el impulso erótico que lleva a una unión de algún modo posesiva, «descendente», es debidamente espiritualizado, esto es, integrado, armonizado en lo anímico y espiritual del hombre⁴. De este modo puede el amor erótico madurar hasta su verdadera grandeza. El *eros* quiere remontarnos «en éxtasis» hacia lo divino, es decir, hacia algo trascendente, superior; quiere llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, de purificación, recuperación y elevación. El *eros*, según el Papa, orienta al hombre hacia el matrimonio, un vínculo marcado por su carácter único y definitivo en el cual se realiza su destino íntimo y en el que queda debidamente personalizado. En el matrimonio del hombre y la mujer halla lo humano su realización perfecta, formando «una sola carne». La estrecha relación entre *eros* y matrimonio que presenta la Biblia no tiene prácticamente paralelo alguno en la literatura fuera de ella (DCE, n. 11).

Ésta es la verdadera condición extática del amor (DCE, n. 6). Ciertamente, el amor es «éxtasis», pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí. Es decir, que hay que pensar que el verdadero éx-tasis amoroso es un éx-odo que lleva a la donación generosa y en ese movimiento se produce el reencuentro del hombre consigo mismo y así tendrá lugar el descubrimiento de Dios. En este proceso el *eros* alcanza su mejor realización convirtiéndose en amor en el pleno sentido de la palabra, proceso siempre abierto: el amor nunca se da por «concluido» o completado. El amor se transforma en el curso de la vida, madura, y de este modo permanece fiel a sí mismo, de modo que por motivo de esta fidelidad, propio del amor es querer lo mismo y rechazar lo mismo, como afirmaban los clásicos, dice el Papa citando a Salustio («Idem velle, idem nolle», *De coniuratione Catilinae*, XX, 4). Esto significa que el amor no es solamente un sentimiento. Los sentimientos van y vienen. Pueden ser una maravillosa chispa inicial, pero no son la totalidad del amor (DCE, n. 17) en la cual hay que ver también la presencia de la razón para que sea verdadero amor humano y relación con la verdad de las cosas, como veremos más adelante. Ésta será la temática más propia de la tercera encíclica.

De este modo, al final, según el Papa (DCE, n. 6), *agapé*, en oposición al amor indeterminado y aún en búsqueda —entendemos que carente de la debida

4. «La encíclica intenta dejar claro que para el cristianismo el hombre no es ni sólo cuerpo ni sólo alma. El hombre es alma y cuerpo en unidad esencial. El *eros*, el amor referido esencialmente al cuerpo, al cuerpo sexuado, ha de verse necesariamente a la luz del *agapé*, del amor que hace intervenir muy especialmente el alma», FERNÁNDEZ BEITES, P.: O. c., p. 47.

personalización, dado sólo como potencialidad— expresa la experiencia del amor que ahora ha llegado a ser verdaderamente descubrimiento del otro, superando el carácter egoísta que predominaba claramente en la fase anterior. Ahora el amor, en la conjunción de lo erótico y lo agápico, es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, no busca sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca. Entonces se alcanza la sustancia del verdadero amor humano que los antiguos reconocieron: hacerse uno semejante al otro, que lleva a un pensar y desear común (DCE, n. 17).

Por otro lado, aunque de modo más breve, la encíclica también afirma el límite propio del *agapé*, como ya quedó afirmado implícitamente cuando se dijo que era necesario mantener en la genuina experiencia amorosa el capital de energías del *eros*. El hombre, se afirma expresamente, tampoco puede vivir en exclusiva de un amor que sea oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don, es decir, debe experimentar como sujeto receptor el amor erótico, convenientemente madurado con la generosidad debida, de la otra persona (DCE, n. 7).

3. La revelación de la caridad como redención del amor humano

En *Spe Salvi*, Benedicto XVI afirma la limitación o la finitud que también es propia del amor humano (SS, n. 26). Es un amor frágil, puede ser destruido por la muerte y lo que el hombre necesita es un amor incondicionado. Sólo si existe este amor absoluto con su certeza absoluta, entonces y sólo entonces, el hombre es realmente «redimido», suceda lo que suceda en su caso particular; es decir, sólo un amor así tiene el verdadero y definitivo efecto redentor que el hombre necesita y que ha querido ver en el amor. El hombre necesita esa certeza que le hace decir: «Ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rm 8, 38-39).

El amor divino ofrece este horizonte de amor incondicionado y transforma además el querer humano (CV, n. 5). La caridad es este amor de Dios recibido y ofrecido, es el don más grande que Dios ha dado a los hombres, su promesa y nuestra esperanza (CV, n. 2) y un objetivo primordial de la primera encíclica de Benedicto era una presentación viva del misterio del amor divino, a fin de suscitar

un nuevo dinamismo de respuesta amorosa de los hombres (DCE, n. 1). Y la realidad del amor divino, ofrecido definitivamente a los hombres en la plenitud de la revelación de Jesucristo, se inserta en la dinámica natural, creacional, humana, de lo amoroso, de tal suerte que se puede observar un único dinamismo de amor como fuente unificante de la entera realidad⁵.

Podemos pensar que el amor es Dios mismo, el don del mismo Dios si Éste, como ha definido la primera encíclica de Benedicto XVI ya desde su mismo título, es amor. El amor divino es «gracia» (*cháris*) recibida, cuyo origen es el amor que brota del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, amor que desde el Hijo desciende sobre nosotros. Es decir, es entrega de la misma comunión trinitaria de la cual nace la caridad cristiana. Es amor creador, por el que hemos sido hechos y por el que somos; es amor redentor, por el cual somos recreados. Este amor es puesto en práctica por Cristo (cf. Jn 13, 1) y «derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo» (Rm 5, 5). Jesucristo es quien purifica y libera de nuestras limitaciones la búsqueda humana del amor —y de la verdad—. Él revela plenamente la iniciativa de amor y el proyecto de vida verdadera que Dios ha preparado para nosotros. En Él, la *caridad en la verdad*, que es el tema de la tercera encíclica de Papa Ratzinger, se convierte en el Rostro de su Persona, en una vocación a amar a nuestros hermanos en la verdad de su proyecto (CV, n. 1).

Este amor de caridad es una fuerza extraordinaria que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz (CV, n. 1). Se puede decir que el amor es «divino» porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, une también a los hombres, les transforma en un Nosotros que supera sus divisiones y les convierte en una sola cosa (DCE, n. 18). La fe cristiana, a la que pertenece la caridad, posibilita amar al otro de este modo, incluso cuando no resulta agradable, porque el contacto con Dios permite reconocer en Él la imagen divina y permite amarlo, siendo cierto a su vez que, si no se ama al otro, se marchita el amor a Dios, existiendo entre ambos amores esa mutua interdependencia (DCE, n. 17). En definitiva, la caridad da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las relaciones humanas a pequeña escala, como las que se desarrollan entre amigos, en la familia o en el pequeño grupo, sino también de las macrorrelaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas. Para la Iglesia —aleccionada por el Evangelio—, la caridad es todo porque, como enseña San Juan (cf. 1Jn 4, 8.16), todo proviene de la caridad

5. La unidad entre creación y salvación sobre la realidad de un mismo amor unificante ha sido añalizada con detalle por S. del Cura Elena, «La unidad del amor en sus distintas dimensiones: relevancia de un amazón teológico presente en la encíclica “Deus caritas est”», en FLECHA, J. R. (Coord.): O. c., pp. 151-171, especialmente en 162 ss.

de Dios, todo adquiere forma por ella y a ella tiende todo (CV, n. 2). Por eso la caridad inspira y sostiene toda la vida de la Iglesia; es, en concreto, «la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia». Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda la Ley (cf. Mt 22, 36-40) (CV, n. 2).

4. Desarrollos de la caridad cristiana

Lo que podríamos denominar desarrollos de la caridad encuentra en las ambas encíclicas una doctrina abundante que recogemos en los siguientes apartados con los cuales concluimos este estudio.

La caridad en el interior de la *communio* cristiana

La primera encíclica de Benedicto XVI tocaba distintos desarrollos de la caridad dentro de la comunidad eclesial, porque si el amor al prójimo enraizado en el amor a Dios es ante todo una tarea para cada fiel, lo es también para toda la comunidad eclesial (DCE, n. 20). El amor al prójimo enraizado en el amor a Dios es tarea de la Iglesia en todas sus dimensiones: local, particular, universal, y un compromiso que debe ser adecuadamente organizado como lo fuera desde los comienzos. La Escritura describe la comunión de bienes materiales de los creyentes (Hech 2, 44-45) que siempre ha permanecido como exigencia para que en la comunidad cristiana nadie carezca de lo necesario. En los retratos de la comunidad primitiva de Jerusalén se observa el desarrollo interno de la comunión cristiana bajo el signo de la caridad. Esa comunión que cita Lucas (*koinonia*, Hch 2, 44), mencionada inicialmente sin especificar, se concreta el mismo relato en el hecho de que los creyentes lo tenían todo en común y en que entre ellos ya no hay diferencia entre ricos y pobres (cf. también Hch 4, 32-37). La elección de los siete varones para el servicio, también espiritual, de atención a los necesitados narrada más adelante (Hech 6, 5-6) supone la institucionalización del servicio comunitario al prójimo.

Desde esta referencia bíblica se aduce un número significativo de testimonios de la Iglesia de la antigüedad (DCE, n. 22-24) en la que el ejercicio de la caridad se confirma como esencial junto con la celebración sacramental y la predicación, hasta el punto de llamar la atención de los paganos. Este servicio alcanza pronto estructuraciones jurídicas como la *diakonía* de Egipto en el s. IV que administra la caridad en los monasterios y diócesis, que cuenta con el apoyo de la autoridad civil y que se extiende por Oriente y Occidente: Nápoles, Roma, donde ya antes, en la línea de los diáconos de Jerusalén, estaba organizada la asistencia a los necesitados. En el curso de esta referencia histórica, resulta muy efectiva la

mención de la historia del emperador Juliano que en su proyecto de restauración y reforma del paganismo se inspira ampliamente en la organización caritativa de la Iglesia, por la cual llega a confesar su admiración⁶.

En definitiva, la naturaleza de la Iglesia se expresa en el anuncio de la Palabra, la celebración sacramental y el servicio de la caridad como tareas inseparables entre sí y en la familia que es la comunidad eclesial nadie puede carecer de lo necesario, aunque la caridad supere también sus confines. Ciertamente, reconoce la Encíclica, a medida que la Iglesia se extendía, fue resultando imposible mantener esta forma radical de comunión material en la que se plasmaba la caridad cristiana. Pero el núcleo central ha permanecido: en la comunidad de los creyentes no debe haber una forma de pobreza en la que se niegue a alguien los bienes necesarios para una vida decorosa.

Las relaciones de la caridad con la verdad

La tercera encíclica tiene por fin propio, como hemos mencionado, establecer la unión íntima entre caridad, como forma cristiana del amor, y verdad, especialmente en la forma de la caridad en o bajo la verdad, *caritas in veritate* (CV, n. 2)⁷ y dentro del objetivo más amplio de mostrar el valor supremo de la *caritas* en la vida de los hombres, individual, comunitaria y social. Porque el hecho es que, según Papa observa (CV, n. 2), son muchas las desviaciones y la pérdida de sentido que ha sufrido y sufre la caridad, con el consiguiente riesgo de ser mal entendida, o bien excluida de la ordinaria experiencia moral y, en cualquier caso, de impedir su correcta valoración. En el ámbito social, jurídico, cultural, político y económico, es decir, en los contextos más expuestos a dicho peligro de mala comprensión y valoración de la caridad, se afirma fácilmente su irrelevancia para interpretar y orientar las responsabilidades morales.

Según la encíclica, en la estrecha vinculación de la caridad a la verdad está una clave fundamental que permitirá superar esos malentendidos y bajas estimaciones. Porque la realidad es que, sin la verdad la caridad, decae en sentimentalismo y el amor se convierte en un envoltorio hueco que se llena con cualquier cosa, lo cual «es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad» (CV, n. 3) en la cual no puede no degradarse el amor. De este modo, un cristianismo de caridad

6. Un estudio detenido sobre el despliegue institucional de la caridad en la Antigüedad cristiana, evocado aquí por la encíclica puede verse en J. J. Fernández Sangrador; «La organización de la caridad en la Iglesia antigua», en FLECHA, J. R. (Coord.): O. c., pp. 241-261.

7. Sobre las relaciones entre caridad y verdad que propone la encíclica en esta forma de incardinación de la primera en la segunda, puede verse con más detenimiento nuestro estudio «La radicación de la caridad en la verdad en la nueva encíclica social de Benedicto XVI», en GALINDO GARCÍA, A., y FLECHA ANDRÉS, J. R. (Coord.): O. c., pp. 73-86.

sin verdad se puede confundir fácilmente con una reserva de buenos sentimientos, provechosos para la convivencia social, pero marginales (CV, n. 4). Por tanto, se dice en otra sentencia sumamente precisa, la verdad libera a la caridad de trocarse en una emotividad estrecha carente de contenidos intersubjetivos y sociales, o bien de degradarse en un fideísmo que mutila la universalidad de su horizonte humano. Se afirma así cuán poco tienen que ver con la caridad verdadera en toda su hondura y exigencia el emotivismo que ha de ser sumamente subjetivo a expensas del bien ajeno y el fideísmo que adolecerá de la misma reclusión subjetivista, alejándose de la apertura franca a lo universal.

Estando llena de verdad, la caridad puede ser comprendida en toda su riqueza de valores, compartida y comunicada, porque en cuanto *logos*, la verdad crea diá-logo, o sea, comunicación y comunión (n.º 4). La verdad rescata al hombre de sus subjetivismos y le permite ir más allá de las concreciones históricas y culturales y apreciar el valor sustancial de las cosas. Por esta estrecha relación con la verdad, se puede reconocer a la caridad como expresión auténtica de humanidad y como elemento de importancia fundamental en las relaciones humanas, también las de carácter público. Hoy, según Benedicto XVI, el amor en o bajo la verdad es un gran desafío para la Iglesia en un mundo en progresiva y expansiva globalización. Sólo con la caridad, iluminada por la luz de la razón y de la fe, es decir, íntimamente unida a la verdad, es posible conseguir objetivos de desarrollo con un carácter más humano y humanizador (CV, n. 9).

Relaciones entre caridad y justicia

Importantes son en la caridad en la verdad sus relaciones con la justicia humana que abordan la primera y la tercera encíclica, quedando de relieve que es sin duda una preocupación grande en el ánimo del Pontífice. Si en *Deus caritas est* (26 ss.) con alguna amplitud el Papa expuso el variado rechazo de que es objeto la caridad cristiana por parte de algunas ideologías, en la última encíclica, ya en el n.º 2, observaba que la caridad ha sido considerada como irrelevante en ámbitos sociales, jurídicos, económicos, etc., para interpretar y orientar el compromiso moral. En la primera encíclica, los desarrollos sobre esta cuestión ofrecidos en la segunda parte del texto constituyen sin duda uno de sus núcleos doctrinales más valiosos.

El hecho es que la caridad de la Iglesia ha sido censurada sobre todo por el pensamiento marxista como contraria a la justicia social, que sería lo realmente necesario (DCE, n. 26). Según Benedicto XVI, el Estado, ciertamente, ha de buscar la justicia, tal como siempre ha enseñado la Iglesia, pero el orden justo en la sociedad sufrió un cambio profundo en la revolución industrial del siglo XIX con la concentración de los medios de producción y del capital en pocas manos, mientras las masas obreras eran

privadas de derechos. Es cierto que los representantes de la Iglesia percibieron sólo lentamente que el problema de la estructura justa de la sociedad se estaba planteando de un modo nuevo, aunque no faltaron pioneros en la lucha por la justicia social y en la ayuda a los pobres, desarrollándose a partir de 1891 por parte del magisterio pontificio la doctrina social católica frente a la nueva situación. Esta enseñanza, mientras se desvanecía el sueño marxista de justicia social, se ha convertido en una referencia fundamental para quienes se preocupan por el hombre y el mundo.

Benedicto XVI ofrece un ensayo concreto de unión entre caridad y justicia. El orden justo de la sociedad y el estado es deber principal de la actividad política, cuyo objetivo está en el compromiso ético en pro de la justicia, lo que presupone la recta noción de justicia que exige una pureza en la razón del hombre. La contribución de la doctrina social católica está aquí, ofreciendo una purificación de la razón para mejor reconocer lo que es justo, formando las conciencias a través de la argumentación racional, despertando fuerzas espirituales. Además, la Iglesia también actúa directamente a través de sus organizaciones caritativas de las que es responsable directo. Nunca la Iglesia podrá dispensarse de una caridad organizada, también hacia el exterior; y siempre será necesaria la caridad individual de cada creyente. De hecho, dentro de las Iglesias y comunidades eclesiales cristianas han brotado nuevas formas de actividad caritativa y se han impulsado las antiguas, estableciendo a veces un nexo acertado entre caridad y evangelización. La encíclica renueva aquí el deseo católico expresado por Juan Pablo II de colaborar con organizaciones de caridad de otras Iglesias y comunidades y expresa alegría porque así se esté haciendo ya (DCE, n. 30).

Y con esto, en segundo lugar, la afirmación muy decisiva de que la caridad siempre será necesaria, también en la sociedad más justa que ya se hacía en la primera encíclica (DCE, n. 28b). El amor cristiano, la *caritas*, siempre será necesario: «No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor» (DCE, n. 28b). Por eso, quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre y el estado que quiera proveer a todo se tornará una instancia burocrática que no llegará al hombre necesitado de atención personal. Lo que el Estado debe hacer es apoyar las iniciativas sociales que se acercan a los necesitados de auxilio, entre las que figuran las de la Iglesia. Esta ayuda no es solo material, es también sosiego para el alma. Es decir, la justicia nunca será suficiente, primero porque no llega a imperar en todo momento y en todo lugar; y en segundo término porque aunque de hecho fuera universal, se quedaría corta para lo que son las necesidades o los anhelos reales del hombre, que aspira siempre a una comprensión, una acogida, un perdón que la estricta justicia puede no ofrecer. Es decir, como también se ha dicho, cuando la justicia se entiende en términos estrictamente jurídicos, corre el peligro de no ser más que la expresión de una relación de poder y para evitar esta degeneración de la verdadera justicia humana es preciso entenderla desde el principio como no

independiente del amor; por lo que, como dice el Papa, la gratuidad no es algo añadido a la justicia⁸.

En la tercera encíclica se abunda en estas convicciones: La caridad supera la justicia y la completa siguiendo el dinamismo de la entrega y el perdón (CV, n. 6), es decir, se sitúa en la lógica del don, o más exactamente consiste en esa lógica de lo gratuito, de modo que supera la medida de la justicia humana que impone el criterio de la estricta correspondencia. Esto, naturalmente, no significa que pueda haber caridad sin justicia: «Quien ama con caridad a los demás es ante todo justo con ellos» (CV, n. 6). La caridad, de hecho, por un lado exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos. La caridad se ocupa con todo el empeño de la construcción de la «ciudad del hombre» según el derecho y la justicia. De este modo, frente a cualquier reducción espiritualista o emotivista de la *caritas*, Benedicto XVI afirma con precisión que la justicia es inseparable, es intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como había dicho Pablo VI, su «medida mínima» (Homilía para la «Jornada del desarrollo», 23 de agosto de 1968: AAS 60 (1968) 626-627).

Pero como no hay caridad sin justicia, tampoco puede darse justicia sin caridad. La «ciudad del hombre» no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión (CV, n. 6). Sin la caridad no habrá recto desarrollo de la vida económica. Es verdad, reconoce el Papa, que no existe el mercado de la gratuidad y que las actitudes gratuitas, propias de la caridad, no se pueden prescribir por ley; y, sin embargo, «el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco» (CV, n. 39). De hecho, la gratuidad está en presente en la vida de muchas maneras, aunque con frecuencia pase desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. La verdad es que ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente. A veces, el hombre moderno tiene la errónea convicción de ser el único autor de sí mismo, de su vida y de la sociedad. Es una presunción fruto de la cerrazón egoísta en sí mismo, que procede, dicho con la Encíclica con una expresión creyente, del *pecado de los orígenes* (CV, n. 34). De este modo, el economista Juan Velarde escribirá a este respecto que *Caritas in veritate* viene a restablecer en el seno de la realidad económica el papel de la caridad⁹.

8. Así, RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2009): «La ética de ayuda al desarrollo», en *Corintios XIII*, 132, p. 58.

9. VELARDE, J.: «Una encíclica a tener en cuenta», en GALINDO GARCÍA, A., y FLECHA ANDRÉS, J. R. (Coord.): O. c., 40. Sobre el desarrollo de la lógica del don a la vista de la Encíclica, véase al artículo de A. Galindo, en este mismo volumen, pp. 158-169.

Esta tercera encíclica amplía la confrontación de la caridad cristiana con otros desarrollos humanos, como es el saber racional. La caridad que no excluye la justicia, tampoco excluye el saber humano, la competencia técnica en el estudio y solución de los problemas más bien los exige, los promueve y los anima desde dentro. Al cabo, enseña el Papa, el saber nunca es sólo obra de la inteligencia. Desde luego, puede reducirse a cálculo y experimentación, pero si quiere ser verdadera sabiduría, capaz de orientar al hombre a la luz de los primeros principios y de su fin último, ha de ser «sazonado» con la «sal» de la caridad: «Sin el saber, el hacer es ciego, y el saber es estéril sin el amor» (CV, n. 30)¹⁰. Más exactamente, la caridad se sitúa ante los esfuerzos humanos no como un añadido posterior; no como un apéndice sobre el trabajo que ya han llevado a cabo las distintas actividades o disciplinas, sino que dialoga con ellas desde el principio. Es decir, la caridad es un factor radical y, como tal, puede y debe afectar a toda la actividad humana que se ha de desarrollar en ese diálogo con ella: «No existe la inteligencia y después el amor: existe *el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor*» (CV, n. 30).

El despliegue histórico de la caridad de la Iglesia

En el despliegue exterior de la caridad, Benedicto XVI sostiene que toda la actividad de la Iglesia es expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano. Busca ese bien a través de la evangelización mediante la Palabra y los Sacramentos, empresa tantas veces heroica en su realización histórica. Busca la promoción de este amor en los diversos ámbitos de la actividad humana, de tal suerte que el amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres (DCE, n. 19). Si el amor cristiano es universal, si se extiende a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora (CV, n. 15).

En *Deus caritas est* se presentan, para ir cerrando su estudio de la caridad cristiana, tres rasgos que la definen (31). En primer lugar, consiste en la respuesta a una situación de necesidad de los hombres (hambrientos, enfermos...) en la que las organizaciones de la Iglesia han de poner a disposición todos los medios necesarios, especialmente los humanos, personas profesionalmente competentes y capaces de atender al otro con el corazón, por lo que es-

10. Se puede pensar que este amor guía el camino de la acción humana: «La tesis de que el amor aporta lucidez constituye una de las afirmaciones centrales de esta encíclica, como ya sugiere el hecho de que el amor aparezca combinado con la verdad en su mismo título», RODRÍGUEZ DUPLÁ, L.: O. c., p. 54.

tos agentes deben ser guiados hacia el encuentro con Dios que suscite en ellos el amor. Además, la caridad cristiana tiene que ser independiente de partidos e ideologías, actualiza el amor que necesita el hombre y ante críticas como la del marxismo de que paliando el dolor paraliza el cambio social revolucionario, la encíclica responde que esta posición es inhumana por cuanto buscando una justicia verdadera impone un comportamiento inhumano en el presente. En tercer lugar, la actividad caritativa no puede ser un medio para el proselitismo porque el amor es gratuito y fin en sí mismo, lo que no significa dejar de un lado a Dios y el cristiano sabrá cuando hablar y no hablar de Él, sabiendo que la mejor defensa de Dios es el amor¹¹. La caridad, pues, no es medio para nada. El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos, ni siquiera la expansión de la fe porque es de tan alto valor que es fin en sí mismo¹².

Y, por último, también según *Deus caritas est*, el señalamiento sobre los agentes de la caridad cristiana (nn. 32-39). Como ya indicamos, el sujeto propio de la caridad eclesial es la Iglesia misma, desde las parroquias, cada iglesia particular hasta la Iglesia universal. El Pontificio Consejo *Cor Unum* coordina las organizaciones y actividades caritativas de la Iglesia católica. En cada iglesia particular, siguiendo la estructura episcopal de la Iglesia, cada obispo tiene la responsabilidad primera en orden a que la Iglesia sea un espacio de ayuda recíproca y de disponibilidad hacia fuera de ella. Los colaboradores en esta caridad de la Iglesia se guiarán por la fe que realiza el amor; sirviendo desde el amor por Cristo y queriendo ser testigo de Dios haciendo por eso el bien gratuitamente. La apertura a la dimensión católica de la Iglesia llevará a los colaboradores a sintonizar con otras organizaciones que socorren las necesidades de los hombres, siempre en fidelidad mandado por Cristo, sirviendo con un amor que se nutre del encuentro con Él. Se puede apreciar aquí, en el ejercicio de la caridad la dialéctica entre universalismo y especificidad cristiana, la tensión entre los polos de la más amplia apertura y el cultivo de la identidad más propia.

Este servicio lleva a darse uno mismo, al don personal humilde que no adopta posiciones de superioridad ante el necesitado, como Cristo que ocupó

11. De este modo, la apología de la caridad se perfila como la expresión más alta del testimonio cristiano que ha conferir a la fe y a la Iglesia el favor público. Léanse al respecto las observaciones de ANGELINI, G. (2006): *Eros e agapé. Oltre l'alternativa*, Milano, p. 141 ss., con la referencia a la búsqueda de Lévinas y Girard de una apología del amor unida a su crítica radical a la cultura moderna; véase más adelante, en pp. 160-162, la descripción de las apologías posmodernas del amor.

12. Tal como glosa el director de Caritas diocesana de Roma, «L'enciclica propone una Chiesa che non impone ma propone, che non si fa reggente della società né percorre la via della lobby di pressione, una Chiesa che stà in mezzo agli uomini nutrendo per loro simpatia, una Chiesa libera da partiti e ideologie; che assume il proprio impegno di carità nella gratuità, senza mirare ad altri scopi, nell'umiltà di un servizio concreto mai disgiunto dal pensare, dal meditare, dal contemplare e dal pregare», «Come tenere insieme terra e cielo», en FISICHELLA, R. (Ed.) (2006): *Dio è amore. Commento teologico-pastorale a Deus caritas est*, Roma, p. 97.

el último puesto; quien ayuda así reconoce que así es también él ayudado y que actúa bajo la gracia de Dios con la que debe vencer el desaliento ante lo limitado de sus posibilidades y la tentación de querer solucionar todos problemas del mundo y la opuesta de la inercia y el fatalismo. El contacto con Cristo en la oración evita caer en la soberbia o en la resignación, como muestra Teresa de Calcuta, cuya oración no le quitaba dedicación al prójimo. Aquí la encíclica entiende que es hora de reafirmar la importancia de la oración ante el activismo y el secularismo del compromiso caritativo de muchos cristianos, en la que desde luego no se trata de buscar la superación de la obra de Dios. La actitud religiosa impide juzgar a Dios, cuya voluntad no conocemos, o protestar contra Él. A pesar de todas las confusiones del mundo, el cristiano sigue creyendo en la bondad de Dios. La fe, la esperanza y la caridad van juntas: la esperanza lleva a confiar incluso en el fracaso aparente, la fe hace tomar conciencia del amor de Dios y el amor es lo único que puede iluminar este mundo oscuro.

2. La caridad: fundamento teológico y principio normativo en el magisterio de Benedicto XVI

Mons. Segundo Tejado Muñoz

Subsecretario del Consejo Pontificio «Cor Unum»

Resumen

El artículo presenta una original aportación a la Caridad en Benedicto XVI desde la perspectiva del Pontificio Consejo «Cor Unum». Tras presentar la historia y la labor de este Dicasterio, desarrolla los fundamentos teológicos de la encíclica *Deus Caritas est*, y su reflexión y asimilación desde «Cor Unum». Por último, analiza la relevancia y el contenido del *motu proprio* «Sobre el Servicio de la Caridad», que ha venido a colmar un gran vacío jurídico existente en la estructura eclesial sobre el ejercicio de la caridad. A la luz del *motu proprio*, presenta una relectura de los objetivos, prioridades y desafíos del Pontificio Consejo.

Palabras clave: Cor Unum, *Deus Caritas est*, *motu proprio*.

Abstract

The paper presents an original contribution of Benedict XVI to Charity, from the perspective of the Pontifical Council «Cor Unum». After presenting the history and work of this Dicastery, it develops the theological foundations of *Deus Caritas est*, and the reflection made by «Cor Unum». Finally, it analyzes the relevance and content of the *Motu proprio* «On the Service of Charity» which has filled a large gap in the existing legal framework on the exercise of charity in the Church. Under de light of the *Motu Proprio*, presents a reading of the objectives, priorities and challenges of the Pontifical Council.

Key words: Cor Unum, *Deus Caritas est*, *motu proprio*.

Hace algo más de un año asistimos, en el seno de la Iglesia, a un acontecimiento nada frecuente en los últimos siglos, la renuncia de un Papa. Simultáneamente, la mayor parte de los observadores y especialistas de todo el mundo, tanto en el ambiente eclesial como fuera del mismo, están de acuerdo en afirmar que con Benedicto XVI nos encontramos ante una de las mentes más lúcidas y extraordinariamente dotadas de las últimas décadas.

En las páginas que siguen intentaré poner de manifiesto, dentro de mis posibilidades, algunos de los aspectos más sobresalientes del magisterio de este Papa, que se relacionan con el Dicasterio al cual represento. No podemos dejar de apreciar en todas sus implicaciones que el Papa apenas elegido, como sucesor de Pedro y Vicario de Cristo, hiciera del tema de la caridad el argumento de su primer mensaje, dirigido a toda la Iglesia. Pero antes de analizar la aportación y el influjo de Benedicto XVI en estos temas digamos una palabra sobre los orígenes y la evolución de nuestro Dicasterio.

I. El Pontificio Consejo «Cor u num», instrumento al servicio del ministerio Petriano

El Papa san Juan Pablo II promulgó en 1988 la constitución apostólica *Pastor Bonus*¹, documento que regula en la actualidad la organización y la actividad de la Curia Romana como instrumento de servicio, de gobierno y de promoción íntimamente unido al Ministerio Petriano.

En los dos apartados que siguen presentaré de modo sintético por una parte, el nacimiento y por otra, la configuración actual del Dicasterio.

I.1. Origen y primeros pasos

El Pontificio Consejo «Cor Unum» fue fundado el 15 de julio de 1971 por Pablo VI, con la carta *Amoris officio*², dirigida al Secretario de Estado, cardenal Jean Villot.

1. JUAN PABLO II (1988): Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, sobre la Curia Romana, 28 junio 1988. Cf. *Acta Apostolicæ Sedis* (De ahora en adelante AAS) 80, pp. 841-912.

2. PABLO VI (1971): Carta Apostólica de Institución del Pontificio Consejo «Cor Unum» para la promoción humana y cristiana *Amoris officio*. Cf. AAS 63, pp. 669-673.

La creación del *Pontificio Consejo Cor Unum para la promoción humana y cristiana* —el primer Pontificio Consejo en cuanto a su creación— se presenta en la carta como intención específica de Pablo VI, madurada con el tiempo, en particular a causa de su preocupación por los muchos países pobres del mundo. El acto pontificio se sitúa, por tanto, en el cauce de la doctrina social de la Iglesia que, sobre todo, con su predecesor Juan XXIII, había empezado a tomar en consideración, no sólo las cuestiones ligadas al trabajo, sino también las grandes problemáticas del desarrollo y de la promoción de los pueblos. Por ello Pablo VI cita las encíclicas *Octogesima adveniens*³ y *Populorum progressio*⁴, que precedentemente había dedicado a estas temáticas. Pero las verdaderas raíces de la decisión pontificia deben buscarse en las afirmaciones del concilio Vaticano II, especialmente en el n.º 88 de la constitución *Gaudium et spes*, en la que se pedía encontrar modalidades para coordinar las ayudas suministradas por la Iglesia a los países más pobres.

Por último, hay que destacar el nombre bíblico del nuevo Consejo: «Cor Unum», tomado de los Hechos de los Apóstoles (4, 32). El hecho es bastante singular, en cuanto sólo el Pontificio Consejo *Iustitia et Pax* poseía, hasta entonces, una denominación de origen en las Escrituras. A Éste, se le agrega la expresión «para la promoción humana y cristiana», para especificar el campo de acción. Detrás de tales conceptos se esconde, evidentemente, un preciso programa: la ayuda que las instancias de la Iglesia presentan, apunta en último análisis, a la promoción del hombre en su integridad. No son simplemente acciones de asistencia genérica, sino que pretenden restaurar en la persona el sentido de la propia dignidad. En cambio, el adjetivo «cristiana» denota que la misión de la Iglesia —y por tanto de todos aquellos que obran en su nombre— trasciende los puros valores humanos, se sobreentiende una antropología propiamente cristiana. Por tanto, la caridad, así entendida, no puede descuidar el elemento de la evangelización.

1.2 Evolución y configuración actual

El nombramiento del arzobispo Cordes como presidente del Pontificio Consejo «Cor Unum»⁵, el 2 de diciembre de 1995, fue un hecho nuevo. De esta manera, el Dicasterio tenía por primera vez, después de 24 años de existencia, un presidente propio. Con el Pontificio Consejo *Iustitia et Pax* permanecían relaciones de colaboración, ratificadas por la constitución *Pastor Bonus*, pero se daba por terminada la fase de compartir el mismo presidente.

3. PABLO VI (1971): Encíclica *Octogesima adveniens*, 14 mayo 1971. Cf. AAS 63, pp. 401-441.

4. Íd. (1967): Encíclica *Populorum progressio*, 26 marzo 1967. Cf. AAS 59, pp. 256-299.

5. Cf. AAS 88 (1996) 127.

Vemos, por consiguiente, una cierta evolución en la estructura institucional del Dicasterio, desde la fundación hasta la situación actual. Cosa, más bien única, es que el Santo Padre haya derogado las normas de la *Pastor Bonus* que define la Curia Romana. Por otra parte, precisamente en esa Constitución Apostólica, «Cor Unum» era el único Dicasterio para el que se preveía una presidencia en común con otro. La praxis actual representa, por tanto, una equiparación plena del Consejo a todos los demás Dicasterios de la Curia. Está regido, por tanto, por un presidente, coadyuvado por un secretario y por un subsecretario.

El análisis del perfil institucional, y una síntesis de la actividad desarrollada en estos años, nos permite identificar el papel de «Cor Unum». Como para la mayor parte de los Consejos Pontificios, éste no posee una estrecha competencia canónica jurisdiccional. Esto se explica por el hecho que la Curia Romana apoya al Papa en el ejercicio de su misión. Sin embargo, el *munus* pastoral del Sumo Pontífice no implica en cada manifestación un ejercicio directo de la potestad de gobierno o de jurisdicción. En consecuencia, no todos los Dicasterios necesitan participar en ella. Algunos poseen sólo deberes de estudio o de promoción. Tal es el caso de «Cor Unum» es más bien un organismo de encuentro y de coordinación. En la sensibilidad de hoy en día, la actividad caritativa posee un papel siempre mayor y es muy apreciada en cuanto apoya la credibilidad del anuncio de la Iglesia. Será deber del Dicasterio indicar las prioridades que la acción de la Iglesia tendrá que hacer propias en este sector:

2. El Pontificio Consejo «Cor u num» en el magisterio de Benedicto XVI

Nuestro Dicasterio, como ya he afirmado, nutre hacia la persona y hacia el magisterio de Benedicto XVI un sentimiento profundo de gratitud y admiración, debido a un doble motivo. Por una parte, considerando los fundamentos teológicos de la encíclica *Deus Caritas est*, que si bien han sido ofrecidos a toda la Iglesia, en «Cor Unum», desde un principio, nos sentimos llamados a meditar y asimilar muy seriamente. Por otra parte, debido a la promulgación del *motu proprio* «Sobre el Servicio de la Caridad», que ha venido a colmar un verdadero vacío jurídico existente en dicha materia.

Es importante recordar que, hacia el final de su vida, el Papa Juan Pablo II quiso abordar la cuestión de la caridad. Se dirigió incluso al presidente del Pontificio Consejo Mons. Cordes, para hacer un borrador preliminar. Dado que la en-

fermedad le impidió trabajar en este texto, nunca llegó a publicarse. El cardenal Ratzinger supo del trabajo preparatorio de este documento y, una vez elegido Papa, decidió dedicar a este tema, sobre el amor a Dios y el amor al prójimo, su primera encíclica. Sin embargo, le dio un carácter completamente nuevo, comenzando con el argumento perenne sobre la cuestión de Dios. De este modo, logró exponer con gran claridad su enseñanza fundamental, a saber, que el amor desinteresado entre los seres humanos sólo puede venir de la fuerza que el amor de Dios nos ofrece. Toda caridad verdadera, como cualquiera de sus manifestaciones, está enraizada teocéntricamente en Dios.

2.1. Los fundamentos teológicos de la encíclica *Deus Caritas est*

Cuando el cardenal Ratzinger se convierte en Benedicto XVI tenía fama, por su itinerario personal como teólogo y como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de estar atento a la ortodoxia y a las cuestiones doctrinales. De este modo, se esperaba en círculos reservados, que su primera encíclica estaría dedicada, más bien, a algún aspecto dogmático conflictivo. Pero una apreciación semejante del nuevo Papa subestimaba tanto su realismo pastoral, a la hora de guiar a la Iglesia, como su sensibilidad humana.

El nuevo Pontífice comenzó, por tanto, el ejercicio de su enseñanza oficial de una manera, digamos «inesperada», con la carta encíclica *Deus caritas est*⁶. Es natural que la primera declaración doctrinal de un papa ofrezca una especie de anteproyecto de su servicio, casi una orientación inaugural. Podemos compararlo con la importancia, por ejemplo, de la encíclica del Papa Pablo VI *Ecclesiam suam*⁷ o la *Redemptor hominis*⁸ del Papa Juan Pablo II.

En la *Deus caritas est* se presenta a la Iglesia por primera vez un documento oficial del Magisterio sobre el amor al prójimo. Comienza, como corresponde a un teólogo, con un estudio profundo de la diaconía practicada ya desde el comienzo del Cristianismo. Partiendo de la revelación divina, da un «toque de atención», y ensalza en primer lugar la Verdad, que es la que hace posible una participación desinteresada en la miseria humana: la salvación definitiva viene al hombre exclusivamente de Dios, a través de su Hijo Jesucristo. Su predicación es primordialmente teocéntrica, pero sin olvidar al hombre; o mejor: él sostiene que el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo posibilita al creyente la salva-

6. BENEDICTO XVI (2006): Encíclica *Deus caritas est*, 25 diciembre 2005. Cf. AAS 98, pp. 217-296.

7. PABLO VI (1964): Encíclica *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964. Cf. AAS 56, pp. 609-659.

8. JUAN PABLO II (1979): Encíclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979. Cf. AAS 71, pp. 257-324.

ción integral, una salvación que va más allá de la muerte. Tanto el eco mundial del texto de la encíclica como el aplauso general (se llegó a publicar en la primera página del *New York Times*), prueba que el mensaje del Obispo de Roma ha llegado a los corazones de nuestros coetáneos.

La Doctrina Social de la Iglesia en su carácter jurídico, con todo lo perfecta que quiera ser, no comprende primariamente el interior del hombre; lo toca sólo parcialmente y es inevitablemente incompleta. Esto es particularmente significativo para la actividad diaconal de la Iglesia, para aquellos que se dedican, de forma organizada, al amor al prójimo. La revelación divina, por el contrario, puede llevarnos a una comprensión más profunda de la problemática planteada. Recuerda a todos los creyentes que la exhortación ha de ir más allá de una simple insistencia en la ley y el derecho, y que una práctica religiosa legalista no basta.

La misericordia, por ejemplo, o el amor al enemigo no se pueden decretar a través de leyes. Aunque sean una obligación imperiosa, no se dejan codificar. Es el corazón el que finalmente dicta cómo se practican. Comparar el estado incompleto de la ley con la exigencia del Evangelio remite al «centro de la cuestión» para el compromiso creyente contra la miseria humana. El reconocerlo presupone que la indicación del amor al prójimo se encuentra bajo el precepto de una interiorización continua: la misión diaconal de la Iglesia no se puede limitar a una presentación objetivo-técnica de su objeto.

En la segunda parte de la encíclica, se encuentran indicaciones que merecen atención en lo relativo a la formación de colaboradores, tanto voluntarios como empleados, en el servicio de la Iglesia a los necesitados, que aportan sus directivas inspiradas en el tema «Amor». En estas afirmaciones del Papa, es significativo que la preocupación por el otro «no se convierta en un mandamiento, por así decir, impuesto desde fuera»⁹, descartando un malentendido legalismo. Benedicto XVI deja siempre de nuevo tras de sí la perspectiva práctico-empírica y se ocupa poco de las correspondientes propuestas sociológicas y psicológicas; estas gozan en cualquier caso de una aceptación generalizada. Las afirmaciones centrales del escrito no se toman del discurso científico, sino directamente del lenguaje pastoral cotidiano. Se refieren a la persona cuando vive un tipo de dificultad. Esta persona necesita «algo más que una atención sólo técnicamente correcta». Necesita «humanidad», una «atención cordial»¹⁰. Aparecen asimismo en dicho encuentro «la relación con Dios y el arraigo en la fe». A menudo falta algo más que comida o bebida, casa o salud, porque para el que sufre necesidad, «la raíz más profunda del sufrimiento es precisamente la ausencia de Dios»¹¹.

9. BENEDICTO XVI: Encíclica *Deus caritas est*, 31a.

10. Íd.

11. Íd., 31c.

La acción de la Iglesia contra la pobreza va más allá de la simple oposición a la miseria humana. La encíclica gana en un momento en ímpetu apostólico y misionero. En la parte que habla de los «voluntarios», tiene en cuenta la posibilidad de que la acción caritativa ofrezca a los colaboradores maduración humana y educación en el sacrificio. «Frente a la anticultura de la muerte [...] se contrapone el amor, que no se busca a sí mismo, sino en la disponibilidad a perderse a sí mismo (cf. Lc 17, 33 y par.) en favor del otro se manifiesta como cultura de la vida»¹². Otra vez se habla de la «defensa de Dios» contra todo intento de «prescindir de Dios»¹³. De aquí se sigue que el «colaborador de toda organización católica» tiene el encargo de disminuir la pobreza, pero en última instancia «de trabajar con el fin de que el amor de Dios se difunda en el mundo»¹⁴.

Partiendo de estas premisas continúa el texto del Papa con los requerimientos a los colaboradores de la «diaconía» —tanto profesionales como voluntarios— diciendo que la administración creciente debe también entrar a su modo en el horizonte descrito. La calidad técnica de cada acción es insustituible. El Papa desea «en primer lugar una competencia profesional». Pero dice también que «por sí sola no basta»¹⁵. Los colaboradores necesitan «junto a una preparación profesional, una formación del corazón». La encíclica llama al fruto de tal formación, en el inimitable lenguaje del Papa, «un corazón que ve»¹⁶. El texto no teme ir más allá en requerimientos a los colaboradores. Exige de ellos «humildad»¹⁷, de forma que el don, lo que se da, no humille al que lo recibe; la palabra del Papa espera de los colaboradores que den al necesitado «no sólo algo, sino a sí mismos»¹⁸.

La relativamente corta encíclica incluye dos números (36 y 37) dedicados al tema oración; aquí no podemos analizarlos, pero señalan la importancia que el Papa Benedicto quiere dar a la dimensión espiritual de la misión diaconal de la Iglesia.

La encíclica abre un horizonte nuevo, con los citados fundamentos teológicos, a los colaboradores eclesiales —tanto dentro como fuera de las agencias eclesiales oficiales—. Nos permite reconocer que no es, en última instancia, la eficiencia profesional lo que cuenta, cuando se trata de emprender la lucha contra la miseria. El mensaje de Jesucristo obliga más todavía a asegurar siempre el imperativo de la acción con el indicativo de la fe. Nos encontramos bajo una continua llamada a abrimos nosotros mismos al mensaje del amor de Dios; no podemos limitarnos a alcanzar los objetivos de un modo técnico-impersonal. Solamente si

12. BENEDICTO XVI: Encíclica *Deus caritas est*, 30b.

13. Íd., 33.

14. Íd.

15. Íd., 31a.

16. Íd., 31a-b.

17. Íd., 35.

18. Íd., 30b.

nuestra actitud incluye la exigencia de la fe, nos habilita como cooperantes «cristianos». La beata madre Teresa de Calcuta es un ejemplo infalible de que tal sensibilidad no corre por cuenta de la eficacia.

No sólo ella, a través de los siglos muchos hombres y mujeres en la Iglesia se han sentido comprometidos en la lucha contra la pobreza y la miseria. Basta recordar los numerosos fundadores de congregaciones y comunidades. Todos ellos han tenido un acompañamiento de tipo teológico-espiritual. De este modo, están atentos contra la tentación de realizar su trabajo sólo en forma pragmático-empírica. Los cristianos que no pertenecían a órdenes, a menudo se agregaban a éstas, o bien tomaban su inspiración a través de figuras de fe, una vida en común o las correspondientes agrupaciones.

En nuestros días, el agente de la actividad caritativa eclesial, no puede renunciar al fundamento de la fe y al testimonio cristiano; en la «posmodernidad» no es algo que se presuponga de ninguna manera. Porque la *Diakonia* pertenece junto a la *Martyria* y la *Liturgia* a las tres misiones de la Iglesia y nosotros —como hemos descrito— hemos entrado en la cultura de una filantropía general, que obliga a una respuesta nueva. Las premisas para la transmisión de la fe y para la responsabilidad en el servicio religioso —las dos tareas eclesiales primordiales— han sido siempre muy meditadas y realizadas; son numerosas las deliberaciones y publicaciones sobre la transmisión del Evangelio en la catequesis; el derecho canónico formula de una manera clara las condiciones referidas a la liturgia. La nueva encíclica enseña, por primera vez, que para la *Diakonia* conviene hacer algo similar:

El Papa Benedicto invita a los miembros de la Iglesia a dedicarse, como hasta ahora, a la lucha contra la miseria en el mundo, a formular metas efectivas y a esforzarse en su realización. Al mismo tiempo, propone en la visión de la ayuda un cambio de paradigma: en vista de un mundo transformado a través de proyectos y programas, hay que añadir además las personas, que en nombre de la Iglesia dan testimonio del amor de Dios y que tienen que ser formadas e impregnadas en la fe. De la orientación de fe de los cooperantes cristianos depende totalmente su carácter específico en la lucha contra la pobreza, algo que solamente la Iglesia puede ofrecer a la humanidad.

2.2. Normativa jurídica:

El *Motu proprio* sobre el servicio de la Caridad

La importante reflexión teológica sobre la caridad en la Iglesia no fue la única contribución de Benedicto XVI al tema que nos ocupa. El Papa demuestra tener una visión sumamente realista acerca de la compleja situación que el mundo de la caridad, de la asistencia y de la beneficencia presenta en la Iglesia. Con el

Motu proprio que analizamos a continuación, el Papa se ocupó también de cuestiones prácticas y normativas¹⁹.

En el Proemio afronta tres cuestiones principales que, dada la brevedad y la claridad con que son tratadas, antes que hacer un comentario personal, prefiero transcribir directamente sus palabras. En primer lugar, se refiere a los temas fundamentales que había tratado en la encíclica *Deus caritas est*. Pone de manifiesto que la actividad caritativa de la Iglesia no se puede asimilar a «una de tantas» las que se realizan en el mundo, sino que ha de tener una motivación y una especificidad inequívocamente cristinas. Sobre esto ya hemos tratado en el apartado anterior y no nos detendremos de nuevo.

En segundo lugar, trata de la importante y difícil cuestión de la coordinación de la diversas iniciativas que, a nivel caritativo, se producen en el ambiente eclesial internacional:

Con el presente *Motu proprio* deseo proporcionar un marco normativo orgánico que sirva para ordenar mejor, en líneas generales, las distintas formas eclesiales organizadas del servicio de la caridad [...] Las iniciativas organizadas que promueven los fieles en el sector de la caridad en distintos lugares son muy diferentes entre ellas y requieren una gestión apropiada. De modo particular, se ha desarrollado en el ámbito parroquial, diocesano, nacional e internacional la actividad de la «*Caritas*», institución promovida por la Jerarquía eclesiástica. La Iglesia como institución no puede ser ajena a las iniciativas que se promueven de modo organizado y son libre expresión de la solicitud de los bautizados por las personas y los pueblos necesitados. Por esto, los Pastores deben acogerlas siempre como manifestación de la participación de todos en la misión de la Iglesia, respetando las características y la autonomía de gobierno que, según su naturaleza, competen a cada una de ellas como manifestación de la libertad de los bautizados²⁰.

En tercer lugar, el Papa afronta, en el Proemio del documento, el papel de la jerarquía eclesiástica, normalmente el obispo, en la organización de la caridad, dado que esta actividad, como se afirmaba en la *Deus caritas est* pertenece a la misión esencial de la Iglesia²¹. Además, se consideran las relaciones de «vigilancia» que el ministerio episcopal, en sentido etimológico²², está llamado a realizar con respecto a las organizaciones católicas, que se dedican al campo de la caridad «organizada». Transcribo nuevamente las palabras de Papa:

19. BENEDICTO XVI (2012): *Motu proprio Intima Ecclesiae natura, sobre el Servicio de la Caridad*, 30 octubre 2012. Cf. AAS 104, pp. 996-1004. El documento consta de dos partes: un «Proemio» y una «Parte dispositiva», en esta segunda parte encontramos 15 artículos.

20. BENEDICTO XVI: *Motu proprio Intima Ecclesiae natura, sobre el Servicio de la Caridad*, Proemio.

21. BENEDICTO XVI: *Deus caritas est*, 25.

22. Como es sabido la etimología del término griego ἐπίσκοπος = episkopo = obispo, remite a «el que vigila».

La autoridad eclesiástica ha promovido, por iniciativa propia, obras específicas, a través de las cuales provee institucionalmente a encauzar las donaciones de los fieles, según formas jurídicas y operativas adecuadas que permitan llegar a resolver con más eficacia las necesidades concretas. [...] Frente a estas exigencias, era necesario determinar en el derecho de la Iglesia algunas normas esenciales, inspiradas en los criterios generales de la disciplina canónica, que explicitaran en este sector de actividades las responsabilidades jurídicas que los varios sujetos implicados se asumen en materia, delineando, de modo particular, la posición de autoridad y de coordinación que corresponde al respecto al Obispo diocesano²³.

Una vez terminado el Proemio, el Papa, después de afirmar que ha escuchado al organismo de la Curia competente en materia²⁴, pasa directamente a la «Parte dispositiva» en la cual, a través de 15 artículos, teniendo como base el Código de Derecho Canónico y el Derecho Canónico de las Iglesias Orientales, «establece y decreta» la normativa jurídica.

3. Objetivos, prioridades y desafíos del Pontificio Consejo «Cor u num»

El último apartado, en el que paso enumerar las funciones principales del Dicasterio, exige, más que los dos anteriores, una visión sintética, dado el amplio espectro de problemáticas a la cuales es necesario aludir. Con dicho criterio de síntesis me refiero, por una parte, a la constitución apostólica *Pastor Bonus* y, por otra, a los elementos que podemos considerar «nuevos» y que suponen una evolución respecto a los comienzos. Esta doble visión nos permitirá abarcar una panorámica bastante completa de la actividad de «Cor Unum».

3.1. Objetivos iniciales y actuales del Dicasterio

La *Pastor Bonus* afirma, en primer lugar, al referirse al Pontificio Consejo «Cor Unum»: «El Consejo expresa la preocupación de la Iglesia Católica hacia los necesitados, de modo que se fomente la fraternidad humana y se manifieste la caridad de Cristo»²⁵. Asimismo, los beneficiarios de estas acciones son un público

23. BENEDICTO XVI: *Motu proprio sobre el Servicio de la Caridad*, Proemio.

24. Concretamente el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos. Cf. Benedicto XVI, *Motu proprio sobre el Servicio de la Caridad*, Parte Dispositiva.

25. JUAN PABLO II: Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 145.

extremamente variado. Esta enorme acción posee dos referencias: la fraternidad humana y la caridad de Cristo. Esta última es el origen de tal acción: de hecho esta caridad debe manifestarse, es decir debe verse, mediante las diferentes obras. No debe pasar inobservado el acento sobre la caridad «de Cristo»: se separa así este concepto del precedente, la fraternidad humana, para identificar una aportación específica de la Iglesia Católica en este sector. También la fraternidad humana, que es un valor no necesariamente cristiano en su origen, es «preferida» por la obra de la Iglesia: representa casi un objetivo de dicha acción, y no su causa eficiente. Esta última resulta ser, en cambio, la caridad de Cristo. Toda esta visión antropológica cristiana, podemos decir, posee su lugar «propio» de elaboración en el Pontificio Consejo.

La *Pastor Bonus* continúa enumerando las funciones de Pontificio Consejo en estos términos: «Es función del Consejo estimular a los fieles cristianos a dar testimonio de caridad evangélica, en cuanto partícipes de la misma misión de la Iglesia, y de apoyarlos en este afán»²⁶.

En primer lugar, encontramos la labor de sensibilizar a todos los fieles a la caridad. Aquí se ha abierto una nueva perspectiva, teológicamente más correcta. En efecto, la caridad cristiana no se agota en las actividades de las agencias, sino que cada cristiano está llamado a hacerse cargo de este testimonio, que por otra parte pertenece a la misión de la Iglesia. Así pues, el testimonio de la caridad concierne a todos los miembros de la Iglesia, no se puede delegar. De este modo «Cor Unum», llamado a ser expresión de esta caridad de la Iglesia a nivel universal, posee como primer cometido el de mostrar a los católicos su participación en esta misión.

En segundo lugar, se explicitan aún más los objetivos del Dicasterio: «Fomentar y coordinar las iniciativas de las instituciones católicas que se dedican a ayudar a los pueblos necesitados, especialmente las que socorren las dificultades y calamidades más urgentes, y facilitar las relaciones entre estas instituciones católicas con los organismos públicos internacionales, que trabajan en el mismo campo de la beneficencia y del progreso»²⁷.

Encontramos la función de coordinación de las instituciones católicas que trabajan en el campo de la asistencia y de la ayuda al desarrollo. De manera especial, dicha coordinación se lleva a cabo en casos de «urgente necesidad y calamidad». Por consiguiente, es función de «Cor Unum» hacerse presente, sobre todo, allá donde surgen particulares emergencias, por ejemplo, llamando a las agencias a intervenir en aquellos sectores o individuando situaciones en donde apremia particularmente la presencia de organismos católicos.

26. JUAN PABLO II: Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 146 § 1.

27. Id., art. 146 § 2.

Es importante, también el papel de mediación con los organismos internacionales. «Cor Unum» se sitúa entre éstos y las organizaciones católicas, para facilitar así el conocimiento y la cooperación. El Dicasterio representa, por tanto, un puente hacia las grandes agencias laicas de asistencia y desarrollo, en particular aquellas de las Naciones Unidas. En cambio, es interesante comprobar que en la constitución ha desaparecido la alusión a los «hermanos separados», que mencionaba la Carta de institución.

En tercer lugar, se indica como finalidad de «Cor Unum»: «seguir con afán y promover los proyectos y las obras solidarias y ayuda fraterna que favorecen el desarrollo humano»²⁸. Aquí las expresiones se abren a diferentes interpretaciones, porque permanecen a un nivel bastante genérico: probablemente, se desea prospectar la posibilidad de mediaciones concretas del Dicasterio en la realización de iniciativas para el desarrollo. También ésta es una característica bastante nueva en su formulación. La Carta constitutiva *Amoris officio* se refería a especiales obras e iniciativas deseadas por el Sumo Pontífice, que el Dicasterio se compromete en llevar a cabo. Aquí se omite la alusión al Papa, pero se confirma la posibilidad una actuación directa.

Las finalidades que aparecen en la constitución *Pastor Bonus* se han visto ampliadas y completadas, a lo largo de los años, por necesidades concretas que han llevado al Dicasterio a interesarse y a intervenir en una serie de cuestiones, algunas en un modo puntual y otras de modo continuo, hasta el día de hoy. Enumero algunas más representativas.

Desde los primeros encuentros de los miembros de «Cor Unum» se planteó el problema de la presencia en el seno del Consejo de numerosas organizaciones dedicadas a la asistencia de enfermos. El concepto de asistencia resultaba, por tanto, bastante amplio y había que decidir si la coordinación que competía al Dicasterio incluía también cuestiones de asistencia médica. La asignación de esta competencia, de por sí, no hacía más que concretizar los deberes que el Consejo asumía en el momento de su institución. La actividad de muchas agencias caritativas católicas se desarrollaba, de hecho, también en el sector médico: bien a través del financiamiento de estructuras sanitarias, bien con la formación de personal o con la asistencia inmediata. Hay que recordar, por ejemplo, como desde el principio la Orden de Malta, que posee una importante vocación en la asistencia a los enfermos, estaba representada en el Pontificio Consejo.

Esta labor de «Cor Unum» se dio por concluida en 1985. De hecho, el Papa Juan Pablo II, con el *Motu proprio Dolentium hominum* instituía la «Pontificia

28. JUAN PABLO II: Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 146 § 3.

Comisión para la Pastoral de los Operadores Sanitarios», unido al Pontificio Consejo para los Laicos²⁹. A dicha comisión se le atribúan competencias para la promoción y la animación de las organizaciones católicas internacionales en el campo sanitario. En la carta de fundación el Papa indica que en la nueva comisión deberán nombrarse como miembros también los representantes de otros organismos de la Santa Sede: entre ellos se cita el Pontificio Consejo «Cor Unum». De tal manera, concluidas las competencias directas en este sector, el Consejo queda parcialmente revestido en forma de colaboración con el nuevo Dicasterio.

Otro factor importante es que en el curso de su existencia, a menudo, el Consejo ha representado a la Santa Sede ante organismos internacionales, en cuestiones contenidas en las competencias del Dicasterio. Por ejemplo, la ONU dedicó la década de los noventa a la reducción de los efectos de las calamidades. En este papel, el Dicasterio ha participado también en la jornada mundial convocada el 14 de octubre de 1991 y después, en los años siguientes, en las conferencias internacionales sobre el tema, como Yokohama en 1994³⁰. «Cor Unum», además, ha tomado parte en la conferencia internacional sobre el Hábitat en Estambul, en 1996³¹, y en el 2001, al tercer comité preparatorio de Estambul +5.

Una mención aparte se dedica a la IV Conferencia de las Partes en la Convención sobre la Lucha contra la Desertización, llevada a cabo en Bonn en diciembre del 2000. A causa de la competencia en estas cuestiones, el Pontificio Consejo «Cor Unum», en la persona de su presidente en calidad de observador, representó a la Santa Sede en dicho encuentro.

3.2. Dos tipos de prioridades: Labor de coordinación y de información

Desde el comienzo de su existencia, el Consejo decidió dividir la propia actividad en algunos grandes ámbitos, a los que correspondían diversos grupos de trabajo. Entre ellos prestaré una atención especial a la coordinación y a la información.

En una breve retrospectiva histórica podemos observar cómo dicha coordinación se llevó a cabo desde el principio, pero no siguió adelante en el modo en que se esperaba, para dirigir las actividades inmediatas de asistencia. Éstas han sido asumidas, más bien, por las grandes redes que poseen mayores capacidades

29. JUAN PABLO II (1985): *Motu proprio Dolentium hominum*. Cf. AAS 77, pp. 457-461.

30. Cf. *La actividad de la Santa Sede* 1994, 1308.

31. Cf. *Id.*, 1996, 913.

de personal y de medios, además de profesionalidad. Aun así, la coordinación ha alcanzado otras formas, en particular a través de la convocación de reuniones *ad hoc* con representantes de agencias, de las Iglesias locales y de la Curia romana. Así el Dicasterio puede llevar a cabo el servicio de enlace entre la Iglesia local y las agencias católicas.

Otra forma en que la coordinación ha tenido, y podrá tener en el futuro, una ulterior expresión es la inspiración que «Cor Unum» ofrece en nombre del Papa a las agencias caritativas y a la Iglesia entera sobre cuestiones particularmente relevantes. A título de ejemplo, puede mencionarse el gran encuentro de los Testigos de la Caridad con el Papa el 16 de mayo de 1999: el voluntariado es uno de los temas que hoy en día, a nivel organizativo, legislativo y formativo, necesita una particular atención, y sobre el que puede ser oportuno abrir alguna perspectiva de reflexión y de acción. En un momento histórico en que la actividad caritativa de la Iglesia goza de gran desarrollo, parece necesaria la presencia de una instancia que cumpla un papel de coordinación, en el sentido de inspiración. Sin duda esta importante labor competencia de nuestro Dicasterio.

Por tanto, se trata de un deber de coordinación y animación, a nivel universal³², regional y local³³, de la actividad caritativa. Podemos incluir en esta perspectiva el grande esfuerzo de la catequesis de la caridad. En particular, éste se lleva a cabo con el mensaje anual de Cuaresma del Papa, para el que el Dicasterio predispone el material, con la indicación de los temas para las anuales campañas de fraternidad, y en vía especial, se ha realizado mediante el congreso de 1999 sobre la Teología de la Caridad. Esta labor aparece hoy en día particularmente significativa a fin de salvaguardar la peculiaridad del acercamiento cristiano a la pobreza y al sufrimiento. Todas las grandes agencias católicas nacen de una solicitud cristiana hacia los necesitados, y es este espíritu el que hay que mantener vivo.

Por cuanto se refiere a la importante labor de información propia del Dicasterio, además de los documentos sobre cuestiones relevantes que forman parte de la competencia de «Cor Unum», uno de los aspectos más urgentes fue desde el principio la actividad sobre la información. Desde el nacimiento del Pontificio Consejo se creó un grupo de trabajo que debía ocuparse del tema. Es decir, estaba destinado a la recogida de información y de datos sobre el número de agencias católicas y sobre la cantidad y la distribución de las ayudas que aportaban. Se consideraba, precisamente, la información recíproca una de las fuentes principales para asegurar los criterios para la coordinación. Y, en efecto, faltaba un organismo que, a nivel internacional, conociese al menos de manera sumaria las cifras de la asistencia que las organizaciones eclesiales aportaban.

32. Tal como era previsto por el concilio Vaticano II en la *Gaudium et spes*, 88.

33. Conseil Pontifical «Cor Unum», *La coordination locale*, Ciudad del Vaticano, 1975.

El primer fruto concreto de este grupo de trabajo se obtuvo con la publicación, en 1975, de la primera edición del *Catholic Aid Directory*³⁴ (CAD), un volumen que contenía la lista de las organizaciones católicas que trabajan en el sector de la asistencia y de la ayuda humanitaria. Dicho volumen fue editado con la intención de renovarlo cada tres años. Se mantuvo este propósito sólo en el primer periodo. De hecho, en noviembre de 1978 salió a la luz la segunda edición, en 1983 la tercera edición, en 1989 la cuarta edición, en noviembre de 1999 la quinta edición del CAD.

¿Qué es el *Catholic Aid Directory*? Se trata, fundamentalmente, de un libro que ofrece la lista de las organizaciones que trabajan en los diversos países en el campo de la caridad. Está precedida por una introducción en cuatro idiomas diferentes (inglés, francés, español e italiano) —aunque el idioma utilizado para el listado de las agencias es el inglés— con informaciones previas sobre «Cor Unum» y sobre el uso del volumen. De ellas se deducen algunas indicaciones que ayudan a entender mejor este instrumento que, además de estar impreso, también ha sido publicado en CD.

Dada la abundancia de iniciativas en este sector, la verdadera dificultad consistió en recoger las informaciones que se encuentran a la base del CAD. Esta obra se ha llevado a cabo a través de las nunciaturas apostólicas, las conferencias episcopales, las redes de organizaciones. Ha sido publicada una obra de 579 páginas prácticamente única en su género.

En el volumen se enumeran, país por país, divididas por continentes, las diferentes organizaciones católicas de ayuda. En la última edición se indica si se tratan de agencias de coordinación o de agencias que financian proyectos, precisando también en qué países la agencia trabaja y en qué sector específico. Han sido identificados 45 campos de interés para clasificar las informaciones llegadas al Consejo, para individualar así el tipo de apoyo financiero ofrecido. Por dar algún ejemplo, entre los campos de interés se enumeran: educación, construcción, emergencias, pastoral, desertización, protección del ambiente, indígenas, transportes, formación de agentes pastorales. De esta manera, es posible identificar según las necesidades la agencia que financia proyectos en el sector.

Se recuerdan, también, aquellas organizaciones que trabajan prestando asistencia directa a través del voluntariado y no mediante el financiamiento de proyectos. Una de ellas, a título de ejemplo, es la Sociedad de San Vicente de Paul.

En fin, se exponen detalladamente también las organizaciones pontificias ligadas a algunos Dicasterios de la Santa Sede, destinadas al financiamiento de pro-

34. Pontificio Consejo «Cor Unum», *Catholic Aid Directory*, Ciudad del Vaticano, 1999.

yectos y a la promoción de las Iglesias particulares en diversos sectores. Vale la pena citarlas para indicar el esfuerzo realizado en este amplísimo campo³⁵.

La mención del CAD no sólo posee valor descriptivo o histórico, representa una de las formas más concretas en las que se ha llevado a cabo la tarea encomendada a «Cor Unum» de coordinar la actividad caritativa de la Iglesia. Efectivamente, la primera forma de coordinación es la del censo, para que se conozca la extensión de la acción de la Iglesia en el sector. El instrumento del CAD es prácticamente único y responde a las necesidades de poseer, a nivel de Iglesia universal, un lugar para la recogida de información. Dicha necesidad se ha revelado también por el notable suceso de la iniciativa.

3.3. Desafíos y casos problemáticos: Identificación y vías de solución

Para terminar haré referencia a varias cuestiones, que se presentan acompañadas de una cierta problemática y que han ido apareciendo a lo largo de la existencia y de la actividad de «Cor Unum». Algunas dificultades de tipo práctico provienen, sin embargo, de una evolución positiva, como por ejemplo la mayor sensibilidad hacia la pobreza y hacia las cuestiones sociales en todo el mundo. Otro tipo de desafíos, diríamos más profundos, son de naturaleza teológica o más concretamente de identidad cristiana, y han sido puestos de manifiesto de una manera muy clara con la aparición de la encíclica *Deus Caritas est*, a la que de nuevo volvemos a citar, en esta ocasión desde otro punto de vista.

En ocasiones puntuales, la generosa respuesta de la sociedad, ante determinadas catástrofes naturales o bélicas, ha provocado algunas situaciones difíciles de controlar desde el punto de vista práctico y logístico. Por las más variadas razones, unas veces material o físico y otras por motivos de tipo humano, puede resultar una tarea sumamente ardua conseguir la distribución adecuada, y lo más justa posible, de las ofertas recogidas por las asociaciones católicas de todo el mundo, sobre todo a raíz de algunas grandes emergencias o calamidades de origen natural³⁶.

35. Podemos agruparlas en tres apartados: a) Unidas al Pontificio Consejo «Cor Unum» encontramos las fundaciones: «Juan Pablo II para el Sahel» y «Populorum Progressio»; b) Unidas a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos: las «Obras Misionales Pontificias para la Propagación de la Fe», la «Obra de San Pedro Apóstol» y la «Obra de la Santa Infancia»; c) Unidas a la Congregación para las Iglesias Orientales: la «Catholic Near East Welfare Association»; la «Pontificia Misión para Palestina» y la «Reunión Obras de Ayuda a las Iglesias Orientales» (ROACO).

36. Es indicativo el hecho sucedido en nuestro Dicasterio: con ocasión del *tsunami* que tuvo lugar en el sudeste asiático, en diciembre del año 2004, le ofrecimos al Presidente de la Caritas alemana si quería ayudar a distribuir las fuertes sumas de dinero recogidas para ayudar a los damnificados, respondió: «Le pido que me comprenda si rechazo su oferta pero tenemos el mismo problema».

A veces se crean también situaciones difíciles en la relación de la Iglesia con las instituciones políticas y los Estados cuando, en determinados momentos, se ven convocados a actuar conjuntamente, respetando cada uno su identidad, sus prioridades y su pensamiento. Tanto la sociedad como las corrientes públicas tienen una influencia sobre la Iglesia. Su relación con el Estado está caracterizada por una cercanía y una distancia, en una «compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna»³⁷.

Esto legitima y obliga a la Iglesia a actuar en el espacio público. En consecuencia, los cristianos tienen que poner en marcha iniciativas que se enfrenten a la desesperación y que creen órdenes nuevos que puedan mejorar la vida cotidiana. Por ello buscamos la cercanía del Estado y de los poderes de la sociedad, especialmente cuando hay que hacer frente a la miseria y a la injusticia. Un ejemplo que puede ilustrar esta colaboración es el caso de la Cáritas de los Estados Unidos, que en el 2005 recibió de entes públicos una cifra cercana a 300 millones de dólares anuales. Por otra parte, desde hace algunos decenios se crean nuevas estructuras, a través de las cuales también los católicos se agrupan con fines sociales. Estas estructuras, denominadas «organizaciones no gubernamentales» (ONG) o la «Conferencia de las Organizaciones Internacionales Católicas» (OIC), son una parte esencial de la lucha eclesial en favor de la dignidad del hombre y de la justicia social. Actividades tan provechosas y fructíferas pueden provocar algunas riesgos: que el sentido de la caridad y de la ayuda cristiana, si no es inmediato y eficaz, quede ensombrecido por una especie de frustración. Podemos ser tentados y pensar que podríamos enfrentarnos a la miseria a través de un cambio político total, es más, de una revolución de la sociedad, no a través de un trabajo lento y fatigoso, que confía y espera en la providencia de Dios y que acepta con humildad la precariedad de los acontecimientos históricos y, sobre todo, la variante impredecible de la libertad humana. También aquí, como en otros aspectos de la existencia, el peligro de buscar resultados inmediatos y eficiencia, a toda costa, son tentaciones fuertes y frecuentes.

A continuación, me parece importante enumerar algunos casos problemáticos que, si bien no representan la actividad normal del Dicasterio, son casos reales que merece la pena conocer; son situaciones que ocasionalmente aparecen y que merecen una reflexión y una actuación al respecto.

Una de las agencias de caridad católica más importante a escala mundial ha abierto una serie de filiales especialmente en los países pobres, utilizando para ello su personal propio. La queja de algunas conferencias episcopales, por ejemplo, durante las visitas *ad limina*, es que las oficinas de dicha institución no siempre

37. CONCILIO VATICANO II: *Gaudium et spes*, 40.

trabajan en comunión con las respectivas iglesias locales. Es por ello que, en vez de constituir un robustecimiento para estas iglesias, se han convertido, por el contrario, en un impedimento. Por ejemplo en los Balcanes, el cardenal Vinko Puljić, arzobispo de Sarajevo, en Bosnia-Herzegovina, nos hizo saber que, diez de los once trabajadores de dicha agencia, son musulmanes. Su actividad refleja la estrategia de su religión, es decir, la islamización del país. De esta forma, al llevar a cabo cada una de sus tareas tenían, como intención colateral, conseguir que los cristianos huyesen del país.

En otra ocasión el programa de «las iniciativas católicas de ayuno» realizadas en otro país por parte de una organización, que anualmente se ve beneficiada por grandes sumas de donaciones y colectas, estipula en relación con su actividad en Latinoamérica los siguientes principios: «Nuestra agencia, en fidelidad con su propia misión, respeta el pluralismo de sus componentes (*partner*), así como sus proyectos. Sus esfuerzos giran en torno al desarrollo social y a la justicia, y no a una subordinación de los intereses institucionales perseguidos por la Iglesia». Se separan de esta forma claramente de la misión de la Iglesia y prefieren, en vez de trabajar en comunión con la iglesia local, hacerlo con las entidades gubernamentales correspondientes, aunque ello implique estar sometidos tanto a las corrupciones como a los intereses propios de los Estados.

Finalmente, en el índice oficial de los resultados económicos enviado a la Cáritas de un pequeño país europeo constaba la entrada de una solicitud de subsidio para el «V Congreso de feministas lesbianas de Latinoamérica y el Caribe». Aun cuando no pueda asegurarse si dicha subvención fue aprobada o no, el hecho de que se haya tratado en una agencia católica es ciertamente sorprendente.

Éstos son algunos de los campos problemáticos. Naturalmente sería erróneo querer tomarlos como ejemplo de la actividad altruista de la Iglesia. Éstos no deben oscurecer los esfuerzos de la diaconía eclesial.

Llegamos así al que podemos considerar uno de los riesgos y desafíos más graves que amenazan la actividad caritativa, asistencial y benéfica de la Iglesia. Según mi opinión, es uno de los aspectos negativos del fenómeno de la secularización, que en la práctica consiste en vaciar el concepto y el ejercicio de la caridad cristiana del contenido espiritual que le es propio e irrenunciable.

En relación con estos problemas hay que referirse a la financiación pública. Quisiera, en primer lugar, invitar a no caer en una especie de torpor que estas financiaciones podrían crear. Recibir dinero de la administración pública y convertirse, de alguna manera, en su prolongación, o en una agencia suya, no puede hacernos olvidar nuestro origen. El problema no es, por tanto, recibir subvenciones públicas o no, sino lograr recibirlas sin perder nuestra identidad. Que instituciones

católicas, incluso con una larga tradición, pierdan su impulso y su inspiración original no depende simplemente del hecho de que las fuentes de financiación sean laicas, sino de que ellas mismas han perdido el sentido de pertenencia a la Iglesia y, más aún, de que falta el sentido del testimonio de Cristo.

Es preciso, pues, vigilar esa inflexión negativa de la praxis de la caridad, que asume los rasgos de una competencia tan específica y definida que al final es prerrogativa sólo de algunos «entendidos». Nos encontraríamos ante el hecho de haber delegado en otros —por ejemplo el Estado— y todos los demás nos sentiríamos exonerados de comprometernos directamente. Delegar en otros favorece, o incluso produce, la hipertrofia de los aparatos, que acaban haciendo referencia sólo a sí mismos o, en cualquier caso, siendo esencialmente burocráticos.

Un signo de esto es la mortificación de la caridad, que consiste en clasificar a las personas a las que se ayuda con categorías, tipologías y situaciones estándar que vacían de libertad, e incluso de virtudes cristianas, la obra que se quiere realizar en su ayuda. Con todo, no debemos negar la necesidad —diría «el deber»— de contar con una buena organización o de ser competentes, puesto que nada es más dañino que la imprecisión y la incompetencia. Pero estos requisitos, en ámbito eclesial, o viven de eclesialidad o mueren de burocracia. La praxis de la caridad es posible sólo en el contexto de una pastoral orgánica y sobre la base de una comunidad cristiana viva y dinámica. La tipicidad cristiana en el servicio de la caridad no nace de superponer la inspiración religiosa a la práctica social, sino —como afirma el Papa en el n. 29 de *Deus Caritas est*— de una específica motivación y sensibilidad, de un *humus* y un *hábitat*, que hacen que la acción de caridad forme parte de una cualidad total de vida, de la cual la comunidad cristiana es a la vez lugar y manifestación.

El riesgo de que la caridad se vea absorbida por una praxis generalizada, en las formas y las estructuras de la solidaridad social, muestra aspectos sobre los cuales es preciso reflexionar: En caso contrario, se corre el riesgo de la «homologación», es decir, la reducción de la religión a un subsistema de referencia para la solución de los desequilibrios que generan los demás subsistemas, interpretando la fe en términos esencialmente funcionales, y no ya como lugar de referencia de vida y de sentido. Muchos de los problemas que el servicio eclesial de la caridad encuentra, sobre el terreno concreto de la praxis, se deben a la relación que se entabla —más o menos conscientemente— con la liturgia y la evangelización: relación con frecuencia hecha de marginalidad y consecutividad. El hecho de que la caridad se considere consecutiva, y no constitutiva de la acción eclesial, se puede ver en numerosas afirmaciones en las cuales aparece como sucesiva a la fe creída, profesada y celebrada. Como si fuera posible o imaginable, desde un punto de vista cristiano, una fe que no actúe mediante la caridad o una liturgia que considere la caridad fraterna no como una dimensión constitutiva de ese mismo gesto,

sino como una consecuencia que deriva sucesivamente, manifestándose fuera de la celebración litúrgica.

Lamentablemente, con frecuencia, la praxis organizada de la caridad se ve como una función social —quizá organizada y subvencionada— de servicios sociales en el territorio, que deja implícito el Evangelio de Jesús y la vida cristiana, hasta tal punto que ya no deja que se perciban sensiblemente. Si bien es verdad que el servicio de caridad no se puede instrumentalizar con finalidades de proselitismo y la adhesión a la fe no es un requisito previo que hay que verificar en quien se ayuda; también es verdad que todo esto no justifica la falta de identidad o la opacidad de una acción que debería ser eclesial y cristiana y que, en cambio, actuando de este modo, digamos «anónimo», se niega a sí misma.

La lección de la encíclica *Deus Caritas est*, y por tanto la aportación simple y genial de Benedicto XVI, consiste en la afirmación de una perspectiva a favor de la construcción de una humanidad redimida —y, en primer lugar, la atención a los necesitados, a los que sufren, a los marginados y a los oprimidos—. Dicha perspectiva no se puede considerar de ningún modo como algo accesorio o facultativo a la acción eclesial, sino esencial y sustancial. No se trata sólo de subrayar que el amor y la caridad son dimensiones originarias del obrar cristiano, sino de exponer a toda la comunidad cristiana al ejercicio concreto de la caridad (hasta llegar a sus implicaciones económicas y políticas), puesto que este ejercicio no constituye ni un lujo ni un abuso: se trata más bien de la manifestación lógica, coherente y natural del ser cristiano.

3. De la cuestión social a la cuestión moral: el horizonte normativo de la caridad en la verdad

Agustín Domingo Moratalla

Universidad Internacional Menéndez Pelayo, sede Valencia

«... el subdesarrollo tiene una causa aún más importante que la falta de pensamiento: la falta de fraternidad entre los hombres y los pueblos... La sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos... La razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y aceptar una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad...» (CiV, & I 9)

«... hoy es preciso afirmar que la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica, en el sentido de que implica no sólo el modo mismo de concebir, sino también de manipular la vida, cada día más expuesta por la biotecnología a la intervención del hombre... ¿Quién puede calcular los efectos negativos sobre el desarrollo de esta mentalidad?... Dios revela el hombre al hombre; la razón y la fe colaboran a la hora de mostrarle el bien, con tal que lo quiera ver; la ley natural, en la que brilla la Razón creadora, indica la grandeza del hombre, pero también su miseria, cuando desconoce el reclamo de la verdad moral.» (CiV, & 75)

Resumen

El objetivo de este artículo es describir el tránsito de la *cuestión social* a la *cuestión moral* pasando por la *cuestión antropológica*. En la encíclica *Caritas in Veritate* se habla de la primera (social) y la última (antropológica) pero la relación entre ambas no se puede entender sin la cuestión moral. Ésta se genera perfilando un horizonte normativo para el ejercicio de la caridad. No de una caridad cualquiera sino renovada en el siglo XXI como caridad-en-la-verdad, concepto que planteamos unitariamente. La primera parte contextualiza esta mediación de la cuestión moral. La segunda describe el horizonte normativo y muestra la necesidad de hermenutizar o cordializar la ley moral, ateniéndonos al contexto filosófico actual. En la tercera se realizan propuestas para encarnar en la vida cotidiana este horizonte normativo mediante procesos de regeneración, dinamización y reanimación moral.

Palabras clave: Ley moral, ley natural, naturaleza humana, donación, Democracia, Ética cívica, valores, autoridad política, factor católico, autoridad mundial, regeneración política.

Abstract

The aim of this article is to describe the transition from the social question to the moral question, throughout the anthropological question. *Caritas in Veritate* tackles the first question (social) and the last one (anthropological), but the relationship between both of them cannot be understood without the moral question. The moral question is generated outlining a normative horizon for the exercise of charity. Not any charity, but a renewed one in the XXI century as charity-in-the-truth (as a unitary concept). The first part contextualizes the mediation of the moral question. The second part, describes the normative horizon and shows the need of hermeneutic and heartiness on the moral law, according to the current philosophical context. In the third part, some proposals to incarnate in daily life this normative horizon through processes of regeneration, revitalization and moral revitalization are presented.

Key words: Moral law, natural law, human nature, donation, democracy, civic ethics, values, political authority, catholic factor, world authority, political regeneration.

Introducción: la caridad como principio y fundamento del cambio social

A principios del siglo xx una de las preocupaciones centrales de la ética cristiana era la «cuestión social». El texto de Benedicto XVI parte de esta referencia para indicar que en el siglo xxi la «cuestión antropológica» ha desplazado a la cuestión social. Este desplazamiento no supone una anulación u olvido de lo social en detrimento de lo antropológico, supone una transformación y renovación. La recuperación de términos de gran valor normativo como los de ley moral o ley natural deben situarse en este horizonte de transformación condicionado por una globalización que parece dar la espalda a la fraternidad. Para afrontar los desafíos de la globalización urge un nuevo modelo de razón práctica en el debemos pensar de nuevo, no sólo las relaciones de razón y fe, sino dos categorías antropológicas centrales de la ética cristiana como son naturaleza y gracia. Frente al naturalismo cientificista o neurobiológico y frente a un espiritualismo desencarnado, emerge un ética cristiana transformada por la *caridad-en-la-verdad*.

La lectura de la *Caritas in Veritate* (en adelante CiV) es una oportunidad para dinamizar las dinámicas de cambio social. También para participar en cierto «control de calidad» en la evangelización. No se trata de un control externo, es la propia Iglesia que está dispuesta a revisar y analizar las formas de Evangelización como misión. Esta caridad se propone como principio y fundamento para ese control de la misión ya no es una caridad irreflexiva o sentimental sino una caridad planteada reflexiva y racionalmente. Cuando nos referimos al carácter reflexivo no lo entendemos de modo autorreferencial o subjetivo, nos referimos a una caridad planteada de una racionalidad pura sino desde una racionalidad personal y comunitaria, un modelo de racionalidad que llamaremos cordial y «hermeneutizada».

No estamos ante una caridad como virtud estrictamente teológica y diferenciada de las otras virtudes con las que se ha organizado moralmente la razón práctica (prudencia, justicia, fortaleza, templanza), estamos ante una *caridad en la verdad*. La distinción es importante por un doble motivo. Primero porque nos exige seguir pensando la tradicional virtud teológica de la caridad en el nuevo horizonte de la crisis de la racionalidad moderna donde parece desplazada por la justicia en una cultura de los derechos. Segundo porque la caridad como virtud no se plantea vinculada a la razón práctica o razón moral sino a un modo integral e integrador de entender la razón humana. Al proponerla como caridad en la verdad estamos recuperando mucho más que una virtud «moral», estamos recuperando el principio y fundamento con el que se organiza la ética cristiana. Un modelo de razón práctica donde la recuperación de la virtud (MacIntyre) se hace desde la

caridad y donde el resto de virtudes sólo adquieren plenitud desde ella. Desde aquí debe ser planteada la transformación del concepto de ley natural que realiza Benedicto XVI (siguiendo en parte a Juan Pablo II), recuperando la complementariedad entre gracia y naturaleza, entre revelación e historia (Martínez, 2002).

En este contexto de racionalidad práctica se plantea la llamada Nueva Evangelización (en adelante NE). El término de «Nueva» supone un desafío para afrontar los desafíos de la vida moral en el siglo XXI. No se trata de analizar todo el tiempo anterior sino de mantener vivo el impulso del Concilio Vaticano II. Con ello, la Iglesia no sólo tiene ocasión de revisar la evangelización que ha realizado durante estas décadas sino la oportunidad de renovarse y actualizarse. Internamente nos hallamos ante un proceso de autorreflexión para evaluar la aplicación del Vaticano II; externamente nos hallamos ante el desafío radical de seguir haciendo *nueva* esta *buena* noticia. Es una oportunidad para rendir cuentas de nuestra responsabilidad, de nuestro catolicismo, en lo que Charles Taylor ha llamado Edad Secular: No sólo ante el desafío de la secularización sino de la postsecularización, es decir, una situación cultural donde se recuperan nuevas formas de religiosidad y se revisan críticamente los procesos de modernización social (Bellah, 2011; Berger, 1999; Taylor, 2007).

En el documento preparado para deliberar sobre la NE (*lineamenta*) se utiliza el término «escenario» como metáfora para describir el lugar donde realizar el anuncio y dar testimonio de la fe. Es una metáfora teatral que facilita la comprensión de lo que está en juego porque un mismo relato (la Buena Nueva) se representa en varios escenarios. Nos remite al campo semántico del teatro como espacio público donde se representan o escenifican prácticas de personajes narrativamente conectados. Este campo semántico es enriquecedor para entender la vida del cristiano porque: (a) hay una narración que se realiza en diversos escenarios o dimensiones de la vida cotidiana, (b) la representación no es monologal, intimista, privada (teatro de cámara o música de cámara) sino que es pública (escena ante pueblo), (c) el cristiano no es un «agente» sino alguien que da cuentas, rinde cuentas y pide cuentas públicas de lo que se hace (o deja de hacerse). Por eso la responsabilidad es consustancial a un evangelización cuyo principio y fundamento debe ser la *caridad-en-la-verdad*.

I. Viejos desafíos para los nuevos tiempos

I.1. Viejos desafíos y nuevos tiempos

El escenario de la moral social y política se nos presenta como un desafío lleno de luces y sombras. La memoria del Concilio es útil para plantear los cam-

bios políticos que se han producido en estos años. Se ha producido un cambio de época por varias razones:

- De un mundo dividido en dos bloques por grandes ideologías, hemos pasado a un solo mundo.
- De una parte sin libertad religiosa, hemos pasado a un nuevo horizonte para la libertad religiosa y lo que llaman «reorganización de las iglesias».
- De dos únicos actores en el orden geopolítico han aparecido nuevos actores en el campo económico, político y religioso. Esos actores son el «mundo islámico» y el «mundo asiático»: «... estamos ante una situación inédita y totalmente desconocida, rica de potencialidades pero también plena de nuevas tentaciones de dominio y poder».

Al presentar los temas que deben ser iluminados, el documento enumera seis cuestiones:

- Paz, desarrollo y liberación de los pueblos.
- Mejoramiento en las formas de gobierno mundial y nacional.
- Construcción de formas posibles de escucha, convivencia, diálogo y colaboración entre diversas culturas y religiones.
- Defensa de los derechos del hombre y de los pueblos, sobre todo de las minorías.
- Promoción de los más débiles.
- Protección de la creación y empeño por el futuro de nuestro planeta.

Se mantienen los viejos desafíos relacionados con la justicia, la paz, el desarrollo y la ecología. Aparece una cuestión nueva que recibe el nombre de «mejoramiento en las formas de gobierno». Es importante para el escenario de la política, a veces es llamado gobernanza y tiene tres dimensiones, una vertical (autoridad, confianza y liderazgo en los gestores que gobiernan), otra horizontal (cohesión, interdependencia, capital social) y otra antropológica (identidad moral, coherencia, virtud).

El cambio de un mundo dividido a un mundo único nos sitúa ante un horizonte normativo diferente. Si antes las lecturas de la economía y la cultura se

hacían desde lo que llamaríamos al *apriori político* (dos bloques), ahora este *apriori* ha sido desplazado por un *apriori económico-financiero* (globalismo). No tanto de la globalización como fenómeno multidimensional sino el globalismo de unas finanzas y mercados desregulados que nos sitúan ante un nuevo «estado de naturaleza».

Con ello se vuelve a plantear el problema del reduccionismo y la simplificación. Lo que antes era un reduccionismo político ahora se presenta como un reduccionismo económico. ¿Qué pasa con el orden cultural? ¿Puede ser reducido al mundo de la política y de la economía? Ha llegado el momento de repensar la política para reconducir el «estado de naturaleza» a un nuevo «estado de derecho» que posibilite una nueva arquitectura de todas las instituciones públicas.

Aquí emerge el tema de la libertad religiosa y, lo que es más importante para nuestro escenario, la «reorganización» de las iglesias. A primera vista puede parecer que las iglesias tienen que reorganizarse sólo ante el nuevo contexto político donde hemos pasado de dos modelos o sistemas económicos a un único modelo o sistema económico. Hablaríamos de una reorganización de las confesiones religiosas ante un único contexto económico y político. El problema no es tan sencillo, se trata de una reorganización de las iglesias ante el nuevo contexto cultural condicionado por la secularización, organizando el mundo en un escenario cultural de fondo planteado, lamentablemente, como si Dios no existiera «*ut si Deus non daretur*».

Para repensar la política en este nuevo contexto económico (globalización) y cultural (secularización) debemos evitar las simplificaciones que desembocan en análisis reduccionistas del poder político. Podemos utilizar un modelo en el que hay tres ámbitos en constante interacción: la política, la economía y la cultura. Este modelo siempre ha estado presente en la DSI, ha sido especialmente fecundo para analizar los desafíos del desarrollo en términos una capacitación que no excluye el horizonte de verdad (CiV, & 23). La Iglesia facilita orientaciones para construir convicciones con las que fecundar la responsabilidad, de esta forma proporciona *criterios públicos de valoración*: «La superación de las fronteras no es sólo un hecho material, sino también cultural, en sus causas y en sus efectos. Cuando se entiende la globalización de manera determinista, se pierden los criterios para valorarla y orientarla. Es una realidad humana y puede ser fruto de diversas corrientes culturales que han de ser sometidas a un discernimiento. La verdad de la globalización como proceso y su criterio ético fundamental vienen dados por la unidad de la familia humana y su crecimiento en el bien. Por tanto, hay que esforzarse incesantemente para favorecer una *orientación cultural personalista y comunitaria, abierta a la trascendencia, del proceso de integración planetaria*» (CiV, 42).

1.2. El factor católico en la vida sociocultural

El cambio producido en estos últimos cincuenta años ha sido importante en nuestro país. Si en el ámbito de las instituciones sociopolíticas este proceso no se ha desarrollado sin traumas, menos aún en el de las mentalidades. En pocos años, nuestro país ha dejado de ser confesionalmente católico para pasar a ser «devotamente increyente» (F. Sebastián). Incluso no faltan católicos con formación teológica que promueven una España Laica. El mismo fervor religioso que se utilizó para organizar confesionalmente las instituciones se utiliza ahora para organizarlas ahora de una manera laicista.

Con el término «factor católico» describo una variable significativa para analizar en términos de filosofía pública la realidad española (moral en política, cf. M. Sandel). Es difícil precisar si nos estamos refiriendo al número de ciudadanos que se declaran católicos, el número de ciudadanos que asisten periódicamente a misa o celebraciones litúrgicas, o al número de ciudadanos que colaboran con iniciativas artísticas, culturales o sociocaritativas de la Iglesia católica.

El factor católico está presente en diferentes niveles: político, social, cultural y credencial. Está presente como variable política pero no para identificar a la derecha con el catolicismo y la izquierda con el laicismo; se ha convertido en una variable independiente para unos y para otros, de manera que no se produce una correlación catolicismo-derecha y anti-catolicismo-izquierda. Está presente como variable social, aunque ya no sirve para identificar a los partidarios de la ley y el orden frente a los partidarios del cambio. También está presente como variable cultural, sin él no entenderíamos el elevado número de misioneros-cooperantes, de órdenes religiosas y su presencia educativa, o simplemente la gestión del patrimonio cultural.

Está presente en el orden «credencial», es decir, en el orden de las creencias. Recordemos la famosa diferencia de Ortega entre *Ideas* y *Creencias*, las primeras se tienen y son producto de nuestra mente, en las segundas se está, forman parte del conjunto de la realidad en el que somos, nos movemos y existimos. Aunque sea habitual identificar el mundo de las creencias con el mundo de las *creencias religiosas*, el propio Ortega muestra que el mundo de las creencias no se limita al mundo de la religión. En este sentido, las creencias pueden ser científicas, filosóficas y religiosas. Se sitúa en el ámbito de la vida cotidiana y ahí tiene su fuerza en nuestro ámbito de la filosofía pública.

Esta presencia del *factor católico* no se identifica plenamente con el *catolicismo como creencia*. Si es fácil precisar el catolicismo como factor para el análisis, es difícil precisar el catolicismo como creencia, ¿es una cosmovisión o universo sim-

bólico?, ¿un sistema de creencias? ¿un principio explicativo de creencias? Se trata de un problema importante para el escenario de la política que conviene precisar. Además, no siempre tiene la misma intensidad, es decir, hay diferentes grados de identificación o implicación. En filosofía pública cuando hablamos del catolicismo como creencia nos podemos referir a:

- a. Una matriz cosmovisional: el horizonte de sentido que permite articular otras creencias, sean religiosas, filosóficas o científicas. Una creencia determinante es «La creencia» por antonomasia (sentido crítico).
- b. Una tradición socio-religiosa con la que mantener el sentido de participación o pertenencia en sociedades modernas. La fuente de las creencias, una creencia originaria (sentido histórico).
- c. Un conjunto de prácticas sociales que condicionan la organización, gestión del tiempo y sentido de la vida cotidiana. «Una creencia», entre otras (sentido pragmático).

Esta delimitación puede servir para situar la Nueva Evangelización en el contexto de la filosofía pública de una democracia liberal. Cuando se plantea la razonabilidad de la fe y el compromiso de la Iglesia con la razón (pública) no queda fuera de estos análisis la dimensión credencial del catolicismo. El concepto de imaginario y de universo simbólico que tan importantes papeles desempeñan en la filosofía de la religión deben ser precisados en este contexto.

1.3. El factor católico en el dinamismo de la vida política

El factor católico no se hace presente en los espacios públicos de deliberación política de una manera espontánea, es decir, como un elemento más para construir los mimbres de una democracia. El factor católico está asociado a cuestiones de poder político, vinculado a opiniones obispos o líderes religiosos y, sobre todo, a cuestiones relacionadas con la investigación científica o moral afectivo-sexual. Es utilizado como arma arrojada entre partidos para desprestigiar a los adversarios.

Podemos preguntarnos si el factor católico tiene que estar explicitado en los agentes políticos. Hay una forma fácil e inmediata de plantear la explicitación y es preguntarnos por la legitimidad de un colectivo sociopolítico que explicita el catolicismo en sus señas de identidad, como democracia de «inspiración cristiana». En este contexto, se sigue manteniendo el potencial explicativo del concepto de «humanismo cristiano».

Aunque no aparezca explícitamente en los agentes políticos sí lo está en los agentes sociales. El factor católico es determinante para entender el dinamismo

mo de la sociedad civil. Este dinamismo no es sólo el dinamismo de la vida política, las administraciones y los agentes políticos. Ahora lo que nos interesa no es presentar la presencia del catolicismo en la sociedad civil sino presentar cómo se articula la presencia del factor católico *entre* la sociedad civil y el Estado. Estamos ante dos ámbitos diferentes que se respetan mutuamente pero no siempre está claro que los agentes políticos quieran respetar el ámbito de la sociedad civil. A veces instrumentalizan el poder del Estado y las leyes no para promover el bien común (o el interés general) sino para ahorrar a la sociedad civil.

En el debate político actual contamos con dos modelos:

- a. Modelo «francés». Este modelo concede protagonismo y liderazgo al Estado en la organización y delimitación del modelo de sociedad. El debate sobre el factor católico gira en torno al problema de la laicidad de los poderes públicos. Los debates sobre la presencia o ausencia del factor católico están condicionados por el laicismo como ideología con voluntad de incluir (laicismo abierto) o excluir (laicismo cerrado) el factor religioso. Los espacios públicos deben ser laicos, como fueran neutrales, y debiéramos identificar laicidad con neutralidad o «neutridad». Ahora bien ¿qué se entiende por espacios públicos: empresas públicas, administraciones, lugares? ¿Se respeta así el pluralismo social o se prioriza una de las concepciones de la vida sociopolítica en detrimento de otras? ¿Acaso las confesiones religiosas no incorporan prácticas de civismo? (Sarkozy, 2006; González-Vila, 2006).
- b. Modelo «americano». Este modelo parte de la pluralidad de confesiones religiosas que forman parte del pueblo de los Estados Unidos. A diferencia del modelo francés que excluye las alusiones a Dios, este modelo articula la pluralidad de confesiones con el reconocimiento explícito del factor religioso en la vida pública. Nos sitúa ante el problema de cómo la libertad religiosa se articula en el conjunto de los espacios públicos. Es el problema de cómo entender esta presencia de Dios en la Primera Enmienda a la Constitución de los EE.UU. ¿Cómo garantizar la libertad de las confesiones religiosas respecto al Estado y la neutralidad de éste respecto a aquéllas? ¿Cómo entender esto que Jefferson llamó «muro de separación»?
 - b.1. Neutralidad como separación estricta, el Estado no puede dar preferencia; debe garantizar el principio de libertad y el de igualdad.
 - b.2. Neutralidad como cooperación mutua. El Estado tiene que respetar las herencias y reconocer las tradiciones, lo que significa entender la neutralidad de una manera benevolente. La neutralidad no puede entenderse como «neutridad» (T. Glez.) sino como «imparcialidad». Los poderes públicos no pueden identificarse explícita-

mente con ninguna confesión pero no pueden desentenderse de ellas o permanecer ajenos a las necesidades espirituales y religiosas del pueblo (Cf. Rawls). ¿Reconocen nuestros agentes políticos la legitimidad de nuestras necesidades religiosas o las consideran un obstáculo para la vida democrática? ¿han pasado nuestras creencias religiosas por el filtro del liberalismo y la libertad religiosa?

2. El horizonte normativo de la actividad política

2.1. El sentido originario de la actividad política

No es fácil delimitar el sentido originario de la actividad política porque la reconstrucción que propongamos está condicionada por la tradición de filosofía política de la que arranquemos. Desde la tradición del personalismo comunitario y la hermenéutica en la que nos movemos hay determinadas categorías útiles para interpretar el pensamiento de Benedicto XVI.

- a. Distinguir entre «la política» y «lo político». Cuando nos preguntamos por «la política» nos planteamos la voluntad de querer estar juntos como grupo humano, es decir, la forma de organizar la supervivencia, coexistencia o convivencia (VV.AA, 1999). Éste es el sentido que desde Platón y Cicerón se le atribuye a la política, planteado técnicamente como un sentido «republicano». Republicano que puede ser perfectamente compatible con una monarquía constitucional como lo es con otras monarquías europeas y que describe lo que se llama la forma que tenían «los antiguos» de entender la política. Frente a «los modernos» que la entienden desde la ficción del pacto o contrato que realiza cada uno de los individuos, «los antiguos» entienden la política como una forma natural de organización. El siguiente cuadro nos puede ayudar a precisar estos términos.

	La política	Lo político	Lo público
Antiguos (vocación)	Voluntad de vivir juntos (régimen republicano)	Estado como comunidad Autoridad «natural»	Bien común
Modernos (profesión)	Contrato o pacto de todos individuos (régimen demoliberal)	Estado como aparato Legitimidad «racional»	Interés general (regla de la mayoría)
Posmodernos (juego)	Derechos vinculados a deseos que determinan identidades	Gestión, protección y extensión de derechos	Lo visible, inmediato y presente

- b. Distinguir entre «público» y «político». Es habitual que los agentes políticos tiendan a identificar la gestión, administración y tutela de los *asuntos* o *bienes públicos* como tareas encomendadas por los ciudadanos a quienes ostentan el *poder político*. Pensemos que los llamados «entes públicos» (empresas, organizaciones de la administración, TVE, etc.) están administrados según las cuotas de poder parlamentario. Los resultados de las elecciones no sólo determinan la distribución del poder sino la gestión de los entes públicos. Para algunos no hay más *ética pública* que la que emana de los parlamentos como representantes de la soberanía popular. Esta convicción les legitima para intervenir en la gestión de tradiciones, usos y costumbres. Esta distinción mantiene la tensión y articulación no sólo entre lo que llamamos Estado y sociedad civil, sino entre pluralidad y pluralismo. El problema se hace presente cuando se interpreta el artículo 1.1 de la constitución española donde se describe el pluralismo como uno de los valores superiores. El pluralismo describe la articulación de la pluralidad ideológica, ofrece una fórmula exitosa que se llamó «consenso para el disenso».
- c. Distinguir entre acción y agitación política. Como actividad humana, la política es una práctica que requiere mediaciones institucionales. Ortega distinguía entre «acción directa» y «acción indirecta». En sus tiempos, había políticos que proponían una política de movilización y agitación callejera, una política de permanentes acciones directas. Aunque él utiliza este término para denunciar el clima de violencia callejera, hay cierta analogía con las teorías de la movilización permanente. Hay un modo de entender la acción política que prioriza la intervención callejera, la movilización social y la agitación de espacios públicos, estaría dentro de lo que Ortega llama «acción directa». Hay otro modo de entender la acción que prioriza la intervención institucional como mediación parlamentaria, es decir, como mediación de partidos, agrupaciones de ciudadanos u otras organizaciones que se sirven de representantes que utilizan la palabra institucionalmente mediada.
- d. Distinguir entre legalidad, moralidad y eticidad. Quienes se dedican a la actividad política producen leyes y su actividad está regulada por las leyes, se trata de una norma externa, pública y legítima. La moralidad no sólo está en la base del Derecho (principios, valores) sino que es fundamental para su aplicación, de hecho, tan importante como la justicia como valor son las circunstancias que condicionan su promoción o aplicación. Los textos constitucionales integran elementos de moralidad pública y la CE tiene un título preliminar en el que remite nuestro ordenamiento legal al mundo de los valores. Esta remisión es un proceso al que acudimos para precisar lo que llamamos ética mínima en términos de Adela Cortina, o ética cívica, en términos de Pedro Laín

(Domingo, 1992). Nuestro ordenamiento constitucional no se entendería bien sin esta ética mínima donde tradiciones morales diferentes consiguen articularse y coordinarse. Aunque haya pluralidad de códigos y tradiciones morales (moral como contenido), éstas pueden articularse crítica y reflexivamente en torno a unos mínimos racionales (moral como estructura).

Es habitual en la vida política de nuestro país distinguir entre ética pública y ética privada, como si la ética pública se identificara estrictamente con el orden de la legalidad y la ética privada con el orden de las moralidades individuales. Hay una tendencia fuertemente laicista a considerar el factor católico como un elemento propio de la ética privada y restringir su alcance en las morales públicas. Adela Cortina ha mostrado claramente las deficiencias de esta simplificación porque las morales de matriz u origen religioso no son morales privadas sino claramente públicas (Cortina 1998, 2001). Además de la moralidad y legalidad, podemos utilizar la expresión *eticidad* para describir en términos hermenéuticos los «hábitos del corazón», es decir, el conjunto de prácticas de relevancia social, pública y comunitaria que generan, mantienen o estimulan valores, bienes públicos y un capital que denominamos «capital social».

Las prácticas de ciudadanía que realizan muchas organizaciones cívicas o de voluntariado conforman el orden de la *eticidad*. Algunos ubican aquí el Tercer Sector; otros desde el sector no lucrativo pero se trata de un espacio que no es estrictamente legal ni estrictamente individual. Se trataría de recuperar el sentido originario de moral como costumbre, como práctica social, como sustancia moral, la ética cívica no como ética *docens* (moral pensada o enseñada) sino como ética *utens* (moral vivida) (Domingo, 1998).

- e. Distinguir entre la política como vocación, como profesión y como capacitación. Para descubrir el sentido originario de la actividad política puede ser útil plantear la pregunta por el factor vocacional de la actividad política, ¿es una vocación o una profesión? Recordemos que Max Weber distinguía entre «vivir de la política» y «vivir para la política». Los primeros hacen de la política su medio de vida, su profesión, su oficio. Viven para la política quienes están realmente vocacionados y la política condiciona la pregunta por el sentido de sus vidas. En sus propios términos:

«Hay dos formas de hacer de la política una profesión. O se vive para la política o se vive de la política... quien vive para hacer “de ello su vida” en un sentido *íntimo*; o goza simplemente del poder que posee o alimenta su equilibrio y su tranquilidad con la conciencia de

haberle dado un sentido a su vida, poniéndola al servicio de "algo"... La diferencia se sitúa en un nivel más grosero, en el nivel económico. Vive de quien trata de hacer de ella una fuente duradera de ingresos; vive para quien no se halla en este caso ... sólo el patrimonio propio posibilita la independencia. Pero con esto no basta. Quien vive para la política tiene que ser además económicamente "libre", esto es, sus ingresos no han de depender del hecho de que él consagre a obtenerlos todo o una parte de su trabajo personal y sus pensamientos» (Weber, 1998, 95-97).

Esta reflexión es importante cuando consideramos el papel que los partidos desempeñan en el reclutamiento de los militantes. El persistente desprestigio que tiene la clase política en las sucesivas encuestas del CIS está relacionado con el olvido de la tensión entre lo vocacional y lo profesional. En la democracia de partidos la política se convierte en una profesión muy especial donde lo importante no es la cualificación, la capacitación o la preparación sino la habilidad para influir en la redacción de las listas.

Aquí deberíamos fijarnos en el papel decisivo que desempeña la política municipal para filtrar y seleccionar políticos con vocación o sin ella. En términos profesionales, cada vez es mayor el clientelismo de los partidos y las dificultades para que los políticos sean ciudadanos con vocación política y cualificación profesional. Todo intento de regeneración política pasa por la revisión de los criterios de promoción interna dentro de los partidos y la regulación del ejercicio de la actividad política por ciudadanos competentes y con capacidad profesional. Quienes acceden a la vida política sin competencia o cualificación profesional previa corren el riesgo de hacer la política una actividad de incompetentes e incapaces cuya única habilidad es la fidelidad al líder o la habilidad para ser incluidos en las listas.

2.2. Democracia y futuro de la naturaleza humana

a. Fukuyama y el fin del hombre

La ciencia y la técnica no son dimensiones de la actividad humana que se estén desarrollando al margen de la actividad política. A medida que el poder de las nuevas tecnologías se aplica el conocimiento y control de los procesos biológicos ha emergido la Biopolítica. El desarrollo de las biotecnologías y las posibilidades que ofrece la genética molecular para la transformación de la especie plantea el problema de su mejoramiento. Varios analistas han señalado

las dimensiones del problema y sus implicaciones en los dinamismos de la vida democrática. Podemos decir que hay dos niveles en los que podemos plantear la Biopolítica, uno el de los estudios de género que inciden en el factor político y corporalmente represivo de la pautas culturales (Preciado, 2011). Otro, el de los teóricos de la democracia que ya hablan del «fin del hombre» (Fukuyama, 2002). Con ese título y el subtítulo «consecuencias de la revolución biotecnológica», Fukuyama planteó al escenario de la vida política el desafío de la eugenesia. Prefiere utilizar el término alemán *Züchtung* que se utilizó para trasladar el concepto darwiniano de *selection* y que los traductores de su libro nombran como «cría selectiva»:

«En el futuro podremos criar seres humanos igual que ahora criamos animales, sólo que de un modo mucho más científico y eficaz, seleccionando los genes que transmitamos a nuestros hijos. La denominación “cría selectiva” no implica necesariamente un control estatal, pero evoca de forma adecuada el potencial deshumanizador de la ingeniería genética» (148-149).

«La regulación consiste, esencialmente, en establecer una serie de límites que separen las actividades legales de la ilegales, basadas en un estatuto que defina el área en que los reguladores pueden decidir con cierto grado de criterio... Ciertas técnicas deberían prohibirse rotundamente... Los motivos son de índole tanto práctica como moral... Los motivos morales tienen que ver con el hecho de que la clonación es una forma de reproducción en extremo antinatural que propiciará unas relaciones igualmente antinaturales entre padres e hijos. Un niño clonado tendrá una relación asimétrica con sus progenitores. Será tanto hijo como gemelo del progenitor del que proceden sus genes, pero no estará emparentado con el otro progenitor de manera alguna... La naturaleza constituye un punto de válido de referencia de nuestros valores y no debe rechazarse a la ligera como patrón de las relaciones entre padres e hijos...» (328-329).

«...dada la vertiginosa velocidad a la que se suceden los cambios tecnológicos no actuar equivale a legitimarlos...» (335).

Fukuyama plantea la posibilidad de una historia poshumana y reivindica un nuevo naturalismo moral con el que establecer límites a los avances en biotecnología. Recuerda la función crítica que tenía el derecho natural en el origen del constitucionalismo americano y el papel que tiene la referencia a una «esencia humana» como baremo. A su juicio:

«pese a la mala reputación que el concepto de derechos naturales tiene entre los filósofos académicos, gran parte de nuestro mundo político se basa en la existencia de una esencia humana estable que poseemos por naturaleza; o mejor dicho, en el hecho de que creemos que tal esencia existe» (334).

b. Habermas y la autocomprensión mínima de la especie

Habermas también afronta el desafío de las biotecnologías preguntándose por *El futuro de la naturaleza humana* y subtitulando su libro con una inquietante pregunta: *¿Hacia una eugenesia liberal?* Al principio de su ensayo se pregunta:

«¿Podemos contemplar la autotransformación genética de la especie como un incremento de la autonomía particular o estamos socavando con ello la auto-comprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto...» (Habermas, 2002, p. 45).

Más adelante plantea un problema relevante para el escenario político:

«en las sociedades pluralistas, estas interpretaciones del sí mismo y del mundo, metafísicas o religiosas, están subordinadas por buenas razones a los fundamentos morales del estado constitucional cosmovisivamente neutral y obligadas a la coexistencia pacífica. Bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico, de una autocomprensión ética de la especie inscrita en determinadas tradiciones y formas de vida no se pueden concluir argumentos que desbanquen las pretensiones de validez de una moral presuntamente válidas para la generalidad. Pero esta "prioridad de lo justo sobre lo bueno" no puede impedir ver que la moral racional abstracta de los sujetos a derechos humanos se apoya a su vez en una *autocomprensión ética de la especie* preexistente, compartida por todas las *personas morales*» (op. cit., p. 59).

En el *Post scriptum* redactado a finales del 2001 vuelve a plantear el problema:

«El universalismo igualitario está ampliamente reconocido como uno de los grandes logros de la modernidad o, en cualquier caso, si está cuestionado, no es por otras morales u otras concepciones éticas de la especie. Sólo las silenciosas consecuencias de unas prácticas convertidas mudamente en costumbre pueden quebrantarlo. No son las imágenes del mundo naturalista sino las biotecnologías impulsadas imparablemente las que socavan los presupuestos naturales (y, en consecuencia, mentales) de una moral que explícitamente apenas nadie quiere tocar. Contra esta socavación desprovista de teoría pero exitosa en la práctica es buena la *estabilizadora* inserción de nuestra moral en una autocomprensión ética de la especie que nos haga ser conscientes del valor y los presupuestos de esta moral antes de que nos acostumbremos a la subrepticia revisión de los supuestos, hasta ahora obvios, de la consciencia de autonomía e igualdad generacional» (op. cit., p. 123).

Si leemos despacio estas reflexiones nos encontramos ante la pregunta por el horizonte normativo de las democracias. ¿Cómo entender este horizonte nor-

mativo? ¿Se trata de alguna norma o ley «natural»? ¿Hay alguna ley o norma objetiva en el sentido de universal, absoluta e incondicionada a la que tengamos que someternos todos como especie?

c. Ley natural y universalismo hermenéutico

El problema ha sido descrito por J. Conill (2010) cuando esboza este horizonte como el tránsito «de la ley natural al universalismo hermenéutico». En este trabajo analiza la génesis y evolución histórica del concepto de ley natural como respuesta filosófica a esta necesidad de un horizonte normativo. El universalismo moral con el que la ética de la ley natural planteaba este horizonte normativo universal e incondicionado está siendo rehabilitado por algunas tradiciones filosóficas contemporáneas. No todos los planteamientos que reclaman este horizonte normativo mediante una reinterpretación de la naturaleza tienen el mismo valor. Distingue entre:

- a. Planteamientos «criptometafísicos» que recuperan este horizonte condicionados por el poder de las biotecnologías. Entre otros, aquí sitúa los planteamientos de Fukuyama y Habermas que hemos descrito. Son posmetafísicos, se plantean sin contar con una reflexión explícita sobre la metafísica. Aunque pretendan construirse de espaldas a la metafísica, sin metafísica o superándola, no dejan de mantener una concepción de la razón, de la acción y de la historia humana con presupuestos metafísicos, esa ocultación es la que lleva al profesor Conill a describirlos como «cripto-» metafísicos.
- b. Planteamientos metafísicos, que recuperan este horizonte normativo revisando, reconstruyendo y transformando los conceptos de naturaleza humana, vida y persona. Estos planteamientos metafísicos cuestionan el naturalismo griego, lo revisan desde el creacionismo personalista cristiano y dialogan críticamente con la modernidad para proponer una metafísica de la persona humana. Este horizonte normativo parte de una metafísica de la persona diferenciada entre «naturaleza» y «persona». No se niega la existencia natural del hombre y, por consiguiente, la irreductibilidad de la persona a la Naturaleza. En esta nueva situación metafísica lo esencial no está en la separación cuerpo-alma, cerebro-mente, sino en la unidad sustantiva desde la que pensar la vida personal, su dignidad, valor y significado. Además de recordar el famoso poema de Quevedo: «Serán ceniza pero tendrán sentido, polvo serán, más polvo enamorado», también habría que recuperar la crítica que la ética hermenéutica de Paul Ricoeur ha realizado al reduccionismo monista y fisicalista de la intencionalidad (Ricoeur, 1999).

d. Benedicto XVI: Ratisbona y Parlamento alemán

En este contexto filosófico debemos situar tres textos clave. El primero de ellos es el diálogo que en enero de 2004 mantuvo el entonces Cardenal Ratzinger en la Academia de las Ciencias de Múnich con el filósofo alemán J. Habermas, recogido con el título *Dialéctica de la secularización* (Habermas/Ratzinger, 2006). Como hemos señalado recientemente en otros trabajos, la novedad no está tanto en la actualización de los planteamientos de la ética cristiana que realiza el cardenal Ratzinger; sino en las afirmaciones de Habermas donde plantea la legitimidad y plausibilidad de las confesiones religiosas para construir la ética democrática (Domingo, 2011).

El segundo texto es el discurso que Benedicto XVI pronuncia en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006. De él destacamos algunas expresiones determinantes para perfilar el horizonte normativo:

«... no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios ... para alguien educado en la filosofía griega, esta afirmación es evidente ... Aquí se abre, en la comprensión de Dios y por tanto en la realización concreta de la religión, un dilema que hoy nos plantea un desafío muy directo. La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o es válido siempre por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda concordancia entre aquello que es griego en el mejor sentido y aquello que es fe en Dios sobre el fundamento de la Biblia ... "Al principio era el logos". Es justamente esta palabra la que usa el emperador: Dios actúa como "logos". "Logos" significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse ... el encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad ... Este acercamiento había comenzado hace mucho tiempo».

El discurso realiza un recorrido histórico muy interesante donde describe el reduccionismo de la ciencia y la razón cuando sólo se considera científico aquello que procede del empirismo y el cálculo matemático. Denuncia una racionalidad científico-técnica positivista con la que corremos el riesgo de reducir el hombre a fragmento, se despreciarían los interrogantes de sentido (de dónde, hacia dónde), el sujeto sería el único árbitro de lo que es ético y, por consiguiente, «la ética y la religión pierden su poder de crear una comunidad convirtiéndose en asunto puramente personal».

En la conclusión plantea un modelo amplio y ensanchado de racionalidad, basado en la necesidad de revisar los procesos de modernización y reconocer las luces y las sombras que nos han legado:

«... esta crítica de la razón moderna a partir de su interior; no significa que hay que regresar a antes de la Ilustración, rechazando las convicciones de la era moderna. Los aspectos positivos de la modernidad deben ser conocidos sin reservas ... La ética científica, además, debe ser obediente a la verdad y, como tal, lleva una actitud que se refleja en los principios del cristianismo. Mi intención no es un reduccionismo o la crítica negativa, sino *ampliar nuestro concepto de razón y su aplicación*. Mientras nos regocijamos en las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, también podemos apreciar los peligros que emergen de estas posibilidades y tenemos que preguntarnos cómo poder superarlas. Sólo lo lograremos si la razón y la fe avanzan juntas de un modo nuevo, si superamos la limitación impuesta por la razón misma a lo que es empíricamente verificable y si una vez más generamos nuevos horizontes».

El tercer texto trata de llenar la relación entre los Derechos Humanos y el Derecho Natural. Lo realizó Benedicto XVI ante el Parlamento alemán el 22 de septiembre de 2011. Al plantearse los fundamentos del estado liberal de derecho realiza algunas afirmaciones importantes:

- El principio de la mayoría no basta.
- Es necesario distinguir entre vigencia y validez: «Hoy no es en modo alguno evidente de por sí lo que es justo respecto a las cuestiones antropológicas fundamentales y puede convertirse en derecho vigente».
- La historia del Derecho siempre ha necesitado la historia de la religión: «el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de su revelación... se ha referido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho».
- Cuando San Pablo alude alude a la conciencia en la Carta a los Romanos:

«aparecen los dos conceptos fundamentales de naturaleza y conciencia, en los que la conciencia no es otra cosa que el «corazón dócil» de Salomón, la razón abierta al lenguaje del ser ... la cuestión sobre los fundamentos de la legislación parecía clara, en el último medio siglo se dio un cambio dramático a la situación. La idea de derecho natural se considera una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que hasta casi nos avergüenza la sola mención del término».

- Frente a una concepción positivista de la naturaleza y del derecho:

«Donde rige el dominio exclusivo de la razón positivista —y éste es en gran parte el caso de nuestra conciencia pública— las fuentes clásicas de conocimiento del *ethos* y del derecho quedan fuera de juego. Ésta es una situación dramática que interesa a todos y sobre la cual es necesaria una discusión pública; una intención esencial de este discurso es invitar urgentemente a ella ... es necesario volver a abrir las ventanas...».

- Para este ensanchamiento de la razón en su relación con la naturaleza es muy importante la ética ecológica. Ahora, y esto se vuelve a repetir con insistencia en la CiV.

«existe también la ecología del hombre. También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo arbitrariamente. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando escucha la naturaleza, la respeta y se acepta como lo que es, y que no se ha creado a sí mismo».

- Antes de retomar el concepto de «corazón dócil» para el final de su discurso, recuerda los tres elementos propios de nuestra herencia cultural a la hora de diseñar este horizonte normativo:

«Sobre la base de la convicción sobre la existencia de un dios creador; se ha desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la consciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta. Estos conocimientos de la razón constituyen nuestra memoria cultural. Ignorarla o considerarla como mero pasado sería una amputación de nuestra memoria cultural... El triple encuentro (fe en el Dios de Israel, razón filosófica de los griegos, pensamiento jurídico de Roma) configura la íntima identidad de Europa. Con la certeza de la responsabilidad del hombre ante Dios y reconociendo la dignidad inviolable del hombre, de cada hombre, este encuentro ha fijado los criterios del derecho; defenderlos es nuestro deber en este momento histórico».

e. Hermeneutización de la ley natural en la Caritas in Veritate

A partir de Benedicto XVI podemos afirmar que se ha producido una hermeneutización del iusnaturalismo en la ética cristiana. Entendemos por «hermeneutizar» una antropologización de la ética cristiana, lo que no significa una subjetivización o individualización de la misma. Hermeneutizar es encarnar activamente, es decir, vitalizar y animar categorías que habían perdido su vigor o fuerza. Hermeneutizar la ley natural es, por ello, un proceso iniciado para renovar el vigor de una categoría que ahora recobra su fuerza al ser planteada desde la *caridad-en-la-verdad*.

El término aparece de nuevo en la *Caritas in Veritate* y desempeña un papel central para entender lo que el texto llama «cuestión antropológica» como «cuestión moral». El paso de la «cuestión social» a la «cuestión moral» no se da sin la transición antropológica. Lo que aquí llamamos el horizonte normativo de la cari-

dad en la verdad no es otra cosa que la integración de estos tres momentos en la reconstrucción de la ética cristiana: para que la vitalización de la ética cristiana que emergió cuando se recuperó la «cuestión social» siga manteniendo su vigor y fuerza como «cuestión moral» es necesario plantearla como «cuestión antropológica». Ahora bien, no se trata de una simple antropología descriptiva o cultural, se trata de una «antroponomía» o antropología planteada con un horizonte prescriptivo y normativo. Desde aquí tenemos que leer tres textos clave que anticipan la denuncia que más tarde hará el Papa Francisco a lo que llama «cultura del descarte» y en los que se «hermeneutiza y cordializa» la alusión a la ley natural:

- 1) «En todas las culturas se dan singulares y múltiples convergencias éticas, expresiones de una misma naturaleza humana, querida por el Creador; y que la sabiduría ética de la humanidad llama ley natural. Dicha ley moral universal es fundamento sólido de todo diálogo cultural, religioso y político, ayudando al pluralismo multiforme de las diversas culturas a que no se alejen de la búsqueda común de la verdad, del bien y de Dios. Por tanto, la adhesión a esa ley escrita en los corazones es la base de toda colaboración social constructiva. En todas las culturas hay costras que limpiar y sombras que despejar. La fe cristiana, que se encarna en las culturas trascendiéndolas, puede ayudarlas a crecer en la convivencia y en la solidaridad universal, en beneficio del desarrollo comunitario y planetario» (CIV, &59).
- 2) «Lo mismo ocurre con el desarrollo económico, que se manifiesta ficticio y dañino cuando se apoya en los «prodigios» de las finanzas para sostener un crecimiento antinatural y consumista. Ante esta pretensión prometeica, hemos de fortalecer el aprecio por una libertad no arbitraria, sino verdaderamente humanizada por el reconocimiento del bien que la precede. Para alcanzar este objetivo, es necesario que el hombre entre en sí mismo para descubrir las normas fundamentales de la ley moral natural que Dios ha inscrito en su corazón» (CIV, & 68).
- 3) «¿Cómo podemos extrañarnos de la indiferencia ante tantas situaciones humanas degradantes si la indiferencia caracteriza nuestra actitud ante lo que es humano y lo que no lo es? Sorprende la selección arbitraria de aquello que hoy se propone como digno de respeto. Muchos, dispuestos a escandalizarse por cosas secundarias, parecen tolerar injusticias inauditas. Mientras los pobres del mundo siguen llamando a la puerta de la opulencia, el mundo rico corre el riesgo de no escuchar ya estos golpes a su puerta, debido a una conciencia incapaz de reconocer lo humano. Dios revela el hombre al hombre; la razón y la fe colaboran a la hora de mostrarle el bien, con tal que lo quiera ver; la ley natural, en la que brilla la Razón creadora, indica la grandeza del hombre, pero también su miseria, cuando desconoce el reclamo de la verdad moral» (CIV, 75).

2.3. Una transformación personalista y hermenéutica de la política

El horizonte normativo es explicitado en lo que el profesor Conill llama una transformación hermenéutica del pensamiento. A diferencia de algunas concepciones actuales del pensamiento que identifican lo hermenéutico con un modelo de razón sin fundamento y débil, o incluso con un modelo relativista e individualista porque identifican lo hermenéutico con lo subjetivo («no hay verdad objetiva, sólo interpretaciones», Nietzsche) esta transformación hermenéutica sí está comprometida con la verdad y el universalismo moral (Domingo, 1989). No se trata de una aceptación acrítica de las actividades políticas fácticamente existentes, tampoco de la postulación de unos criterios trascendentales e históricamente inaplicables.

Este horizonte normativo es necesario para el escenario de la política. La transformación hermenéutica del pensamiento nos permite entender este horizonte en términos experienciales y críticos, es decir, exigen que cuando pensemos la actividad política no lo hagamos en términos únicamente fácticos, sino que lo hagamos en términos trascendentales. Se trata de plantear la actividad política no sólo en términos de ideología sino de utopía (Ricoeur), no sólo en términos de experiencia política sino de expectativa moral, no sólo en términos de «ser» sino de «deber ser». A diferencia de otros universalismos, el universalismo hermenéutico es un *universalismo real*. Siguiendo la hermenéutica teológica de Schillebeeckx, el profesor Conill afirma que en la humanidad de Jesús se abre una experiencia y una interpretación de la fe con fundamento histórico:

«El acontecimiento particular de Jesús adquiere un significado universal. La pretensión cristiana de universalidad tendrá su piedra de toque en el fenómeno de la humanidad y en las *mediaciones significativas dentro de un horizonte universal de interpretación y praxis* (en que funciona la razón histórica, las expectativas, proyecciones y anticipaciones de sentido, la experiencia interpretada) ...» (Conill, 2011, 240).

Este universalismo hermenéutico está operativo en el planteamiento de Habermas cuando habla de una «autocomprensión ética de la especie». A juicio de Conill, en Habermas no se trata de una naturaleza entendida de manera tradicional, sino de lo que considera una «autocomprensión ética *mínima* de la especie». Una versión moral de la naturaleza humana en sentido específico: «aquella en la que convergen las interpretaciones que las religiones hacen del mundo y del yo» (Ibíd.).

Al perfilar este horizonte normativo se apunta un riesgo importante que desde la ética hermenéutica podemos y debemos evitar. La ética moderna tiende

a socializar (¿disolver?, se pregunta Conill) lo moral y al final reducirlo a *mecanismos jurídicos y políticos*. La intervención en el escenario político no puede reducirse a una adaptación o apropiación de los mecanismos jurídicos y políticos con los que, hasta ahora, se ha diseñado la praxis política en la modernidad. En las democracias liberales estos mecanismos son necesarios pero insuficientes, los mimbres de una política liberal moderna son necesarios pero resultan insuficientes. Hace falta ir más allá del enfoque moderno:

«Hace falta hermeneutizar y cordializar el enfoque moderno para completar y superar su formalismo y procedimentalismo, a fin de que no tema descubrir sus propias entrañas, las que la siguen manteniendo con vida, las que la vitalizan, entre las que se encuentran las fuentes religiosas de la moral. Y es tarea de esta hermenéutica crítica ofrecer también una versión cordial de la ética discursiva» (Conill, 2010, 241).

Esta transformación hermenéutica de la ética política procede histórica y narrativamente de una transformación que podemos llamar personalista. No en el sentido individualista o atomista del término sino en el sentido metafísico apuntado anteriormente. La transformación personalista de la política no sólo debe mucho al modelo de racionalidad dialógica con el que se estructura y arranca el pensamiento dialógico (M. Buber) sino al modelo de racionalidad práctica del personalismo comunitario (E. Mounier). El personalismo comunitario de Emmanuel Mounier que fraguó en el grupo de *Esprit* ha mantenido este horizonte normativo de la actividad política. Recordemos la responsabilidad de Maritain en la elaboración de la Declaración de los Derechos Humanos y, sobre todo, la memoria de un horizonte iusnaturalista construido con mimbres axiológicos y personalistas, resistiendo los embates del formalismo, positivismo e historicismo (Domingo, 1985; Spaemann-Low, 2013).

Además de «hermeneutizar» hace falta «cordializar» la recuperación del horizonte político normativo no puede ser fría, calculadora, despiadada y puramente utilitaria. Se trata de un horizonte abierto al potencial moral de las virtudes cardinales y teologales. El escenario político no es un escenario teórico, intelectual o especulativo sino práctico. En la transformación hermenéutica y personalista de la política hay un momento ético importante: el momento de la aplicación. Éste es el momento que funda y origina la génesis, desarrollo y articulación de la DSI. Llegados a este punto donde el horizonte normativo se completa con las virtudes teologales es bueno recordar el nombre de las tres encíclicas de Benedicto XVI: *Deus caritas est*, *Spe salvi*, *Caritas in veritate*. Si en Juan Pablo II asistimos a una transformación personalista de la política (recordemos su formación en fenomenología y personalismo), quizá en Benedicto XVI se nos ofrece una transformación hermenéutica donde se recupera un universalismo real y donde se nos invita a «cordializar».

3. La dinamización moral de la vida pública

3.1. De la justicia social a la nueva síntesis humanista

El contexto de la NE se presenta como oportunidad para la dinamización moral de la vida pública. En la Iglesia española ha elaborado documentos eclesialmente significativos y socialmente importantes con los que ha orientado la presencia de las comunidades católicas en el conjunto de la vida pública. Estos documentos se han referido al concepto de vida pública en el sentido que aquí utilizamos como filosofía pública, es decir, no limitados a la vida política de los partidos o administraciones, sino al conjunto que forman la vida social, económica y cultural en general. Documentos como *Católicos en la vida pública* (1986), *La verdad os hará libres* (1990) y el titulado *Moral y sociedad democrática* (1996) contienen útiles reflexiones que han servido para evitar el desánimo y la desmoralización de los ciudadanos en general y los católicos en particular.

Estos documentos han incidido en la dimensión normativa de la vida democrática y buena muestra de ello es el papel determinante que los católicos están desempeñando para promover la justicia social. El conjunto de la opinión pública española ha reconocido el compromiso de la Iglesia en las actividades sociales y caritativas. Esta autoridad indiscutible en el ámbito de la justicia social es cuestionada en otros ámbitos como los que afectan a la moral social, económica o incluso la moral de la persona. Se reconoce la autoridad de la Iglesia en cuestiones de justicia social pero se la desprecia, se la ignora y gran parte de las veces se la malinterpreta cuando interviene ante cuestiones propias de una Teoría ética general o Filosofía pública como el pluralismo, el consenso constitucional o la concordia.

El escenario político de la NE nos ofrece la oportunidad de mantener (o incluso reforzar) la autoridad de las iglesias en el ámbito de la justicia social y evaluar la relación con los poderes públicos, los agentes políticos y la vitalidad de los valores que proporcionan sustancia moral (eticidad) al consenso constitucional (legalidad). Es importante el horizonte intelectual que Benedicto XVI ha descrito con la expresión de la *Caritas in Veritate* «nueva síntesis humanista».

«Los aspectos de la crisis y sus soluciones, así como la posibilidad de un futuro nuevo desarrollo, están cada vez más interrelacionados, se implican recíprocamente, requieren nuevos esfuerzos de comprensión unitaria y una *nueva síntesis humanista*. Nos preocupa justamente la complejidad y gravedad de la situación económica actual, pero hemos de asumir con realismo, confianza y esperanza las nue-

vas responsabilidades que nos reclama la situación de un mundo que necesita una profunda renovación cultural y el redescubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un futuro mejor. La crisis nos obliga a revisar nuestro camino, a darnos nuevas reglas y a encontrar nuevas formas de compromiso, a apoyarnos en las experiencias positivas y a rechazar las negativas. De este modo, la crisis se convierte en *ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo*. Conviene afrontar las dificultades del presente en esta clave, de manera confiada más que resignada» (& 21).

Esta fórmula no sólo recoge la necesidad de un horizonte normativo para la actividad política, también alude a un horizonte antropológico, ético y cultural con el que reanimar la vida de las instituciones públicas, los poderes públicos y los agentes políticos. Benedicto XVI no sólo hace memoria del horizonte normativo con el que construir la filosofía pública de la democracia sino que reconoce su responsabilidad para enriquecer y fortalecer la sustancia moral de las instituciones.

Tan importante como los fundamentos del estado liberal de derecho o la pregunta por la esencia humana con la que establecer límites u orientar las actividades legislativas, urge recuperar otras categorías con las que realizar los proyectos morales. Entre ellas, una de las más importantes es la categoría de donación. Esta categoría es determinante en la tradición personalista y hermenéutica porque la vida humana no sólo es entendida como proyecto y construcción sino como descubrimiento y donación (cf. «Aquí vivir no es un derecho sino un privilegio»).

Paul Ricoeur ha recordado el papel de la donación en dos contextos importantes. Por un lado, en las teorías de la justicia cuando contrapone una «lógica de la sobreabundancia» y «donación» frente a una «lógica de la equivalencia». Por otro, cuando plantea el tema del reconocimiento y distingue entre «reconocimiento recíproco» y «reconocimiento mutuo». En ambos casos la donación desempeña un papel determinante en la vida moral. Se trata de un planteamiento cosmovisional y filosófico donde la donación es fuente de vinculación y obligación moral. La donación no es un residuo antropológico de culturas o tradiciones primitivas (Marcel Mauss), sigue estando presente en propuestas morales contemporáneas como las relacionadas con la solidaridad, las éticas del cuidado y un tipo de inteligencia que algunos hemos llamado «maternal» (Domingo, 2006b).

La cordialización a la que se refería antes el profesor Conill converge con estas reflexiones, retoma planteamientos del personalismo axiológico de Max Scheler y D. Hildebrand cuando plantean la posibilidad de un «ordo amoris». También está presente en los escritos de Juan Pablo II y Benedicto XVI, recordemos todas las alusiones a esta ética del don en la CiV (&34) donde afirma: «...el don supera al mérito y su norma es la sobreabundancia. La lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella ... como un añadido ... dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad».

En el escenario político la lógica del don se hace presente en varias dinámicas democráticas que la hacen operativa y productiva para una re-moralización de la actividad política. Planteo la remoralización como una re-vitalización o reanimación de la vida moral para frenar los procesos de desmoralización ambiental. Dinamizar para evitar la desmoralización recuperando elementos latentes de la vida moral cotidiana.

3.2. La dinamización ética de instituciones y poderes públicos

Además de la presencia en el conjunto de la vida pública, el horizonte normativo reclama la evaluación de la relación que, hasta ahora, habían mantenido las comunidades católicas con el conjunto de instituciones y poderes públicos. Por instituciones y poderes públicos entiendo aquí el conjunto que forman partidos, sindicatos, empresas, administraciones públicas y poderes del Estado (legislativo, ejecutivo y judicial). Por dinamización ética entiendo un proceso de reanimación, incentivación y alimentación de la ética cívica (ética mínima, ética común) que fraguó en el consenso-concordia que hizo posible la transición. Entre sus funciones, una filosofía pública a la altura de nuestro tiempo no sólo tiene como función (a) describir, analizar y explicar la génesis/estructura/mantenimiento de los consensos públicos, sino (b) facilitar las deliberaciones que mantienen la legitimidad/razonabilidad de las instituciones públicas y (c) alentar la vigilancia contra quienes están dispuestos a romper las conversaciones civiles o deshacer los consensos básicos (bárbaros, nihilistas y partidarios del adanismo moral que no respetan la ética cívica) (Martínez, 200b).

La dinamización a la que me refiero no tiene una función estrictamente pragmática o utilitaria, es decir; no es para que las instituciones sean más eficientes o funcionen mejor. No se trata de instituciones mecánicas sino políticas, por eso su dinamización no puede ser entendida en términos de racionalidad instrumental o técnica sino en términos de racionalidad comunicativa. Estas instituciones no son mecanismos autónomos que están al servicio de sí mismas sino que están al servicio de la sociedad y del bien común. La Iglesia no puede desentenderse de estos dinamismos institucionales y por ello el horizonte normativo no puede quedar fuera de la NE. Ahora bien, su preocupación y atención a los dinamismos institucionales de las democracias liberales debe evitar dos riesgos.

Por un lado, el riesgo de la dinamización ética entendida como tutela moral o paternalismo moral. En estos casos se vuelve a planteamientos confesionales o de sociedad cerrada donde la ética cívica se convierte en sierva o criada de la teología moral. Por otro lado, el riesgo de la dinamización ética entendida como estímulo intimista para que cada cristiano desde su fuero interno (alma) decida

sobre los asuntos políticos (Estado). La dinamización ética a la que nos referimos tiene una fuerte dimensión social y comunitaria, que no significa intervenir para condicionar una confesión en detrimento de las demás o eludir la dimensión personal de los agentes políticos. Entiendo la dinamización como la recuperación de las energías morales que necesitan las democracias liberales para sobrevivir ante un horizonte de justicia global.

No hay que tener miedo a estos procesos de dinamización moral que tienen sus raíces en determinadas confesiones religiosas que se han enfrentado a los procesos de modernización o secularización. En la filosofía pública de nuestro país tanto liberales como socialistas tienen miedo a pisar el terreno de la dinamización ética que introducen las confesiones religiosas. Refiriéndose al contexto americano donde los liberales temen pisar el terreno de las identidades, las culturas y las religiones, Michael Sandel afirma:

«Cuando el discurso político carece de eco moral, el anhelo de una vida pública de significado más amplio puede adoptar formas poco deseables... Los fundamentalistas ocupan rápidamente aquellos territorios que los liberales temen pisar. El desencanto también asume formas más seculares. En ausencia de un programa político que aborde la dimensión moral de las cuestiones públicas, la atención acaba centrándose en los vicios privados de las autoridades públicas. El discurso político pasa a ocuparse de lo escandaloso, lo sensacional y lo confesional» (Sandel, 2008, p. 46).

Dinamizar es reanimar, evitar la erosión y facilitar el crecimiento. Es posible una dinamización simple de la responsabilidad política entendiendo el horizonte normativo en términos puramente externos, fiscalizadores y objetivos. La dinamización ética sería útil para evitar la corrupción y mantener el funcionamiento de las instituciones. Ahora bien, también se puede plantear una dinamización crítica o reflexiva que no sólo tenga en cuenta un horizonte externo y normativo sino un horizonte cívico, ilusionador y abiertamente comunitario. En este caso, la dinamización ética no sólo sería útil para facilitar ajustes y funcionamientos «mecánicos» sino para incentivar dinámicas de colaboración mutua que estimulen el fortalecimiento de los consensos o enriquezcan razonablemente las deliberaciones públicas.

Dinamizar no es sociologizar o psicologizar, es fortalecer los mínimos comunes con energías que emanan de los máximos. Tampoco es normativizar, fiscalizar, protocolizar, formalizar o juridificar todas y cada una de las prácticas que regulan la vida institucional; es facilitar la incorporación de argumentos para que las administraciones públicas no respondan sólo a los intereses de un individuo o unas masas sino a los valores de un pueblo. La dinamización ética es capaz de articular el universalismo hermenéutico y la nueva síntesis humanista que integra la lógica del don. Dinamizar es el puente que une hermeneutizar y cordializar.

En el escenario político no basta sólo con descubrir el horizonte normativo (hermeneutizar), para construir la caridad en la verdad (cordializar) hay que nutrir de energía moral la vida de las instituciones (dinamizar).

En el contexto político actual, esta dinamización se concreta en tres procesos abiertos:

- a. Dinámicas del perdón y la reconciliación. Hay conflictos políticos armados cuya solución pacífica exige dinámicas de perdón y reconciliación. También en el ámbito del derecho penal cuando se plantea el resarcimiento y la retribución a las víctimas es importante la cultura del perdón.
- b. Dinámicas del reconocimiento y la interculturalidad. Las fronteras políticas no siempre coinciden con las fronteras culturales. Hay minorías políticas que reclaman sus derechos, es decir, reivindican el reconocimiento de su diversidad. Estas dinámicas pueden ser para el reconocimiento de las diferencias como pueblo y conseguir autonomías políticas, para el reconocimiento de las diferencias étnicas y conseguir protección jurídica o bien para el reconocimiento de las diferencias culturales o lingüísticas.
- c. Dinámicas del cuidado y la solidaridad. Las éticas del cuidado y ciertos planteamientos feministas han dado la voz de alarma ante escenarios políticos articulados exclusivamente desde una «cultura de los derechos». Se ha alzado una voz diferente para reclamar una «cultura de las responsabilidades» e incluso una cultura de las co-responsabilidades para atender, cuidar y proteger la vulnerabilidad estructural de la vida humana. Una vulnerabilidad que no es sólo personal y corporal sino ecológica o planetaria.

Esta incidencia en la vida institucional y el valor específico que tiene en ella la motivación cristiana ha sido señalada en la CIV.

«...El compromiso por el bien común cuando está inspirado por la caridad tiene ... una valencia superior al compromiso meramente secular y político... No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz. Desear *el bien común* y esforzarse por él es *exigencia de justicia y caridad*. Trabajar por el bien común es cuidar, por un lado, y utilizar, por otro, ese conjunto de instituciones que estructuran jurídica, civil, política y culturalmente la vida social, que se configura así como *polis*, como ciudad. Se ama al prójimo tanto más eficazmente cuanto más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales. Todo cristiano está llamado a esta caridad, según su vocación y sus posibilidades de incidir en la polis. Ésta es la vía institucional —también política, podríamos decir— de la caridad, no menos cualificada e incisiva de lo que pueda ser la caridad que encuentra directamente al prójimo fuera de las

mediaciones institucionales de la polis. El compromiso por el bien común, cuando está inspirado por la caridad, tiene una valencia superior al compromiso meramente secular y político» (CIV, &7).

3.3. Autoridad política mundial e imaginación prospectiva

El escenario político de la NE no estaría completo si no hiciéramos mención a dos categorías importantes en esta filosofía pública: la necesidad de una *Autoridad política mundial* (APM) y de una *imaginación prospectiva*. La existencia de una Autoridad política mundial aparece explícitamente en el &57 de la CIV precisamente cuando se plantea la necesidad de gestionar la globalización, y no de cualquier forma, sino mediante el principio de subsidiaridad:

«...la subsidiariedad es un principio particularmente adecuado para gobernar la globalización y orientarla hacia un verdadero desarrollo humano. Para no abrir la puerta a un peligroso poder universal de tipo monocrático, *el gobierno de la globalización debe ser de tipo subsidiario*, articulado en múltiples niveles y planos diversos, que colaboren recíprocamente. La globalización necesita ciertamente una autoridad, en cuanto plantea el problema de la consecución de un bien común global; sin embargo, dicha autoridad deberá estar organizada de modo subsidiario y con división de poderes, tanto para no herir la libertad como para resultar concretamente eficaz».

Y se detalla explícitamente en el número 67:

«Para gobernar la economía mundial, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr un oportuno desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz, para garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos migratorios, urge la presencia de una verdadera *Autoridad política mundial*, como fue ya esbozada por mi Predecesor, el Beato Juan XXIII. Esta Autoridad deberá estar regulada por el derecho, atenerse de manera concreta a los principios de subsidiaridad y de solidaridad, estar ordenada a la realización del bien común, *comprometerse en la realización de un auténtico desarrollo humano integral inspirado en los valores de la caridad en la verdad*. Dicha Autoridad, además, deberá estar reconocida por todos, gozar de poder efectivo para garantizar a cada uno la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos. Obviamente, debe tener la facultad de hacer respetar sus propias decisiones a las diversas partes, así como las medidas de coordinación adoptadas en los diferentes foros internacionales. En efecto, cuando esto falta, el derecho internacional, no obstante los grandes progresos alcanzados en los diversos campos, correría el riesgo de estar

condicionado por los equilibrios de poder entre los más fuertes. El desarrollo integral de los pueblos y la colaboración internacional exigen el establecimiento de un grado superior de ordenamiento internacional de tipo subsidiario para el gobierno de la globalización, que se lleve a cabo finalmente un orden social conforme al orden moral, así como esa relación entre esfera moral y social, entre política y mundo económico y civil, ya previsto en el Estatuto de las Naciones Unidas».

Pocos meses después de que apareciera esta encíclica y como respuesta a la crisis económica de 2008, el Pontificio Consejo de Justicia y Paz elaboró un documento que llevaba por título *Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una autoridad pública con competencia universal*. El documento reconstruye la historia de esta idea en el magisterio de la Iglesia de los últimos años. Se habla del «surco» trazado por Pablo VI cuando se planteaba cuestiones de paz, seguridad, desarme, derechos humanos, control de armamentos, desarrollo, migraciones y medio ambiente. Al crecer la interdependencia es necesario revisar el derecho internacional para que no esté condicionado por los equilibrios de poder entre los más fuertes.

No es un poder sino una «Autoridad», es decir, su intervención está mediada por el derecho y tiene como finalidad la defensa de los más débiles. El peso del egoísmo y los intereses sectoriales son especialmente importantes en los mercados monetarios y financieros. Estos mercados «prevalentemente especulativos» son perjudiciales para la «economía real, especialmente de los países más débiles». El proceso para conseguir esta Autoridad es complejo y delicado:

- No es para estar contra los mercados libres y estables, sino para disciplinarlos en un marco jurídico adecuado, funcional e inspirado por la caridad y la verdad.
- Expresión de un acuerdo libre y compartido, fruto de una maduración progresiva de las conciencias y el conocimiento de las responsabilidades.
- Involucraría a todos los pueblos y estaría precedida por una fase preliminar de concertación.
- No será intergubernamental sino supranacional, es decir, suprapartes, expresión de una comunidad de naciones.
- No al servicio de los gobiernos sino de los países miembros, de acuerdo con el principio de subsidiaridad.
- Atendería las condiciones socioeconómicas, jurídicas y políticas para mercados eficaces y eficientes. Para que los mercados ni estén hiperprotegidos por políticas nacionales paternalistas, ni debilitados por déficits sistemáticos en las finanzas públicas de manera que impidan operar en un contexto mundial «como instituciones abiertas y competitivas».

- Estaría vinculada a una renovación de la gobernabilidad internacional, contando con prácticas de multilateralismo e interdependencia ya existentes.

En este proceso:

«es necesario recuperar la primacía de lo espiritual y de la ética y, con ello, la primacía de la política —responsable del bien común— sobre la economía y las finanzas. Es necesario volver a llevar estas últimas al orden interno de los confines de su real vocación y función, incluida la social, en vista de sus evidentes responsabilidades, para dar vida a mercados e instituciones financieras que estén efectivamente al servicio de la persona, es decir, que sean capaces de responder a las exigencias del bien común y de la fraternidad universal, trascendiendo toda forma de monótono economicismo y mercantilismo performativo» (p. 13).

Esta APM partiría de unas Naciones Unidas reformadas para establecer políticas urgentes relativas a una justicia social global: que no dañen a los países débiles, dirigidas a consolidar mercados libres, estables y competitivos, y promotoras de una distribución equitativa de la riqueza «mediante formas inéditas de solidaridad fiscal global». Esto no es posible sin una reforma de la arquitectura global porque ya no se dispone de ese bien público universal que era la estabilidad de los mercados y porque se han modificado los controles con los progresos de la técnica financiera favorecidos por los instrumentos informáticos.

El documento reclama una ética de la responsabilidad solidaria, tiene un tono esperanzador y deja mensajes claros contra la resignación. Recupera el concepto «imaginación prospectiva» (Pablo VI) para que se transforme en una imaginación comunitaria no sólo para transformar las instituciones sino los estilos de vida. Además de una reforma de los mercados, también exige una reforma de los Estados porque no han desaparecido formas deterioradas de nacionalismo.

Se diseña un horizonte normativo para un nuevo «estado de derecho» frente al actual «estado de naturaleza». Se trata de empezar a pensar la transición de un orden real caduco e injusto a otro orden imaginado más justo; para ello hace falta concebir instituciones con competencia universal cuando están en juego bienes vitales y compartidos por toda la familia humana:

«que los estados, individualmente, no son capaces de promover y proteger por sí solos. Existen, pues, las condiciones para la superación de un orden internacional “westphaliano” donde los estados perciben la exigencia de la cooperación, pero no asumen la oportunidad de una integración de las respectivas soberanías para el bien común... remitirse a la APM llega a ser el único horizonte compatible con las nuevas realidades y las nuevas necesidades de la especie. No debe olvidarse que este paso, dada la naturaleza herida de los seres humanos, no se realiza sin angustias y sufrimientos».

Frente al espíritu de Babel (unidad aparente) falta recuperar el espíritu de Pentecostés (unidad en la diversidad). En este contexto, conviene recordar el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz del año 2013:

«La ética de la paz es ética de la comunión y la participación. Es indispensable, pues, que las diferentes culturas actuales superen antropologías y éticas basadas en presupuestos teóricos puramente subjetivistas y pragmáticos, en virtud de los cuales las relaciones de convivencia se inspiran en criterios de poder o beneficio, los medios se convierten en fines y viceversa, la cultura y la educación se centran únicamente en los instrumentos, en la tecnología y la eficiencia. Una condición previa para la paz es el dismantelamiento de la dictadura del relativismo moral y del presupuesto de una moral totalmente autónoma, que cierra las puertas al imprescindible ley moral inscrita por Dios en la conciencia de cada hombre. La paz es la construcción de la convivencia en términos de racionales y morales, apoyándose sobre un fundamento cuya medida no la crea el hombre, sino Dios».

Conclusiones

- 1) Los nuevos tiempos exigen intervenir en el escenario político en clave de una responsabilidad política global. La globalización no puede confundirse con el globalismo y reclama intervenciones locales desde el nuevo horizonte cultural (revisión de la modernidad, secularización).
- 2) La reorganización de las confesiones será un problema importante y requiere repensar la política en términos culturales y de sentido. Las confesiones religiosas ofrecen criterios públicos de valoración que pueden enriquecer la gestión ética de la globalización y la interpretación del papel de las culturas.
- 3) En la filosofía pública de nuestro país el factor católico ha desempeñado un papel importante y puede seguir desempeñándolo con el impulso de la NE. Además de una tradición, se expresa en un conjunto de prácticas sociales y sigue siendo una matriz cosmovisional para intervenir en la generación de consensos e incentivar éticamente las deliberaciones públicas.
- 4) La intervención de los católicos está condicionada por la interpretación de la aconfesionalidad constitucional: neutralidad de separación (o incluso privatización) o imparcialidad para la cooperación.
- 5) El factor católico se hace presente en el escenario político recuperando un horizonte normativo de la actividad social y política. Esto exige

hacer memoria de un sentido originario de la política que no siempre resulta cómodo en la opinión pública. Plantea una política al servicio de la sociedad donde las instituciones políticas no están al servicio de sí mismas. Los poderes públicos están mediados por modelos de sociedad y valores.

- 6) El horizonte normativo al que debe contribuir una filosofía pública que se alimenta de las fuentes del cristianismo no es un capricho confesional sino una necesidad racional exigida por los desafíos de una razón instrumental especialmente desarrollada en el ámbito de las biotecnologías.
- 7) Este horizonte normativo está presente tanto en éticas que dan la espalda a cuestiones metafísicas como en éticas que articulan una metafísica. Unas y otras exigen plantear este horizonte desde una concepción transformada o ampliada de la razón. Esta transformación está presente en tradiciones hermenéuticas y personalistas capaces de repensar éticamente la sociedad y política.
- 8) La aportación de este horizonte normativo es necesario pero insuficiente. La NE está exigiendo una dinamización moral de la vida pública. No basta la promoción de la justicia social, la razonabilidad de la propuesta cristiana de vida pública promueve una nueva síntesis humanista.
- 9) La participación activa en el escenario político exige una dinamización de las instituciones y poderes públicos. El cristiano no es un ciudadano pasivo sino activo y comprometido en sus distintos ámbitos institucionales. A pesar de la mala prensa que pueda tener la vida institucional, la dinamización moral exige la mediación de instituciones políticas. Los poderes públicos, el Estado y las leyes son tan importantes como la sociedad civil, la economía y la cultura.
- 10) Nuestra intervención en el escenario político no sería completa ni coherente sin la promoción de una Autoridad política mundial. Aunque el proceso sea complejo viene éticamente exigido por una justicia social global que facilite el tránsito la economía mundial de un estado de naturaleza a un estado de derecho.

Bibliografía citada

ALZAGA, O. (2011): *Del consenso constituyente al conflicto permanente*. Trotta, Madrid.

BELLAH, R. N. (2011): *Religion in Human Evolution*. Harvard University Press, London.

- BERGER, P. L. (ed.) (1999): *The desecularization of the world*. Eerdmans Pub., Washington.
- CONILL, J. (2010): «De la ley natural al universalismo hermenéutico»: *Pensamiento*, 66:248 (2010), 227-244.
- CORTINA, A. (1998): *Hasta un pueblo de demonios*. Taurus, Madrid.
- (2001): *Alianza y Contrato*. Trotta, Madrid.
- DOMINGO, A. (1985): *Un Humanismo del siglo XX. El personalismo*. Pedagógicas, 16.^a ed.
- (1989): *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de Gadamer*. UPSA, Salamanca.
- (1992): «Ética cívica», en Vidal, M. (1992), 54-77.
- (1998): *Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*. PPC, Madrid.
- (2006a): *Ciudadanía, Religión y Educación moral*. PPC, Madrid.
- (2006b): *Ética de la vida familiar*. Desclee, Bilbao.
- (2011): *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*. Encuentro, Madrid.
- FUKUYAMA, F. (2002): *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Ediciones B, Barcelona.
- GONZÁLEZ VILA, T. (2006): «Aconfesionalidad, laicidad y laicismo», en DOMINGO, 2006a, pp. 49-101.
- HABERMAS, J. (2002): *El futuro de la naturaleza humana*. Paidós, Barcelona.
- (2006) con J. RATZINGER: *Dialéctica de la secularización*. Encuentro, Madrid.
- MARTÍNEZ, J. (2002a): «¿Caritas o Areté? La recuperación MacIntyreana de la virtud ante las propuestas teológicas de Hauerwas y Keenan», en X. QUINZÁ – G. URÍBARRI (eds.), *Responsabilidad y Diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemany*. UPCO, Madrid, 269-313.
- (2002b): *Consenso público y moral social*. UPCO, Madrid.

- OLLERO, A. (2013): «No actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios», en N. Martínez, A. M., Marcos (coord.), *Derechos Humanos: problemas actuales*. Universitas, Madrid.
- PRECIADO, B. (2011): *Manifiesto contrasexual*. Anagrama, Barcelona.
- RICOEUR, P., y CHANGEUX, J. P. (1999): *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Península, Barcelona.
- SANDEL, M. (2008): *Filosofía pública*. Marbot Ediciones, Barcelona.
- SARKOZY, N. (2006): *La República, las religiones y la esperanza*. Gota a Gota, Madrid.
- SPAEMANN, R., y LOW, R. (2005): *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Klett – Cotta, Stuttgart.
- TAYLOR, CH. (2007): *A secular Age*. Harvard U.P./ Belknap, Washington.
- VIDAL, M. (1992): *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Trotta, Madrid.
- VV.AA. (1999): «Rehabiliter la politique», *Declaration Commission Sociale de l' Episcopat français*. (Declaración del 17 de febrero).
- WEBER, M. (1998): *El político y el científico*. Alianza, Madrid.



Grandes testigos de la Caridad

Juan Gerardi, obispo de Guatemala: su vida y mensaje

Cirilo Santamaría, O.C.D.

Hace dieciséis años estaba entre nosotros, era nuestro compañero y pastor, lo sentíamos cercano y nadie se preguntaba sobre su vida, su palabra, hechos significativos, gestos testimoniales. Su presencia era LA PALABRA.

Una noche perversa y negra lo lanzaron a otra dimensión, lo situaron en otras coordenadas, lo arrancaron de entre nosotros y nos dejaron en una... como experiencia de orfandad. Por eso, desde la necesidad de historificar y actualizar la memoria de los mártires, nos volvemos a preguntar por él, por su vida, palabra y gestos, para continuar aquella historia. Cortaron una rama fuerte del árbol, más no cortaron sus raíces... y con el compromiso de ser otras ramas, hemos de volver a las raíces.

Mi relación con Gerardi no fue continua, pero los momentos vividos junto a él fueron decisivos en nuestra historia personal y del país, y hondamente radicales. Soy de otra generación, pero tuve la fortuna de «ser amigo», de «mantener una mutua confianza y aprecio», de «saber de viva voz de sus sueños y sus dolores». En breves pinceladas voy a apuntar algunos hechos que revelan sus convicciones y valores, por los que luchó y gastó su vida.

No dependí nunca directamente con él como sacerdote vinculado a su diócesis, pero sí pude estar a su lado en distintos momentos significativos de su vida: cuando era obispo de Quiché en su regreso como obispo auxiliar de Guatemala y en la etapa de madurez como coordinador del proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), su gran última obra y legado. No es una biografía lo que quiero recoger, sino apuntes, mensajes hondos de su vida y misión rastreados en su historia como pastor.

I. Entre la utopía y el caos

Corría el mes de Julio de 1980. Era la segunda mitad del mes. El 4 de junio había sido asesinado en Chajul el P. José María Gran Cirera, junto con su sacristán Domingo del Barrio Batz, de regreso de una correría por los cantones de la Parroquia. El 10 de Julio, en la misma casa parroquial de Joyabaj, caía asesinado el P. Faustino Villanueva. Entre estos dos acontecimientos, el 13 de junio Monseñor Gerardi se había liberado, gracias al aviso de un catequista, de la emboscada que le tenían preparada camino de San Antonio. Era buscado y señalado como peligroso y un subversivo a quien se debía eliminar:

Meses antes, el 31 de enero, había sido incendiada la Embajada de España, donde murieron calcinadas 39 personas, en su mayoría campesinos de Quiché que querían ser escuchados ante la violación a sus derechos y los continuos asesinatos, secuestros y masacres de que eran víctimas comunidades del Departamento. Éstos eran los hechos más llamativos y públicos de una situación cada día más insoportable.

Quiché era campo de batalla, región del país donde el ejército hacía sus primeros ensayos para silenciar al pueblo que reclamaba sus derechos; donde, con toda saña y furia, la violencia hendía sus fauces y sembraba la muerte. Secuestros, asesinatos, masacres de población indefensa era la cotidianidad sangrante. Había que acabar por todos los medios con la población y barrer aquella semilla de insurrección de un pueblo secularmente excluido y hambriento.

«¿Por qué la Diócesis de Quiché no colabora con nosotros?», le había preguntado el comandante de la base militar del Quiché. «No lo he pensado», había contestado Mons. Gerardi, y añadía enfáticamente. «La respuesta es un “no”. Mientras el ejército esté haciendo lo que hace, no se pueden justificar tales barbaridades... Más aún, me parece que la guerrilla no mata de la misma forma que lo hacen ustedes, porque políticamente no les conviene, y la gente cree que la guerrilla son sus amigos y el Ejército sus enemigos...».

La postura era clara: defensa del pueblo, de los indígenas. Y ésa había sido su labor pastoral. En Quiché, al igual que en otras iglesias del país, durante la década de los sesenta los misioneros se habían insertado en los lugares más remotos del país, habían palpado y sentido en carne propia la miseria y el hambre de la población, habían sido testigos mudos de las muertes antes de tiempo, sabían del abandono y analfabetismo de las grandes mayorías, por ello abiertamente se impulsaba una pastoral encarnada y liberadora, de concientización y apoyo a programas de desarrollo, cooperativas, producción, prevención de la salud, escuelas parroquiales... Juan Gerardi apostó por el desarrollo comunitario, por la formación de los campesinos indígenas. Entendió que había que trabajar con el hombre, a favor de los más desfavorecidos. La acción católica, clave de la Pastoral de Quiché, con todas sus bases y comunidades se implicaron en este nuevo camino y, conscientes de su dignidad y derechos, querían acabar con la historia de marginación y opresión que arrastraban como pueblo.

Monseñor Gerardi, a la sazón presidente de la Conferencia Episcopal, junto con todos los agentes de Pastoral de Quiché, había condenado los asesinatos y secuestros que diariamente se sucedían en Quiché. Las reuniones de los agentes de Pastoral se desarrollan cada vez con más tensión e inquietud: algunos quieren tomas de posturas más radicales de parte del clero, otros prefieren que se siga trabajando pacíficamente al lado de la gente. Ataques a conventos parroquiales, sacerdotes, religiosos y religiosas amenazadas abandonan la diócesis y salen del país.

Gerardi, tenía claro como Pastor que la dignidad y derechos de las personas son sagrados y constituyen el corazón de la Buena Noticia, —«redescubrir la dignidad de la persona humana, dirá más tarde, constituye una tarea esencial de la Iglesia, ésa fue la labor evangelizadora de Jesús. El Señor puso la dignidad de las personas como centro del Evangelio»—. Sabía que como responsable de esa Iglesia local debía estar del lado del pueblo indefenso y vulnerable, que la

violencia acarreaba más violencia, que la espiral violenta estaba dada y resultaba imparable. La coyuntura era delicada y exigía lucidez y decisiones valientes.

Así, el 21 de julio, un puñado de agentes de Pastoral, los que habían sobrevivido a la primera oleada de violencia represiva, junto con Monseñor Gerardi toman la decisión de salir temporalmente de la diócesis. «Era lo único que se podía hacer, no había otro camino, no podíamos seguir expuestos a que nos mataran a todos uno por uno, además de poner en riesgo la vida del pueblo», dirá años más tarde cuando le preguntan sobre el alcance y la conciencia del gesto profético. Nunca quiso darle a ese gesto tal dimensión. Gerardi nunca buscó relevancia pública, ni tampoco pensó en un gesto profético que sacudiera a la sociedad y a la Iglesia. Su profetismo fue el de «acompañar al pueblo, defender a los indígenas, darles la palabra, promover su dignidad y derechos». Fue muy criticado por esa decisión, incomprendido por personas de la Iglesia y de fuera, pero posiblemente los espacios se habían cerrado a la acción pastoral y hasta humanitaria. Los hechos que siguieron confirman esa decisión. Pocos meses después es asesinado otro sacerdote, 15 de febrero de 1981.

Días antes, un domingo a media tarde, con una pequeña maleta, había llamado a las puertas del Convento-Iglesia de los PP. Carmelitas de Santa Teresa, en la ciudad capital, pidiendo asilo. Venía a esconderse y a sufrir el silencio el desgarramiento de abandonar físicamente a su comunidad cristiana, mientras se abrían otros horizontes para acompañar a su pueblo.

Se encuentra con un viejo amigo, el P. Alfonso Alaio, quien lo recibe con las manos abiertas y se solidariza con su dolor e impotencia. Eran conocidos de años atrás, cuando Monseñor Gerardi era canciller de la Arquidiócesis y el P. Alfonso Alaio trabajaba pastoralmente en Sololá, se habían encontrado después en Cáritas Nacional, Gerardi como presidente de Cáritas por parte de la Conferencia Episcopal y el P. Alaio como secretario ejecutivo. Cáritas había apoyado varios programas de desarrollo y promoción en el norte de Quiché. Sueños y causas comunes los unían, muy amantes ambos de la Iglesia y de los indígenas; ahora, en los claustros de Santa Teresa, tenían la oportunidad de compartir, como Iglesia, esas horas oscuras del país y de sufrimiento amargo de la población.

Monseñor Juan Gerardi debía ir a Roma como presidente de la Conferencia Episcopal y Delegado por la misma, para participar en el Sínodo sobre la Familia. Es la oportunidad para encontrarse con el Papa —encuentro con Pedro— y contarle los sufrimientos de la Iglesia de Quiché y la crisis personal, obligado a abandonarla temporalmente. Durante varias semanas el P. Alfonso le escucha, contrasta datos, pregunta a los misioneros del Sagrado Corazón sobre lo que estaba ocurriendo en la Diócesis y elabora el documento-informe que Monseñor Gerardi presentaría al Papa Juan Pablo II. Sobre esta visita y encuentro, poco se expresó Mons. Gerardi, tenía la gran satisfacción y consuelo de haber sido escuchado por Juan Pablo II, si

bien le resultaba muy dolorosa la petición-orden del Papa de que regresara a Quiché. Tal paso no era posible y cuando intentó ingresar en el país —a finales de noviembre— las autoridades militares se lo impidieron, más bien tenían preparada su captura que se logró evitar gracias a la intervención del Nuncio y algunos obispos.

Esta densa etapa de Monseñor Gerardi, que es cuando yo lo conocí más personalmente en algunas visitas a Santa Teresa, definen claramente sus opciones y compromiso: el pueblo indígena, su vida y derechos.

En sus años de obispo de la Verapaz, Diócesis mayoritariamente indígena de la etnia ketchí, escribió una carta pastoral, primera en el tema y con elementos actuales aún hoy, sobre el mundo indígena, sus valores y la inculturación del Evangelio. Fue verdaderamente precursor de la pastoral indígena. Asumía que el indígena es el protagonista. Hacía un llamado a todos los agentes de Pastoral a la toma de conciencia de la realidad indígena, a mediar la pastoral por una verdadera pedagogía de la fe, a respetar la cultura indígena, a rescatar sus valores y símbolos, búsqueda de nuevas formas de ministerios, necesarios y propios de la región, llama a la encarnación en el pueblo, a reconocer el pluralismo cultural y las semillas del Verbo en todas las culturas ... «una pastoral que trate al indígena como objeto y no lo capacite para cumplir su compromiso de fe en la dimensión individual y comunitaria, sería una pastoral equívoca y equivocada»...

A los agentes de Pastoral les exige aprender el idioma para trabajar pastoralmente en la Diócesis. Cuarenta años atrás Monseñor Gerardi quería una Iglesia y una pastoral inculturada. Esta experiencia como pastor en La Verapaz le preparó para el compromiso más duro y valiente en Quiché. Ese mismo pueblo indígena es el que, en Quiché, es víctima de los atropellos y violaciones más sangrantes y se pone de su lado.

2. Amante de la Iglesia. u n obispo que trascendía la propia Iglesia

Monseñor Gerardi fue un hombre universal, hacía buen uso de la palabra católico, cuya acepción original es universal. Un diplomático, residente desde hacía muchos años en el país, lo definió como *un obispo que trascendía a la propia Iglesia*.

Es este otro rasgo muy particular de Monseñor Gerardi. Era un hombre amante de la Iglesia. Conocía profundamente las grandezas y debilidades de la misma Iglesia. Había tratado con muchos obispos, cardenales, sacerdotes, hombres y mujeres de Iglesia pero no era clerical ni cerrado a la institución.

En el año 1984, tras verse obligado a renunciar a la Diócesis de Quiché —no podía volver sin poner en grave peligro su vida y la de las comunidades—

regresa de un viaje a Roma y nos encontramos en Madrid. Nos contó con ilusión, como recuperando su misión pastoral, «voy como obispo auxiliar de la arquidiócesis, en apoyo a Monseñor Penados». No era el título o el puesto, sino el deseo de servir al pueblo pobre, de ser ministro de su pueblo. De esta manera respondía a la invitación que el Papa les había hecho a los obispos anteriormente: «les aliento a continuar en esa obra, sobre la que tanto insistí en mi visita a Guatemala».

«Conozco las dificultades que esto ha creado a veces a la tarea eclesial y los sufrimientos ocasionados dentro del Episcopado, hasta el punto de que algunos pastores se ven dolorosamente apartados de sus respectivas comunidades; así como tengo presente la larga lista de sacerdotes y miembros de familias religiosas que, en su testimonio de fe y de servicio a su pueblo, han pagado con la sangre o con el secuestro un gravísimo e injustificado tributo a la violencia. A ellos hay que añadir tantos catequistas y delegados de la Palabra, víctimas de la violencia ciega» (Vaticano, 6 de noviembre de 1983). Al comunicar la noticia y contar las situaciones duras del país y difíciles para la Iglesia, transmitía la alegría de poder seguir sirviendo a la Iglesia aún como obispo auxiliar en la capital donde «crecen los barrancos y hay mucha población del interior que ha llegado para salvar la vida», decía.

«Pro hominibus constitutus, "Puesto en beneficio de los hombres"» era su lema episcopal; lo había ejercido a favor del pueblo indígena y ahora le encargaban ejercer su ministerio a favor de los miles de pobres de los barrancos de la ciudad. Su amor a la Iglesia, a su misión, le llevó en los años que ejerció su ministerio en la capital a promover la Semana de Pastoral en el año 1986 y la Pastoral de Conjunto, a apoyar la pastoral de las áreas marginales, a impulsar la pastoral social en la Arquidiócesis como respuesta a las necesidades de las mayorías pobres, a visitar y compartir momentos con comunidades cristianas situadas en los barrancos... Quería y luchaba por una Iglesia encarnada, fuera del templo, sensible al dolor de las mayorías, se empeñó en una pastoral abierta, dialogante con el mundo, atenta a la realidad histórica. Sus intervenciones en los distintos espacios de pastoral revelan ese pensamiento y compromiso frente a posturas restauracionistas de la Iglesia y de los nuevos Agentes de Pastoral.

Tuvo conciencia clara de su misión pastoral y de ahí que, en una oportunidad, decía que se «estaba dando un desenfoque en las tareas y funciones de la Iglesia: laicos en tareas clericales, de predicadores y sacerdotes en misiones laicales». Por eso renuncia a la Comisión Nacional de Reconciliación para la que había sido elegido juntamente con Monseñor Quesada, sabedor que su misión era más pastoral que política, de acompañamiento y servicio al pueblo.

Su amor a la Iglesia no le cerró en el ámbito intraeclesial y ejemplo de ello es la amplitud de relaciones que mantenía con personalidades intelectuales y polí-

ticas, con grupos y sectores de la sociedad civil. Para la realización del proyecto de REMHI se rodeó de un grupo de personas, profesionales, jóvenes, muchos dando sus primeros pasos profesionales, de distintas opciones religiosas —plurirreligioso, le gustaba decir— pero identificados en una misma causa, la de los pobres, las víctimas. Acompañó a este equipo, formado por personas jóvenes, a quienes con su palabra oportuna alimentaba y orientaba. Confiaba en las personas, en su capacidad y entrega, dispuestas a luchar por el bien del pueblo, mucho más allá de la sigla religiosa. Esto es algo muy particular que diferencia el trabajo y proyección de Gerardi frente a otros grupos o movimientos al interior de la Iglesia, que con sospecha se acercan a aquellos que pisan la Iglesia.

Claro que esta actitud abierta y universal no le llevaba abaratar las exigencias evangélicas ni a pactar con cualquier propuesta social, política o pastoral. «La pastoral de los Derechos Humanos, parte de la Pastoral Social de la Iglesia, es una misión del servicio al hombre y a la sociedad», afirmaba tajantemente.

Esta visión amplia de la misión de la Iglesia le convierte en el primer obispo que se haga presente en el foro de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas como portavoz de la causa de los pobres. Su misión de pastor le llevó a hacer valer su voz en los espacios políticos y diplomáticos más importantes a nivel internacional.

Esta posición de pastor abierto y sensible a las necesidades de su pueblo hizo que tuviera una activa participación en la elaboración de los documentos más importantes de la Iglesia de Guatemala, como Unidos en la Esperanza, a favor de la justicia, los derechos humanos y la construcción de la paz en Guatemala. Fue acusado de eclesiástico político o cosas parecidas por aquellos que siempre se han opuesto la presencia de la Iglesia en el campo social. En más de una ocasión aparecieron pintadas en las paredes de algunas calles del centro de la ciudad contra Monseñor Gerardi. Este gran obispo defensor de los Derechos Humanos, nunca se prestó a las ambigüedades de la política, ni transigía con la corrupción de los poderes partidarios. «Ante los temas económicos y políticos, mucha gente reacciona diciendo: ¿por qué la Iglesia se mete en esto? Quisieran que nos dedicáramos únicamente a los ministerios. Pero la Iglesia tiene una misión que cumplir en el ordenamiento de la sociedad, que incluye valores éticos, morales y evangélicos. ¿Qué nos dicen los mandamientos? Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Y precisamente hacia ese prójimo tiene que dirigir su misión la Iglesia».

Hombre de Iglesia y hombre del pueblo que, en nombre de Dios sin gritarlo explícitamente, supo desempeñar su papel de Pastor en todos los ámbitos a fin de que la paz y justicia brillaran en Guatemala, haciendo suya la causa de los más pobres.

3. Las víctimas: su espina más sangrante

«El sufrimiento de Cristo en su cuerpo místico es algo que nos debe hacer reflexionar. Es decir, si el pobre está fuera de nuestra vida, entonces quizá, Jesús está fuera de nuestra vida» (Juan Gerardi, 10 de marzo de 1998).

Se acercaba la paz, pareciera que la defensa de los derechos humanos no sea una causa tan determinante. Es el primer capítulo de la constitución de la república. Pero el país está saliendo de una guerra de 36 años y las heridas son muy profundas. Hay demasiadas heridas que no se curan por la simple firma de unos acuerdos. Hay que curarlas por dentro. «No puede haber un país que sane sus heridas por decreto», nos dirá diáfaramente. «Los acuerdos que permiten la transición política, la abolición del *apartheid*, los acuerdos de paz».

«Nos sirven como marco de referencia del quehacer de la transición y construcción de un nuevo orden de relaciones. Pero a ellos debe acompañarlos un proceso de perdón por ambas partes». La guerra hizo mucho daño ciertamente a los cuerpos, pero más profunda es la herida que ha dejado en el corazón de las personas y comunidades. Así nace, el Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI). Apunta los pasos para la construcción de una nueva sociedad: sin verdad no hay perdón, sin perdón no hay reconciliación, sin reconciliación no hay nueva sociedad. «Es claro que la reconciliación nace de la verdad y de la justicia; no se trata en ningún momento de olvidar. La impunidad que se legaliza a través de las amnistías es forzar a la sociedad a guardar en el corazón el miedo, fomenta la humillación de las personas y niega la dignidad. Reconciliar es, pues, romper la impunidad y trazar un nuevo camino en la mente y en los corazones de las personas».

Ésta es la causa que centra la mente y corazón de Gerardi en el momento de madurez. Ha visto y conocido de cerca el dolor de su pueblo, pero es la herida profunda de las víctimas la que tiene clavada en su corazón y reclama ser curada. Las víctimas ocupan el primer lugar en las preocupaciones pastorales de Gerardi y de la Iglesia de Guatemala. Toda la sociedad siente ese aire nuevo y fresco que quiere oxigenar el país. Es lo más nuevo que ha podido ofrecer la Iglesia al país. La acción evangelizadora más radical propuesta e impulsada por la Iglesia de Guatemala en las últimas décadas. Y Mons. Gerardi es el protagonista de la misma. «Queremos contribuir a la construcción de un país distinto, decía 50 horas antes de ser asesinado como pastor que había conocido y tocado el sufrimiento de su pueblo y sabía del drama hondo que secretamente anidaba en el corazón del pueblo. Por eso recuperamos la historia».

La memoria de las víctimas, su palabra y grito de verdad y justicia es el camino nuevo para lograr un futuro reconciliado y nuevo. «Es preciso mantener vivo el recuerdo de lo sucedido, había dicho Juan Pablo II con motivo del 50 aniversario de la segunda guerra mundial, es un deber concreto».

Juan Gerardi, consciente de la historia del país, no quería ser ajeno al reto de reconstruirla. ¿Cómo pueden cohabitar los represores y los reprimidos en una misma tierra, compartir una misma mesa? ¿Cómo sanar un país que ha sido traumatizado por el miedo si ese miedo sigue haciendo su silenciosa labor? ¿Cómo llegar a la verdad si nos hemos acostumbrado a mentir, a callar? ¿Podemos mantener vivo el pasado sin convertirnos en sus prisioneros? Y ¿podemos olvidar ese pasado sin arriesgar su reiteración futura? ¿Cuáles son las consecuencias para la comunidad, para todo el país, si se acallan las voces de ese pasado?

Muchas de éstas fueron las preguntas que se hizo Gerardi y cuantos, llevados de su mano y conducidos por su palabra y presencia serena e iluminadora, intercambiaron y debatieron. Juan Gerardi, que había sido testigo privilegiado de ese doloroso pasado, se sintió atravesado por la espina sangrante del pueblo y se empeñó en la causa de la verdad como camino de futuro. Él y con él todos cuantos secundaron la misma causa fueron señalados de resentidos, vengativos, sembradores de rencores y odios, pero la palabra de las víctimas era y es el camino de la Resurrección. «Para aliviar es necesario sacar a la luz, sólo así pueden sanar las heridas, ya que sufrimos en propia carne nuestra historia, ya no queremos que se repitan esos hechos». REMHI es la actualización del misterio pascual.

Los años de la realización del proyecto REMHI en sus primeras etapas, ya que no ha acabado, fueron sanadores, liberadores, grito de resurrección. Las víctimas son los testigos vivos de esa novedad. Juan Gerardi supo acompañar, movido por su convicción íntima y profunda, ese proceso. Con mucha sabiduría, la de quien desde la altura madura de los años y del servicio desinteresado al pueblo, fue al frente de ese camino hasta que, una vez más, las «fuerzas de la muerte» se vengaron. No podían tolerar tanta luz. Terminó su vida en una fusión plena con las víctimas, mezclando su sangre redentora.

4. A modo de conclusión

Quiero cerrar esta reflexión con algunos aspectos que destacan en el perfil humano de Gerardi:

- Hombre cercano y sereno, con una gran capacidad de escucha y atento a las personas que tenía delante. No daba soluciones, sino que más bien estaba atento a aprender con quienes entablaba conversación.

Siendo un hombre muy inteligente, era al mismo tiempo un eterno buscador y dialogante con todos, hasta parecía o era inseguro, la duda acechaba permanente su vida y preocupaciones y esperaba que otros confirmaran sus propuestas o juicios.

- Incansable lector; que leía de todo, desde el periódico diariamente, hasta profundos libros de teología, filosofía, sociología, doctrina social de la Iglesia...
- Jovial, buen conversador; gran calidad humana. Gastaba un gran humor; amenizaba las tertulias y reuniones, generaba una relación muy cercana, sin barreras... Durante todo el proceso de REMHI su presencia y cercanía en los talleres, la relación que lograba crear; su comunicación abierta a todos... facilitaba las reuniones y distensionaba. Su riqueza se encerraba en su corazón más que en la facilidad de palabra. Gozaba de un gran humor y sabía utilizarlo para suavizar las reuniones y superar las tensiones.
- Gran riqueza interior. Fue persona forjada a golpes, a golpes y mucho sufrimiento se hizo pastor; afrontó muchísimas contradicciones, vivió momentos muy amargos... todo ello contribuyó a que fuera una persona de fe muy madura, de convicciones muy profundas.
- Hombre fuerte en la debilidad. Gerardi lloró muchas veces, ante el cadáver de los sacerdotes que le tocó dar tierra, ante mujeres y hombres masacrados, interiormente ante las críticas que sufrió por las posturas que tomó, ante las críticas resentidas que impunemente golpeaban a la Iglesia... pero fue fuerte y fiel hasta el final.
- Nunca buscó el protagonismo. El mismo día de la presentación de REMHI, hacia las cuatro de la tarde, entraba por el pasillo central de la catedral, nos encontramos cara a cara, nos saludamos y le dije:
—Monseñor, gracias.
—Yo no he hecho nada, fue su respuesta, son las víctimas las que han hablado.
—Es cierto, Monseñor, pero usted, como Juan XXIII, ha abierto las puertas de la Iglesia —fue mi respuesta.

Eso fue Monseñor: alguien que escuchó al pueblo y le devolvió la palabra.



Experiencias

**Programa de atención a
personas en situación de crisis**

**Cáritas Diocesana
de Mérida-Badajoz**

Cáritas Diocesana de Mérida-Badajoz crea el «Programa de Comunicación Cristiana de Bienes para la atención a personas en situación de crisis», con el fin de dar respuesta a la dramática situación que viven muchas familias, como signo de la comunión eclesial y del compartir de todos los cristianos.

Este programa se nutre principalmente del fondo económico transferido de la Conferencia Episcopal a las Cáritas Diocesana, la Campaña de Cáritas Española ante la crisis y de los fondos finalista que recibe Cáritas Diocesana para atender las necesidades de las personas y familias afectadas por la situación de crisis.

Con el fin de dotar de más recursos al Programa, se ha unido al Fondo de Promoción Social, creando el Programa Diocesano de Comunicación Cristiana de Bienes, destinado a la puesta en marcha de acciones significativas, que no sólo sean paliativas de los efectos de la crisis, sino acciones integrales encaminadas a que las personas recuperen su autonomía, estabilidad económica, vínculos, relaciones y evitar, en muchos casos, que pasen de una situación de vulnerabilidad a la pobreza, afectada principalmente por el desempleo creciente.

Se constituyó un equipo de trabajo que comenzó realizando un análisis de la realidad, sobre las consecuencias que la crisis está produciendo en las personas y familias, así como la respuesta ofrecida desde Cáritas en sus ámbitos parroquial y diocesano, esto sirvió de base para contextualizar nuestra acción.

I. Los efectos de la crisis en las personas y familias

El número de personas necesitadas ha aumentado de manera dramática en los últimos años. Estamos ante una situación de empobrecimiento que se ha hecho más extenso, más intenso y más crónico.

En 2007 fueron atendidas por Cáritas 370.251 personas y en 2011 han sido, 1.015.276 personas, lo que supone un incremento del 174%, según nos indica el VII Informe del Observatorio de la Realidad Social de Cáritas Española. Dicho informe añade que *«la media de ingresos de las personas atendidas en Cáritas es de 322 euros al mes, mientras que el umbral de la pobreza está actualmente en 651,50 euros al mes para una persona»*. El número de hogares sin ingresos ha pasado del 2,12% al 3,35% en 2012 (600.000 hogares).

Estamos observando un cambio en el perfil de las personas que atendemos, aparecen nuevas realidades de pobreza: parejas jóvenes de 20 a 40 años con

hijos, familias monoparentales con cargas, sin trabajo y en riesgo de perder su vivienda por impago de la hipoteca, personas sin ingresos y con rentas mínimas, así como personas mayores de quien dependen económicamente otros miembros de la familia, desempleados de larga duración de más de 45 años, sin derecho a percibir prestaciones sociales e inmigrantes sin prestaciones y sin derecho al sistema de sanidad.

La situación de precariedad social afecta a muchas familias del país, que son las más vulnerables, y están en riesgo de entrar en la espiral de la pobreza y exclusión social. Familias que nunca imaginaron que tendrían que pedir ayuda a Cáritas, personas con rostro, con historia y dignidad.

2. Nuestra Cáritas Diocesana ante esta realidad

En Cáritas Diocesana de Badajoz el número de personas atendidas por los servicios de acogida de las Cáritas Parroquiales ha sido, en 2011, de 13.477 personas, de ellos casi el 65% de las personas que acuden a Cáritas son enviados por los Servicios Sociales.

En los dos últimos años, el promedio de atención y ayudas ofrecido por Cáritas Parroquiales, en nuestra diócesis, ha aumentado en torno al 40% y observamos que en los próximos años continuará en esta progresión creciente debido, sobre todo, al elevado desempleo unido al endurecimiento de los requisitos en el acceso a las prestaciones sociales y al retraso en su tramitación, a la reducción presupuestaria de las ayudas y del número de ayudas concedidas, así como al debilitamiento en los recursos de las familias, que están ayudando al sostenimiento y apoyo de los familiares afectados por la crisis.

El elevado número de personas en desempleo ha provocado un gran aumento de la demanda de ayuda en alimentos, pago de suministros de la vivienda (luz y agua), ayudas para libros de textos, comedores sociales, facturas de farmacia, etc.

En los servicios de acogida de Cáritas Parroquiales, donde se ofrecen las primeras respuestas de acogida y acompañamiento, se constata un aumento en la demanda de prestaciones para cubrir las necesidades básicas y nuevas demandas de ayuda, relacionadas con la orientación de trámites administrativos, apoyo psicológico y emocional, asesoramiento jurídico ante situaciones de desahucios y apoyo en la búsqueda de empleo.

Este crecimiento tan desmesurado en la demanda está provocando cambios cuantitativos y cualitativos en nuestras Cáritas, cambios que afectan a la calidad en nuestras acogidas, a los modos de hacer de nuestros voluntarios, a la relación con la administración pública y en algunos casos, también con entidades privadas.

La intensidad y persistencia de la crisis, unido a la reducción de las ayudas de la administración pública y del sistema de protección social, nos hace estar ante un nuevo escenario, con un aumento de las personas que acuden a Cáritas solicitando ayudas inmediatas, en muchos casos, de una respuesta urgente. Esto está llevando a un agotamiento en los recursos disponibles de las Cáritas Parroquiales y a la saturación de nuestros servicios.

Esta realidad implica mayor dificultad para realizar acompañamiento a las personas y familias y, por tanto, nos encontramos ante el riesgo de caer en acciones asistencialistas y convertirnos en «repartidores de ayudas», en detrimento de intervenciones de promoción y desarrollo integral de la persona.

3. Toda la comunidad en clave de respuesta

Las Cáritas Parroquiales serán las encargadas de poner en marcha estas acciones, ya que el territorio es el ámbito local donde hay posibilidades reales de inclusión social, la necesaria implicación de toda la comunidad para crear espacios de acogida humanizadora y redes de ayuda mutua, dando testimonio de los valores evangélicos y haciendo visible con sus acciones que otro mundo es posible.

La comunidad cristiana está llamada a la acción y a ser sembradora de esperanza, e invitada a compartir incluso lo necesario, para que este fondo esté siempre vivo y permanentemente nutrido como fruto del compartir de todos los cristianos.

Los voluntarios conocen y viven la realidad de pobreza y exclusión desde la proximidad, «se hacen cargo de la realidad», ofrecen una respuesta de calidad porque el compartir, la solidaridad, la fraternidad es la única forma de responder ante las situaciones de extrema necesidad que sufren, cada día, más personas y familias.

«El voluntariado de Cáritas es para quienes acuden en busca de ayuda y que están, por tanto, en situación difícil y apurada... el rostro maternal, serio y amable, humilde y competente, paciente y eficiente de la Iglesia en cuyo nombre actúa», así nos lo indica nuestro arzobispo D. Santiago García Aracil en su Carta Pastoral «La caridad, esencia de la vida cristiana y reto permanente».

La gravedad de las situaciones que, a diario, escuchan los voluntarios en la acogida requiere de más tiempo, más recursos, mejor capacidad de respuesta para acompañar de forma significativa y esto hace que el voluntario se sienta desbordado en su tarea, con el peligro de caer en una acción sin reflexión así como en el desánimo e incluso desesperanza, por ello, ahora más que nunca, vemos la necesidad de cuidar la labor de los voluntarios que día a día están en primera línea de respuesta, dando sentido evangélico a su quehacer, que como seguidores y testigos de Jesucristo encontramos nuestra fuerza en el Espíritu. El voluntario estará acompañado por los técnicos de Cáritas Diocesana, que le ofrecerán orientación, formación y apoyo para la puesta en marcha de las acciones propuestas.

Mediante las acciones impulsadas por este programa pretendemos iniciar procesos de cambio en los que la persona sea el principal protagonista de su historia, por encima de todo. Detrás de los datos hay personas, familias con nombres y apellidos, a quien queremos servir como hermanos nuestros y ser portadores de esperanza.

4. Programa de atención a personas afectadas por la crisis

A la vista de los efectos de la crisis, este programa aborda un plan de acción urgente, de carácter social, para ayudar a las personas más desfavorecidas. Se pretende apoyar a familias cuya situación económica haya empeorado de forma significativa debido a la pérdida de trabajo de uno o varios miembros de la familia, a fin de que puedan afrontar los gastos fijos mensuales relacionados con la alimentación, vivienda, educación, sanitarios, etc.

Cáritas, en su opción por la calidad y calidez en la acogida humanizada, cuyo centro es la persona, más que por la cantidad, priorizará la respuesta a las situaciones más graves, buscando siempre que las acciones sean significativas y transformadoras en la vida de las personas y en la sociedad.

Se establecen diversos tipos de ayudas, servicios y proyectos con el fin de evitar que las familias caigan en la exclusión social (ayudas directas, microcréditos, economatos, proyectos de empleo, proyectos de familia, etc.)

El apoyo a la empleabilidad a través de la formación e inserción sociolaboral, incentivando el empleo autónomo, mediante la participación en los programas de empleo de Cáritas.

Objetivo general

- Atender las necesidades de personas y familias afectadas por la crisis.

Objetivos específicos

- Dar respuesta urgente a las necesidades básicas de las personas y familias.
- Mejorar las condiciones de vida de las familias, especialmente de los niños, con el fin de evitar que las familias en situación de vulnerabilidad caigan en la exclusión.
- Impulsar los proyectos dirigidos a la formación y búsqueda de empleo.
- Lograr que la acción sea conjunta y coordinada con instituciones públicas y privadas.
- Cuidar al voluntariado apoyando y fortaleciendo su acción en las Cáritas Parroquiales.

Criterios de acción

El diseño de este programa se inspira y fundamenta en los valores evangélicos, la identidad de Cáritas y el Modelo de Acción Social de Cáritas. Los criterios que emanan de nuestra identidad son:

- ***La persona es el centro de nuestra acción***

La persona como ser con dignidad y como imagen de Dios. La persona es el centro de nuestra acción, cada persona tiene una historia vital diferente, por eso nuestro modelo está basado en los procesos de acompañamiento personalizados y en la atención integral que alcance a toda la familia, más allá de lo puramente económico.

- ***Acción integral***

Esto implica trabajar desde las potencialidades y las capacidades acompañando procesos, en los que la persona es protagonista.

- ***Coordinación y trabajo en red***

Nuestra acción no puede desarrollarse sin la coordinación con los Servicios Sociales de Base, administración pública y ONG, aunando esfuerzos, trabajando en equipo.

- **Implicación de toda la comunidad cristiana**

La comunidad cristiana es el espacio privilegiado para la acogida, donde las personas, especialmente los pobres, se han de sentir como en su casa, donde se recomponen los vínculos relacionales, donde las relaciones se basan en la dignidad, diálogo, escucha y cercanía que se establece: acoger a las personas humanamente.

- **Complementariedad**

Nuestras acciones son complementarias y no supletorias de la responsabilidad de la administración pública, con quien debemos coordinarnos y establecer un diálogo, al igual que con otros agentes.

La situación de crisis está produciendo un gran impacto social y a la vez está generando corrientes de solidaridad que serán el motor del cambio en el modelo de sociedad, por ello no podemos conformarnos con acciones puntuales, inmediatas, sin diseñar una estrategia a medio y largo plazo que posibilite un desarrollo integral sostenido y coherente con nuestra identidad.

Por esta razón, este programa pretende realizar proceso de desarrollo integral personalizados, en los que el principal protagonista y el centro es la persona, con el fin de evitar el peligro de que este programa sea entendido en una dimensión puramente asistencial.

Este Programa gira en torno a dos ejes de acción:

- La atención a las necesidades básicas sentidas y detectadas (ayudas inmediatas, microcréditos...).
- Proyectos de promoción y acciones significativas: economatos sociales, proyectos de empleo, proyectos de familias, u otros que pudieran surgir...

5. Desarrollo de los ejes de acción del programa

Ayudas inmediatas y microcréditos

Fundamentación

El criterio fundamental de la acción social de Cáritas es que sea humanizadora. Por tanto, nuestras ayudas deben estar en función:

- De nuestra manera de entender la acción social: la dignificación de las personas.
- De las necesidades y potencialidades de las personas.
- De nuestros recursos humanos, materiales y económicos.
- De nuestro acompañamiento a las personas en su proceso de ir buscando alternativas a sus situación.

Objetivo

Promover unas condiciones de vida dignas para todas las personas en situación de vulnerabilidad y/o exclusión dentro de un proceso de acompañamiento que dignifique y sea incluyente.

Forma de acceder al fondo

1. Pueden acceder a las ayudas de este fondo las parroquias o Cáritas Parroquiales cuyos recursos sean manifiestamente insuficientes a la hora de hacer frente a una situación personal o familiar de emergencia social y los participantes de los programas diocesanos de Cáritas.
2. La solicitud deberá cursarla la Parroquia o la Cáritas Parroquial a los servicios Diocesanos de Cáritas, adjuntando un informe de la situación personal o familiar (datos personales y familiares, situación laboral y económica, valoración de la Parroquia, Cáritas Parroquial o programas diocesanos de Cáritas y cantidad solicitada) y documentación justificando la necesidad (recibos, justificantes de pago o de deuda...).
3. Los servicios Diocesanos de Cáritas, una vez valorada y aprobada la solicitud, ingresarán en la cuenta de la parroquia o Cáritas Parroquial la ayuda inmediata concedida.
4. Para los microcréditos el trámite será el mismo que para las ayudas inmediatas pero en la documentación requerida se incluiría un documento que regula la devolución del préstamo.

Criterios para la concesión de ayudas

1. Situaciones prioritarias

- a. Familias sin red social de apoyo (amigos, familia, vecinos...).

- b. Familias con imposibilidad de acceso a las ayudas públicas.
- c. Situaciones de riesgo de colectivos más vulnerables: menores, personas enfermas, personas mayores...
- d. Personas con carencias en otros ámbitos (habilidades, hábitos, salud mental...) que requieran de un proceso de acompañamiento.

2. Necesidades principales a valorar

- a. Alimentación e higiene.
- b. Vivienda: alquiler, hipotecas, suministros, etc.
- c. Gastos sanitarios.
- d. Educación (menores): libros, material escolar, etc.
- e. Otros gastos: ropa, transporte, cuidados en el domicilio, regularización de documentación.

3. Duración de la ayuda

La duración del apoyo variará en función de la situación familiar:

- a. En planes de intervención con familias donde, junto a la necesidad económica, se aborden otras carencias (educativas, sanitarias, etc.), el apoyo se valorará periódicamente en función del proceso de trabajo con las familias.
- b. En familias afectadas coyunturalmente por una necesidad económica se apoyará mientras espera respuesta de las ayudas públicas. Si agotadas las ayudas públicas sigue manteniéndose la necesidad, ofrecer un apoyo que no supere los seis meses.

4. Modalidad de la ayuda: Como medida educativa y teniendo en cuenta la situación familiar, siempre que sea posible, la familia asumirá un porcentaje de la solicitud. En ayudas totales, preferentemente se concederán como préstamos

Para la concesión de ayudas podríamos guiarnos por el siguiente baremo:

- Número de personas que viven en el domicilio.
- Ingresos económicos de todos los miembros (nóminas, prestación por desempleo, otras prestaciones o pensiones).

- Gastos mensuales fijos de la unidad familiar:
 - Alquiler o hipoteca.
 - Tener en cuenta el coste medio en alimentación e higiene de una familia según el número de miembros. Se han establecido las siguientes cuantías como gasto medio de las familias:
 - 1 miembro entre 120 y 150 euros/mes.
 - 2 miembros entre 180 y 210 euros/mes.
 - 3 miembros entre 240 y 270 euros/mes.Incremento de 60 euros mensuales por miembro de la familia
En pañales, 30 euros/mes.
 - Comunidad de vecinos.
 - Suministros (agua, luz y gas).
 - Medicación por enfermedad crónica o asistencia no contemplada en la Seguridad Social.
 - En los gastos no se contemplarán, como norma general, el teléfono, el coche, la gasolina, tarjetas de créditos,...

¿Quién lo puede pedir?

Cáritas Parroquiales
Cáritas Interparroquiales
Programas Diocesanos

¿Para qué se puede pedir?

- Suministros de viviendas
- Alimentación
- Alquileres
- Gastos sanitarios
- Becas comedor
- Libros escolares o materiales escolares
- Etc.

6. Proyectos de promoción social o acciones significativas

6.1. Proyectos de familias

Objetivo

Posibilitar que las Cáritas Parroquiales puedan intervenir en el ámbito del la familia de una manera más integral, favoreciendo el acompañamiento y la atención especializada.

Líneas de actuación

Los proyectos presentados al fondo deben responder al objetivo último de favorecer la inserción y la prevención, en todos los ámbitos, de las familias que son atendidas en las Cáritas Parroquiales o Interparroquiales.

Podrán presentarse acciones como las siguientes:

- Trabajo de acompañamiento con las familias: Entrevistas, visitas domiciliarias, contrato familiar; becas sociales, acompañamientos personalizados, apoyo económico, información y orientación...
- Escuela de padres y madres.
- Talleres de corresponsabilidad en el hogar.
- Talleres de economía doméstica.
- Talleres de educación para la salud.
- Proyectos con mujeres: talleres de crecimiento personal, formación básica, talleres creativos...
- Proyecto con niños: talleres de apoyo escolar; tiempo libre, ludotecas...
- Grupos de apoyo o autoayuda, en situaciones de crisis por las que las familias están pasando en estos momentos. Reducción de estrés.
- Orientación jurídica y/o psicológica.

Criterios a tener en cuenta

1. Será un proyecto vinculado a toda la actuación que desarrolla la Cáritas Parroquial. El diagnóstico de las familias susceptibles de formar parte del proyecto se realizará desde la acogida.

2. La sensibilización de la comunidad cristiana es un elemento importante en las acciones que se desarrollen.
3. La formación del equipo de voluntarios que dentro de la Cáritas Parroquial lleve a cabo el proyecto es fundamental, para ello se contará con el apoyo de los técnicos de Cáritas Diocesana.
4. Para algunas acciones como la orientación jurídica y la psicológica se debe contar con personas preparadas para ello.
5. Es muy importante la evaluación continua de los itinerarios marcados con las familias.

¿Quién lo puede pedir?

Cáritas Parroquiales

Cáritas Interparroquiales y Arciprestales

6.2. Proyectos de empleo

Generar en las Cáritas parroquiales posibilidades de intervención en el ámbito del empleo, favoreciendo en el acompañamiento y atención a las personas, procesos que impulsen el diálogo entre asistencia y promoción.

Los proyectos presentados al fondo deben responder al objetivo último de «favorecer» la inserción sociolaboral y mejorar la empleabilidad de personas en situación de exclusión y que son atendidas en las Cáritas Parroquiales o Interparroquiales.

Podrán presentarse acciones de empleo como las siguientes:

1. Orientación laboral.
 - Puntos de orientación. Atención continuada y personalizada.
 - Talleres de búsqueda de empleo / búsqueda de empleo por Internet.
2. Intermediación laboral: Contacto con empresas.
3. Servicio de asesoramiento a trabajadoras del hogar - bolsa de empleo doméstico.
4. Acciones formativas:
 - Formación prelaboral: Habilidades sociales, formación básica.
 - Formación ocupacional: Servicio doméstico, electricidad, camarero, pinche de cocina, otras que se puedan proponer.

5. Autoempleo: apoyo técnico para poner en marcha un proyecto de autoempleo y búsqueda de apoyos económicos que lo sustenten.
6. Grupos de autoayuda para personas en situación de desempleo.

Crterios a tener en cuenta

1. Será una acción vinculada a toda la actuación que desarrolla la Cáritas Parroquial. Las acciones que se pongan en marcha se situarán dentro de un proceso de acompañamiento previo, diagnóstico e intervención con las personas.
2. La sensibilización de la comunidad cristiana es un elemento importante en las acciones que se desarrollen.
3. Para la puesta en marcha de estas acciones se cuenta en el apoyo técnico y humano del equipo de empleo y acción en el territorio que apoyará y formará al equipo de voluntarios que dentro de la Cáritas Parroquial lo lleve a cabo.
4. Las líneas de acción que se proponen se pondrán en marcha realizando un diagnóstico previo adecuándolas a las necesidades de las personas atendidas y al perfil del equipo de voluntarios.

¿Quién lo puede pedir?

Cáritas Parroquiales

Cáritas Interparroquiales y Arciprestales

6.3. Economatos sociales

Objetivo

Posibilitar que las Cáritas Parroquiales puedan dar una mejor respuesta a la peticiones de ayudas por parte de las familias que con motivo de la crisis están acudiendo a la acogida.

Líneas de actuación

Crear un economato o almacén de bajo coste. El objetivo básico es dar respuesta a las necesidades de familias con escasos ingresos evitando que formen

parte del colectivo en exclusión con una propuesta orientada a la promoción. A través del economato se les ofrece una medida que se adapta mejor a su situación y les permite la adquisición de los productos de primera necesidad de alimentación e higiene a menor coste que en el mercado durante un tiempo determinado.

Criterios a tener en cuenta

1. Será un proyecto vinculado a toda la actuación que desarrolla la Cáritas Parroquial. El diagnóstico de las familias susceptibles de formar parte del economato se realizará desde la acogida.
2. Será un espacio donde semanalmente los beneficiarios del economato puedan adquirir productos a un porcentaje (20%, 30%, 50%...) por debajo de su coste.
3. La formación del equipo de voluntarios que dentro de la Cáritas Parroquial lleve a cabo el proyecto es fundamental, para ello se contará con el apoyo de los técnicos de Cáritas Diocesana.
4. El trabajo del economato se llevará a cabo por comisiones (suministro, baremación, atención al cliente...)
5. Los asuntos relacionados con los beneficiarios dependerán directamente del equipo de Cáritas que se ocupará del economato, del equipo de acogida de la Cáritas y del equipo de familia si lo hubiera.
6. Será muy importante realizar un seguimiento de la situación de cada familia que le permita una mayor confianza y seguridad.

¿Quién lo puede pedir?

Cáritas Parroquiales

Cáritas Interparroquiales y Arciprestales

Criterios para la concesión de las ayudas del fondo

1. Sólo presentarán Proyectos aquellas Cáritas Parroquiales, Interparroquiales o Arciprestales que cuenten con un equipo y su acción respondida a un plan de actuación global, teniendo en cuenta los criterios y prioridades de Cáritas Diocesana y Cáritas Española.
2. Se establece que el plazo máximo para presentar el mismo proyecto al Fondo sea de 3 años.

3. Los proyectos presentados al Fondo contarán con un seguimiento, acompañamiento y orientación por parte de Cáritas Diocesana.
4. Este Fondo irá destinado a promover actividades de promoción e inserción social y a la concesión de ayudas inmediatas y microcréditos a personas o familias, en ningún caso a edificaciones, reparaciones, ni personal contratado para los proyectos.
5. Se considerarán aquellos proyectos que posibiliten la coordinación y colaboración con su zona, a nivel Interparroquial, Arciprestal y con otras Cáritas Parroquiales.
6. Para la valoración y estudio de los proyectos presentados, la Comisión del Fondo se reunirá cuando las cuantías sean elevadas, para la valoración y la concesión de las ayudas inmediatas y los microcréditos no será necesario que se reúna la Comisión, lo revisará y tramitará el técnico que Cáritas Diocesana designa para el Fondo, si dichas cuantías no exceden de lo acordado en los límites máximos establecidos.
7. Para las peticiones de ayudas inmediatas y microcréditos, la Cáritas Parroquial se compromete a facilitar a Cáritas Diocesana toda la documentación requerida, así como a realizar un proceso de acompañamiento de la familia o persona para la que se solicita la ayuda.
8. Para las peticiones de proyectos la Cáritas solicitante debe presentar el proyecto escrito a la Comisión para su valoración, para los tres tipos de proyectos recogidos en este documento (economatos, familia, empleo) se cuenta con modelos de proyectos básicos elaborados que el solicitante adapta a su realidad.



Documentos

- ***Motu proprio* de Benedicto XVI. Sobre el servicio de la caridad**
- **Discurso de Benedicto XVI en la Asamblea General de las Naciones Unidas con motivo del LX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos**

**6. *Motu proprio*
de Benedicto XVI.
Sobre el servicio
de la caridad**

Proemio

«La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerygma-martyria*), celebración de los Sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonia*). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra» (Carta enc. *Deus caritas est*, 25).

El servicio de la caridad es también una dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia y expresión irrenunciable de su propia esencia (cf. *ibíd.*); todos los fieles tienen el derecho y el deber de implicarse personalmente para vivir el mandamiento nuevo que Cristo nos dejó (cf. Jn 15, 12), brindando al hombre contemporáneo no sólo sustento material, sino también sosiego y cuidado del alma (cf. Carta enc. *Deus caritas est*, 28). Asimismo, la Iglesia está llamada a ejercer la *diakoniade*, la caridad en su dimensión comunitaria, desde las pequeñas comunidades locales a las iglesias particulares, hasta abarcar a la Iglesia universal; por eso, necesita también «una organización, como presupuesto para un servicio comunitario ordenado» (cf. *ibíd.*, 20), una organización que a su vez se articula mediante expresiones institucionales.

A propósito de esta *diakonia* de la caridad, en la Carta encíclica *Deus caritas est* señalé que «es propio de la estructura episcopal de la Iglesia que los Obispos, como sucesores de los Apóstoles, tengan en las iglesias particulares la primera responsabilidad de cumplir» el servicio de la caridad (n. 32), y observaba que «el *Código de Derecho Canónico*, en los cánones relativos al ministerio episcopal, no habla expresamente de la caridad como un ámbito específico de la actividad episcopal» (*ibíd.*). Aunque «el *Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos* ha profundizado más concretamente el deber de la caridad como cometido intrínseco de toda la Iglesia y del Obispo en su diócesis» (*ibíd.*), en cualquier caso era necesario colmar dicha laguna normativa a fin de expresar adecuadamente, en el ordenamiento canónico, el carácter esencial del servicio de la Caridad en la Iglesia y su relación constitutiva con el ministerio episcopal, trazando los perfiles jurídicos que conlleva este servicio en la Iglesia, especialmente si se presta de manera organizada y con el sostén explícito de los Pastores.

Desde esta perspectiva, por tanto, con el presente *Motu proprio* deseo proporcionar un marco normativo orgánico que sirva para ordenar mejor, en líneas generales, las distintas formas eclesiales organizadas del servicio de la caridad, que está estrechamente vinculada a la naturaleza diaconal de la Iglesia y del ministerio episcopal.

Se ha de tener muy presente que «la actuación práctica resulta insuficiente si en ella no se puede percibir el amor por el hombre, un amor que se alimenta

en el encuentro con Cristo» (ibíd., 34). Por tanto, en la actividad caritativa, las numerosas organizaciones católicas no deben limitarse a una mera recogida o distribución de fondos, sino que deben prestar siempre especial atención a la persona que se encuentra en situación de necesidad y llevar a cabo asimismo una preciosa función pedagógica en la comunidad cristiana, favoreciendo la educación a la solidaridad, al respeto y al amor según la lógica del Evangelio de Cristo. En efecto, en todos sus ámbitos, la actividad caritativa de la Iglesia debe evitar el riesgo de diluirse en una organización asistencial genérica, convirtiéndose simplemente en una de sus variantes (cf. ibíd., 31).

Las iniciativas organizadas que promueven los fieles en el sector de la caridad en distintos lugares son muy diferentes entre ellas y requieren una gestión apropiada. De modo particular, se ha desarrollado en el ámbito parroquial, diocesano, nacional e internacional la actividad de la «*Caritas*», institución promovida por la Jerarquía eclesiástica, que se ha ganado justamente el aprecio y la confianza de los fieles y de muchas otras personas en todo el mundo por el generoso y coherente testimonio de fe, así como por la concreción a la hora de responder a las peticiones de las personas necesitadas. Junto a esta amplia iniciativa, sostenida oficialmente por la autoridad de la Iglesia, han surgido en diferentes lugares otras múltiples iniciativas, que nacen del libre compromiso de los fieles que quieren contribuir de diferentes maneras con su esfuerzo a testimoniar concretamente la caridad para con las personas necesitadas. Tanto unas como otras son iniciativas distintas en cuanto al origen y al régimen jurídico, aunque expresan igualmente sensibilidad y deseo de responder a una misma llamada.

La Iglesia, en cuanto institución, no puede ser ajena a las iniciativas que se promueven de modo organizado y son libre expresión de la solicitud de los bautizados por las personas y los pueblos necesitados. Por esto, los Pastores deben acogerlas siempre como manifestación de la participación de todos en la misión de la Iglesia, respetando las características y la autonomía de gobierno que, según su naturaleza, competen a cada una de ellas como manifestación de la libertad de los bautizados.

Junto a ellas, la autoridad eclesiástica ha promovido por iniciativa propia obras específicas, a través de las cuales provee institucionalmente a encauzar las donaciones de los fieles, según formas jurídicas y operativas adecuadas que permitan llegar a resolver con más eficacia las necesidades concretas.

Sin embargo, en la medida en que dichas actividades las promueva la propia Jerarquía, o cuenten explícitamente con el apoyo de la autoridad de los Pastores, es preciso garantizar que su gestión se lleve a cabo de acuerdo con las exigencias de las enseñanzas de la Iglesia y con las intenciones de los fieles y que

respeten asimismo las normas legítimas emanadas por la autoridad civil. Frente a estas exigencias, era necesario determinar en el derecho de la Iglesia algunas normas esenciales, inspiradas en los criterios generales de la disciplina canónica, que explicitaran en este sector de actividades las responsabilidades jurídicas que asumen en esta materia los diversos sujetos implicados, delineando en particular la posición de autoridad y de coordinación que corresponde en esto al Obispo diocesano. Dichas normas, sin embargo, debían tener una amplitud suficiente para comprender la apreciable variedad de instituciones de inspiración católica que, en cuanto tales, actúan en este sector, tanto las que nacieron por impulso de la Jerarquía, como las que surgieron por iniciativa directa de los fieles, y que los Pastores del lugar acogieron y alentaron. Si bien era necesario establecer normas al respecto, era preciso a su vez tener en cuenta cuanto requiere la justicia y la responsabilidad que los Pastores asumen frente a los fieles, respetando la legítima autonomía de cada ente.

Parte dispositiva

Por consiguiente, a propuesta del Emmo. Presidente del Consejo Pontificio «Cor Unum», tras haber escuchado el parecer del Consejo Pontificio para los Textos Legislativos, establezco y decreto lo siguiente:

Art. I

1. Los fieles tienen el derecho de asociarse y de instituir organismos que lleven a cabo servicios específicos de caridad, especialmente en favor de los pobres y los que sufren. En la medida en que estén vinculados al servicio de caridad de los Pastores de la Iglesia y/o por ese motivo quieran valerse de la contribución de los fieles, deben someter sus Estatutos a la aprobación de la autoridad eclesiástica competente y observar las normas que siguen.
2. En los mismos términos, también es derecho de los fieles constituir fundaciones para financiar iniciativas caritativas concretas, según las normas de los cánones 1303 CIC y 1047 CCEO. Si este tipo de fundaciones respondiese a las características indicadas en el § I se observarán asimismo, *congrua congruis referendo*, las disposiciones de la presente ley.
3. Además de observar la legislación canónica, las iniciativas colectivas de caridad a las cuales hace referencia el presente *Motu Proprio* deben seguir en su actividad los principios católicos y no pueden aceptar compromisos que en cierta medida puedan condicionar la observancia de dichos principios.

4. Los organismos y las fundaciones que promueven con fines de caridad los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica están sujetos a la observancia de las presentes normas y deben seguir cuanto establecido en los cánones 312 § 2 CIC y 575 § 2 CCEO.

Art. 2

1. En los Estatutos de cada organismo caritativo a los que hace referencia el artículo anterior; además de los cargos institucionales y las estructuras de gobierno según el cán. 95 § 1 CIC, también se expresarán los principios inspiradores y las finalidades de la iniciativa, las modalidades de gestión de los fondos, el perfil de los propios agentes, así como las relaciones y las informaciones que han de presentar a la autoridad eclesiástica competente.
2. Un organismo caritativo puede usar la denominación de «católico» sólo con el consentimiento escrito de la autoridad competente, como se indica en el cán. 300 CIC.
3. Los organismos con finalidad caritativa que promueven los fieles pueden tener un Asistente eclesiástico nombrado con arreglo a los Estatutos, conforme a los cánones 324 § 2 y 317 CIC.
4. Al mismo tiempo, la autoridad eclesiástica deberá tener presente el deber de regular el ejercicio de los derechos de los fieles a tenor de los cánones 223 § 2 CIC y 26 § 2 CCEO, con el fin de evitar el multiplicarse de las iniciativas de servicio de caridad en detrimento de la operatividad y la eficacia respecto a las finalidades que se proponen.

Art. 3

1. A efectos de los artículos anteriores, se entiende por autoridad competente, en los respectivos niveles, la que se indica en los cánones 312 CIC y 575 CCEO.
2. Si se trata de organismos no aprobados en el ámbito nacional, aunque trabajen en varias diócesis, se entiende por autoridad competente el Obispo diocesano del lugar en el cual se encuentre la sede principal de dicho ente. En cualquier caso, la organización tiene el deber de informar a los Obispos de las demás diócesis en las cuales lleva a cabo su labor; y de respetar sus indicaciones en relación con las actividades de las distintas entidades caritativas presentes en la diócesis.

Art. 4

1. El Obispo diocesano (cf. cán. 134 § 3 CIC y cán. 987 CCEO) ejerce su solicitud pastoral por el servicio de la caridad en la iglesia particular que tiene encomendada como Pastor, guía y primer responsable de ese servicio.
2. El Obispo diocesano favorece y sostiene iniciativas y obras de servicio al prójimo en su iglesia particular; y suscita en los fieles el fervor de la caridad laboriosa como expresión de vida cristiana y de participación en la misión de la Iglesia, como se señala en los cánones 215 y 222 CIC y 25 y 18 CCEO.
3. Corresponde al respectivo Obispo diocesano vigilar a fin de que en la actividad y la gestión de estos organismos se observen siempre las normas del derecho universal y particular de la Iglesia, así como las voluntades de los fieles que hayan hecho donaciones o dejado herencias para estas finalidades específicas (cf. cánones 1300 CIC y 1044 CCEO).

Art. 5

El Obispo diocesano debe asegurar a la Iglesia el derecho de ejercer el servicio de la caridad y cuidar de que los fieles y las instituciones bajo su vigilancia observen la legislación civil legítima en materia.

Art. 6

Es tarea del Obispo diocesano, como indican los cánones 394 § 1 CIC y 203 § 1 CCEO, coordinar en su circunscripción las diversas obras de servicio de caridad, tanto las que promueve la Jerarquía misma como las que responden a la iniciativa de los fieles, respetando la autonomía que les fuese otorgada conformemente a los Estatutos de cada una. En particular, vele para que sus actividades mantengan vivo el espíritu evangélico.

Art. 7

1. Las entidades a las que hace referencia el art. 1 § 1 deben seleccionar a sus agentes entre personas que compartan, o al menos respeten, la identidad católica de estas obras.
2. Con el fin de garantizar el testimonio evangélico en el servicio de la caridad, el Obispo diocesano debe velar para que quienes trabajan en la pastoral caritati-

va de la Iglesia, además de la debida competencia profesional, den ejemplo de vida cristiana y prueba de una formación del corazón que testimonie una fe que actúa por la caridad. Con este objetivo, provea a su formación también en ámbito teológico y pastoral, con específicos *curricula* concertados con los directivos de los varios organismos y con propuestas adecuadas de vida espiritual.

Art. 8

Donde fuese necesario por número y variedad de iniciativas, el Obispo diocesano debe establecer en la Iglesia que se le ha encomendado una oficina que en su nombre oriente y coordine el servicio de la caridad.

Art. 9

1. El Obispo debe favorecer la creación en cada parroquia de su circunscripción de un servicio de «*Caritas*» parroquial o análogo, que promueva asimismo una acción pedagógica en el ámbito de toda la comunidad para educar en el espíritu de una generosa y auténtica caridad. Si fuera oportuno, dicho servicio se constituirá en común para varias parroquias del mismo territorio.
2. Corresponde al Obispo y al párroco respectivo asegurar que, en el ámbito de la parroquia, junto a la «*Caritas*», puedan coexistir y desarrollarse otras iniciativas de caridad, bajo la coordinación general del párroco, si bien teniendo en cuenta cuanto indicado en el art. 2 § 4.
3. Es un deber del Obispo diocesano y de los respectivos párrocos evitar que en esta materia se induzca a error o malentendidos a los fieles, por lo que deben impedir que a través de las estructuras parroquiales o diocesanas se haga publicidad de iniciativas que, aunque se presenten con finalidades de caridad, propongan opciones o métodos contrarios a las enseñanzas de la Iglesia.

Art. 10

1. Corresponde al Obispo la vigilancia sobre los bienes eclesiásticos de los organismos caritativos sujetos a su autoridad.
2. Es un deber del Obispo diocesano asegurarse de que los ingresos provenientes de las colectas que se realicen en conformidad a los cánones 1265 y 1266 CIC, y cánones 1014 y 1015 CCEO, se destinen a las finalidades para las cuales se han recogido (cánones 1267 CIC, 1016 CCEO).

3. En particular, el Obispo diocesano debe evitar que los organismos de caridad sujetos a su cargo reciban financiación de entidades o instituciones que persiguen fines en contraste con la doctrina de la Iglesia. Análogamente, para no dar escándalo a los fieles, el Obispo diocesano debe evitar que dichos organismos caritativos acepten contribuciones para iniciativas que, por sus fines o por los medios para alcanzarlos, no estén de acuerdo con la doctrina de la Iglesia.
4. De modo particular, el Obispo debe cuidar que la gestión de las iniciativas que dependen de él sea testimonio de sobriedad cristiana. A este fin, debe vigilar que los sueldos y gastos de gestión respondan a las exigencias de la justicia y a los necesarios perfiles profesionales, pero que a su vez sean debidamente proporcionados a gastos análogos de la propia Curia diocesana.
5. Para permitir que la autoridad eclesiástica a la que hace referencia el art. 3.1 pueda ejercer su deber de vigilancia, las entidades mencionadas en el art. 1.1 deben presentar al Ordinario competente el balance anual, en el modo que indique el propio Ordinario.

Art. 11

El Obispo diocesano debe, si fuera necesario, hacer público a sus fieles el hecho que la actividad de un determinado organismo de caridad ya no responde a las exigencias de las enseñanzas de la Iglesia, prohibiendo por consiguiente el uso del nombre «católico» y adoptando las medidas pertinentes en el caso de que aparecieran responsabilidades personales.

Art. 12

1. El Obispo diocesano debe favorecer la acción nacional e internacional de los organismos de servicio de la caridad bajo su solicitud pastoral, en particular la cooperación con las circunscripciones eclesiásticas más pobres, análogamente a cuanto establecen los cánones 1274.3 CIC y 1021.3 CCEO.
2. La solicitud pastoral por las obras de caridad, según las circunstancias de tiempo y de lugar, pueden ejercerla conjuntamente varios Obispos de las diócesis más cercanas respecto a más de una iglesia, en conformidad con el derecho. Si se tratase de ámbito internacional, es preciso consultar preventivamente el Dicasterio competente de la Santa Sede. Asimismo, es oportuno que, para iniciativas de caridad de ámbito nacional, el Obispo consulte la oficina correspondiente de la Conferencia Episcopal.

Art. 13

La autoridad eclesiástica del lugar conserva siempre íntegro el derecho de dar su consentimiento a las iniciativas de organismos católicos que se desarrollen en el ámbito de su competencia, en el respeto de la normativa canónica y de la identidad propia de cada organismo, y es su deber de Pastor vigilar a fin de que las actividades realizadas en su diócesis se lleven a cabo conformemente a la disciplina eclesiástica, prohibiéndolas o adoptando las medidas necesarias si no la respetasen.

Art. 14

Donde sea oportuno, el Obispo promueva las iniciativas de servicio de la caridad en colaboración con otras Iglesias o Comunidades eclesiales, salvando las peculiaridades propias de cada uno.

Art. 15

1. El Consejo Pontificio «Cor Unum» tiene la tarea de promover la aplicación de esta normativa y de vigilar que se aplique en todos los ámbitos, sin perjuicio de la competencia del Consejo Pontificio para los Laicos sobre las asociaciones de fieles, prevista en el art. 133 de la Constitución apostólica *Pastor Bonus*, así como la de la Sección para las Relaciones con los Estados de la Secretaría de Estado, y salvadas las competencias generales de los demás Dicasterios y Organismos de la Curia Romana. En particular, el Consejo Pontificio «Cor Unum» debe vigilar que el servicio de la caridad de las instituciones católicas en ámbito internacional se desarrolle siempre en comunión con las respectivas iglesias particulares.
2. Análogamente, compete al Consejo Pontificio «Cor Unum» la erección canónica de organismos de servicio de caridad en el ámbito internacional, asumiendo sucesivamente las tareas disciplinarias y de promoción que correspondan por derecho.

Ordeno que todo lo que he deliberado con esta Carta apostólica en forma de *Motu Proprio* se observe en todas sus partes, no obstante cualquier disposición contraria, aunque sea digna de particular mención, y establezco que se promulgue mediante la publicación en el periódico «L'Osservatore Romano», y que entre en vigor el 10 de diciembre de 2012.

7. Discurso de Benedicto XVI en la Asamblea General de las Naciones Unidas en el LX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos

Nueva York, 18 de abril de 2008

Señor presidente, residente, señoras y señores:

Al comenzar mi intervención en esta Asamblea, deseo ante todo expresarle a usted, Señor Presidente, mi sincera gratitud por sus amables palabras. Quiero agradecer también al Secretario General, el Señor Ban Ki-moon, por su invitación a visitar la Sede central de la Organización y por su cordial bienvenida. Saludo a los Embajadores y a los Diplomáticos de los Estados Miembros, así como a todos los presentes: a través de ustedes, saludo a los pueblos que representan aquí. Ellos esperan de esta Institución que lleve adelante la inspiración que condujo a su fundación, la de ser un «centro que armonice los esfuerzos de las Naciones por alcanzar los fines comunes», de la paz y el desarrollo (cf. *Carta de las Naciones Unidas*, art. 1.2-1.4). Como dijo el Papa Juan Pablo II en 1995, la Organización debería ser «centro moral, en el que todas las naciones del mundo se sientan como en su casa, desarrollando la conciencia común de ser, por así decir, una “familia de naciones”» (*Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas*, Nueva York, 5 de octubre de 1995, 14).

A través de las Naciones Unidas, los Estados han establecido objetivos universales que, aunque no coincidan con el bien común total de la familia humana, representan sin duda una parte fundamental de este mismo bien. Los principios fundacionales de la Organización —el deseo de la paz, la búsqueda de la justicia, el respeto de la dignidad de la persona, la cooperación y la asistencia humanitaria— expresan las justas aspiraciones del espíritu humano y constituyen los ideales que deberían estar subyacentes en las relaciones internacionales. Como mis predecesores Pablo VI y Juan Pablo II han hecho notar desde esta misma tribuna, se trata de cuestiones que la Iglesia Católica y la Santa Sede siguen con atención e interés, pues ven en vuestra actividad un ejemplo de cómo los problemas y conflictos relativos a la comunidad mundial pueden estar sujetos a una reglamentación común. Las Naciones Unidas encarnan la aspiración a «un grado superior de ordenamiento internacional» (Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 43), inspirado y gobernado por el principio de subsidiaridad y, por tanto, capaz de responder a las demandas de la familia humana mediante reglas internacionales vinculantes y estructuras capaces de armonizar el desarrollo cotidiano de la vida de los pueblos. Esto es más necesario aún en un tiempo en el que experimentamos la manifiesta paradoja de un consenso multilateral que sigue padeciendo una crisis a causa de su subordinación a las decisiones de unos pocos, mientras que los problemas del mundo exigen intervenciones conjuntas por parte de la comunidad internacional.

Ciertamente, cuestiones de seguridad, los objetivos del desarrollo, la reducción de las desigualdades locales y globales, la protección del entorno, de los re-

cursos y del clima requieren que todos los responsables internacionales actúen conjuntamente y demuestren una disponibilidad para actuar de buena fe, respetando la ley y promoviendo la solidaridad con las regiones más débiles del planeta. Pienso particularmente en aquellos países de África y de otras partes del mundo que permanecen al margen de un auténtico desarrollo integral, y corren por tanto el riesgo de experimentar sólo los efectos negativos de la globalización. En el contexto de las relaciones internacionales, es necesario reconocer el papel superior que desempeñan las reglas y las estructuras intrínsecamente ordenadas a promover el bien común y, por tanto, a defender la libertad humana. Dichas reglas no limitan la libertad.

Por el contrario, la promueven cuando prohíben comportamientos y actos que van contra el bien común, obstaculizan su realización efectiva y, por tanto, comprometen la dignidad de toda persona humana. En nombre de la libertad debe haber una correlación entre derechos y deberes, por la cual cada persona está llamada a asumir la responsabilidad de sus opciones, tomadas al entrar en relación con los otros. Aquí, nuestro pensamiento se dirige al modo en que a veces se han aplicado los resultados de los descubrimientos de la investigación científica y tecnológica. No obstante los enormes beneficios que la humanidad puede recabar de ellos, algunos aspectos de dicha aplicación representan una clara violación del orden de la creación, hasta el punto en que no solamente se contradice el carácter sagrado de la vida, sino que la persona humana misma y la familia se ven despojadas de su identidad natural.

Del mismo modo, la acción internacional dirigida a preservar el entorno y a proteger las diversas formas de vida sobre la tierra no ha de garantizar solamente un empleo racional de la tecnología y de la ciencia, sino que debe redescubrir también la auténtica imagen de la creación. Esto nunca requiere optar entre ciencia y ética: se trata más bien de adoptar un método científico que respete realmente los imperativos éticos.

El reconocimiento de la unidad de la familia humana y la atención a la dignidad innata de cada hombre y mujer adquiere hoy un nuevo énfasis con el principio de la responsabilidad de proteger. Este principio ha sido definido sólo recientemente, pero ya estaba implícitamente presente en los orígenes de las Naciones Unidas y ahora se ha convertido cada vez más en una característica de la actividad de la Organización. Todo Estado tiene el deber primario de proteger a la propia población de violaciones graves y continuas de los derechos humanos, como también de las consecuencias de las crisis humanitarias, ya sean provocadas por la naturaleza o por el hombre.

Si los Estados no son capaces de garantizar esta protección, la comunidad internacional ha de intervenir con los medios jurídicos previstos por la Carta de las

Naciones Unidas y por otros instrumentos internacionales. La acción de la comunidad internacional y de sus instituciones, dando por sentado el respeto de los principios que están en la base del orden internacional, no tiene por qué ser interpretada nunca como una imposición injustificada y una limitación de soberanía. Al contrario, es la indiferencia o la falta de intervención lo que causa un daño real. Lo que se necesita es una búsqueda más profunda de los medios para prevenir y controlar los conflictos, explorando cualquier vía diplomática posible y prestando atención y estímulo también a las más tenues señales de diálogo o deseo de reconciliación.

El principio de la «responsabilidad de proteger» fue considerado por el antiguo *ius Gentium* como el fundamento de toda actuación de los gobernadores hacia los gobernados: en tiempos en que se estaba desarrollando el concepto de Estados nacionales soberanos, el fraile dominico Francisco de Vitoria, calificado con razón como precursor de la idea de las Naciones Unidas, describió dicha responsabilidad como un aspecto de la razón natural compartida por todas las Naciones, y como el resultado de un orden internacional cuya tarea era regular las relaciones entre los pueblos. Hoy como entonces, este principio ha de hacer referencia a la idea de la persona como imagen del Creador; al deseo de una absoluta y esencial libertad.

Como sabemos, la fundación de las Naciones Unidas coincidió con la profunda conmoción experimentada por la humanidad cuando se abandonó la referencia al sentido de la trascendencia y de la razón natural y, en consecuencia, se violaron gravemente la libertad y la dignidad del hombre. Cuando eso ocurre, los fundamentos objetivos de los valores que inspiran y gobiernan el orden internacional se ven amenazados y minados en su base los principios inderogables e inviolables formulados y consolidados por las Naciones Unidas. Cuando se está ante nuevos e insistentes desafíos, es un error retroceder hacia un planteamiento pragmático, limitado a determinar «un terreno común», minimalista en los contenidos y débil en su efectividad.

La referencia a la dignidad humana, que es el fundamento y el objetivo de la responsabilidad de proteger, nos lleva al tema sobre el cual hemos sido invitados a centrarnos este año, en el que se cumple el 60º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. El documento fue el resultado de una convergencia de tradiciones religiosas y culturales, todas ellas motivadas por el deseo común de poner a la persona humana en el corazón de las instituciones, leyes y actuaciones de la sociedad, y de considerar a la persona humana esencial para el mundo de la cultura, de la religión y de la ciencia. Los derechos humanos son presentados cada vez más como el lenguaje común y el sustrato ético de las relaciones internacionales. Al mismo tiempo, la universalidad, la indivisibilidad y la interdependencia de los derechos humanos sirven como garantía para la salvaguardia de la dignidad humana.

Sin embargo, es evidente que los derechos reconocidos y enunciados en la Declaración se aplican a cada uno en virtud del origen común de la persona, la cual sigue siendo el punto más alto del designio creador de Dios para el mundo y la historia. Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones. Arrancar los derechos humanos de este contexto significaría restringir su ámbito y ceder a una concepción relativista, según la cual el sentido y la interpretación de los derechos podrían variar, negando su universalidad en nombre de los diferentes contextos culturales, políticos, sociales e incluso religiosos. Así pues, no se debe permitir que esta vasta variedad de puntos de vista oscurezca no sólo el hecho de que los derechos son universales, sino que también lo es la persona humana, sujeto de estos derechos.

La vida de la comunidad, tanto en el ámbito interior como en el internacional, muestra claramente cómo el respeto de los derechos y las garantías que se derivan de ellos son las medidas del bien común que sirven para valorar la relación entre justicia e injusticia, desarrollo y pobreza, seguridad y conflicto. La promoción de los derechos humanos sigue siendo la estrategia más eficaz para extirpar las desigualdades entre países y grupos sociales, así como para aumentar la seguridad. Es cierto que las víctimas de la opresión y la desesperación, cuya dignidad humana se ve impunemente violada, pueden ceder fácilmente al impulso de la violencia y convertirse ellas mismas en transgresoras de la paz. Sin embargo, el bien común que los derechos humanos permiten conseguir no puede lograrse simplemente con la aplicación de procedimientos correctos ni tampoco a través de un simple equilibrio entre derechos contrapuestos. La Declaración Universal tiene el mérito de haber permitido confluir en un núcleo fundamental de valores y, por tanto, de derechos, a diferentes culturas, expresiones jurídicas y modelos institucionales. No obstante, hoy es preciso redoblar los esfuerzos ante las presiones para reinterpretar los fundamentos de la Declaración y comprometer con ello su íntima unidad, facilitando así su alejamiento de la protección de la dignidad humana para satisfacer meros intereses, con frecuencia particulares.

La Declaración fue adoptada como un «ideal común» (*preámbulo*) y no puede ser aplicada por partes separadas, según tendencias u opciones selectivas que corren simplemente el riesgo de contradecir la unidad de la persona humana y, por tanto, la indivisibilidad de los derechos humanos.

La experiencia nos enseña que a menudo la legalidad prevalece sobre la justicia cuando la insistencia sobre los derechos humanos los hace aparecer como resultado exclusivo de medidas legislativas o decisiones normativas tomadas por las diversas agencias de los que están en el poder. Cuando se presentan simplemente en términos de legalidad, los derechos corren el riesgo de convertirse en proposiciones frágiles, separadas de la dimensión ética y racional, que es su fundamento y su fin.

Por el contrario, la Declaración Universal ha reforzado la convicción de que el respeto de los derechos humanos está enraizado principalmente en la justicia que no cambia, sobre la cual se basa también la fuerza vinculante de las proclamações internacionales. Este aspecto se ve frecuentemente desatendido cuando se intenta privar a los derechos de su verdadera función en nombre de una mísera perspectiva utilitarista. Puesto que los derechos y los consiguientes deberes provienen naturalmente de la interacción humana, es fácil olvidar que son el fruto de un sentido común de la justicia, basado principalmente en la solidaridad entre los miembros de la sociedad y, por tanto, válidos para todos los tiempos y todos los pueblos. Esta intuición fue expresada ya muy pronto, en el siglo V, por Agustín de Hipona, uno de los maestros de nuestra herencia intelectual. Decía que la máxima *no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti* «en modo alguno puede variar; por mucha que sea la diversidad de las naciones» (*De doctrina christiana*, III, 14). Por tanto, los derechos humanos han de ser respetados como expresión de justicia y no simplemente porque pueden hacerse respetar mediante la voluntad de los legisladores.

Señoras y señores, con el transcurrir de la historia surgen situaciones nuevas y se intenta conectarlas a nuevos derechos. El discernimiento, es decir, la capacidad de distinguir el bien del mal, se hace más esencial en el contexto de exigencias que conciernen a la vida misma y al comportamiento de las personas, de las comunidades y de los pueblos. Al afrontar el tema de los derechos, puesto que en él están implicadas situaciones importantes y realidades profundas, el discernimiento es al mismo tiempo una virtud indispensable y fructuosa.

Así, el discernimiento muestra cómo el confiar de manera exclusiva a cada Estado, con sus leyes e instituciones, la responsabilidad última de conjugar las aspiraciones de personas, comunidades y pueblos enteros puede tener a veces consecuencias que excluyen la posibilidad de un orden social respetuoso de la dignidad y los derechos de la persona. Por otra parte, una visión de la vida enraizada firmemente en la dimensión religiosa puede ayudar a conseguir dichos fines, puesto que el reconocimiento del valor trascendente de todo hombre y toda mujer favorece la conversión del corazón, que lleva al compromiso de resistir a la violencia, al terrorismo y a la guerra, y de promover la justicia y la paz. Además, esto proporciona el contexto apropiado para ese diálogo interreligioso que las Naciones Unidas están llamadas a apoyar, del mismo modo que apoyan el diálogo en otros campos de la actividad humana.

El diálogo debería ser reconocido como el medio a través del cual los diversos sectores de la sociedad pueden articular su propio punto de vista y construir el consenso sobre la verdad en relación con los valores u objetivos particulares. Pertenece a la naturaleza de las religiones, libremente practicadas, el que puedan entablar autónomamente un diálogo de pensamiento y de vida. Si también a este nivel la esfera religiosa se mantiene separada de la acción política, se produ-

cirán grandes beneficios para las personas y las comunidades. Por otra parte, las Naciones Unidas pueden contar con los resultados del diálogo entre las religiones y beneficiarse de la disponibilidad de los creyentes para poner sus propias experiencias al servicio del bien común. Su cometido es proponer una visión de la fe, no en términos de intolerancia, discriminación y conflicto, sino de total respeto de la verdad, la coexistencia, los derechos y la reconciliación.

Obviamente, los derechos humanos deben incluir el derecho a la libertad religiosa, entendido como expresión de una dimensión que es al mismo tiempo individual y comunitaria, una visión que manifiesta la unidad de la persona, aun distinguiendo claramente entre la dimensión de ciudadano y la de creyente. La actividad de las Naciones Unidas en los años recientes ha asegurado que el debate público ofrezca espacio a puntos de vista inspirados en una visión religiosa en todas sus dimensiones, incluyendo la de rito, culto, educación, difusión de informaciones, así como la libertad de profesar o elegir una religión. Es inconcebible, por tanto, que los creyentes tengan que suprimir una parte de sí mismos —su fe— para ser ciudadanos activos. Nunca debería ser necesario renegar de Dios para poder gozar de los propios derechos. Los derechos asociados con la religión necesitan protección, sobre todo si se los considera en conflicto con la ideología secular predominante o con posiciones de una mayoría religiosa de naturaleza exclusiva. No se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio del culto, sino que se ha de tener en la debida consideración la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes contribuyan la construcción del orden social.

A decir verdad, ya lo están haciendo, por ejemplo, a través de su implicación influyente y generosa en una amplia red de iniciativas, que van desde las universidades a las instituciones científicas, escuelas, centros de atención médica y a organizaciones caritativas al servicio de los más pobres y marginados. El rechazo a reconocer la contribución a la sociedad que está enraizada en la dimensión religiosa y en la búsqueda del Absoluto —expresión por su propia naturaleza de la comunión entre personas— privilegiaría efectivamente un planteamiento individualista y fragmentaría la unidad de la persona.

Mi presencia en esta Asamblea es una muestra de estima por las Naciones Unidas y es considerada como expresión de la esperanza en que la Organización sirva cada vez más como signo de unidad entre los Estados y como instrumento al servicio de toda la familia humana. Manifiesta también la voluntad de la Iglesia Católica de ofrecer su propia aportación a la construcción de relaciones internacionales en un modo en que se permita a cada persona y a cada pueblo percibir que son un elemento capaz de marcar la diferencia.

Además, la Iglesia trabaja para obtener dichos objetivos a través de la actividad internacional de la Santa Sede, de manera coherente con la propia con-

tribución en la esfera ética y moral y con la libre actividad de los propios fieles. Ciertamente, la Santa Sede ha tenido siempre un puesto en las asambleas de las Naciones, manifestando así el propio carácter específico en cuanto sujeto en el ámbito internacional. Como han confirmado recientemente las Naciones Unidas, la Santa Sede ofrece así su propia contribución según las disposiciones de la ley internacional, ayuda a definirla y a ella se remite.

Las Naciones Unidas siguen siendo un lugar privilegiado en el que la Iglesia está comprometida a llevar su propia experiencia «en humanidad», desarrollada a lo largo de los siglos entre pueblos de toda raza y cultura, y a ponerla a disposición de todos los miembros de la comunidad internacional. Esta experiencia y actividad, orientadas a obtener la libertad para todo creyente, intentan aumentar también la protección que se ofrece a los derechos de la persona. Dichos derechos están basados y plasmados en la naturaleza trascendente de la persona, que permite a hombres y mujeres recorrer su camino de fe y su búsqueda de Dios en este mundo. El reconocimiento de esta dimensión debe ser reforzado si queremos fomentar la esperanza de la humanidad en un mundo mejor y crear condiciones propicias para la paz, el desarrollo, la cooperación y la garantía de los derechos de las generaciones futuras.

En mi reciente Encíclica *Spe salvi*, he subrayado que «la búsqueda, siempre nueva y fatigosa, de rectos ordenamientos para las realidades humanas es una tarea de cada generación» (n. 25). Para los cristianos, esta tarea está motivada por la esperanza que proviene de la obra salvadora de Jesucristo. Precisamente por eso la Iglesia se alegra de estar asociada con la actividad de esta ilustre Organización, a la cual está confiada la responsabilidad de promover la paz y la buena voluntad en todo el mundo. Queridos amigos, os doy las gracias por la oportunidad de dirigirme hoy a vosotros y prometo la ayuda de mis oraciones para el desarrollo de vuestra noble tarea.

Antes de despedirme de esta asamblea, deseo saludar a todas las naciones aquí representadas en las lenguas oficiales (*en inglés, en francés, en español, en árabe, en chino y en ruso*): ¡Paz y prosperidad con la ayuda de Dios!

Gracias.

Últimos títulos publicados

PVP (€)

-
- | | |
|---|-------|
| ■ La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas (Octubre-Diciembre 2000)
N.º 96 | 9,91 |
| ■ Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria (Enero-Junio 2001)
N.ºs 97-98 | 13,22 |
| ■ La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho (Julio-Septiembre 2001)
N.º 99 | 10,16 |
| ■ Teología de la caridad: cien números de CORINTIOS XIII (Octubre-Diciembre 2001)
N.º 100 | 10,22 |
| ■ Retos y caminos de actuación ante la problemática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Enero-Marzo 2002)
N.º 101 | 10,46 |
| ■ Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experiencias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-Junio 2002)
N.º 102 | 10,46 |
| ■ Migraciones, pluralismo social e interculturalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia (Julio-Diciembre 2002)
N.ºs 103-104 | 10,46 |
| ■ Coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia. Encuentro Nacional de delegados episcopales y responsables de la acción caritativa en la diócesis (Enero-Marzo 2003)
N.º 105 | 10,82 |
| ■ Una nueva imaginación de la caridad (Abril-Junio 2003)
N.º 106 | 10,82 |
| ■ Desarrollo de los pueblos y caridad (Julio-Diciembre 2003)
N.º 107-108 | 10,82 |

■ Modelo de vida: consumo, consumismo y caridad (Enero-Marzo 2004) N.º 109	10,82
■ Cultura de la solidaridad y caridad política (Abril-Junio 2004) N.º 110	10,82
■ La Iglesia en Europa desde la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II (Julio-Septiembre 2004) N.º 111	10,82
■ ¿Hacia dónde va el Estado de Bienestar? Debate sobre el bien común y sus mediaciones. XIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre 2004-Marzo 2005) N.ºs 112-113	10,82
■ Mediación-reconciliación «por una pastoral de justicia penitenciaria» (Abril-Septiembre 2005) N.ºs 114-115	10,82
■ «La presencia de la Iglesia en una sociedad plural». XIV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-Diciembre 2005) N.º 116	10,82
■ De Camino hacia «Deus caritas est» (Enero-Junio 2006) N.ºs 117-118	10,82
■ El compartir fraterno (Julio-Septiembre 2006) N.º 119	10,82
■ «El amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy». Reflexiones a partir de la Encíclica <i>Deus caritas est</i>. XV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-Diciembre 2006) N.º 120	10,82
■ Testigos de la dignidad del pobre en un nuevo mundo (Enero-Marzo 2007) N.º 121	11,50
■ La actual situación democrática en España. Su base moral (Abril-Junio 2007) N.º 122	11,50

■ La caridad crece por el amor (Julio-Septiembre 2007) N.º 123	11,50
■ Ecumenismo unidad en la caridad (Octubre 2007) N.º 124	11,50
■ Esperanza y Salvación. Lectura de la encíclica <i>Spe Salvi</i> (Enero-Marzo 2008) N.º 125	12,00
■ El desarrollo de los pueblos (Abril-Junio 2008) N.º 126	12,00
■ V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Julio-Diciembre 2008) N.ºs 127-128	12,00
■ San Pablo, testigo de la caridad (Enero-Marzo 2009) N.º 129	12,50
■ Conciencia individual y conciencia pública ante la situación social y política (Abril-Junio 2009) N.º 130	12,50
■ Acogida y solidaridad con el emigrante (Julio-Septiembre 2009) N.º 131	12,50
■ <i>Cáritas in veritate</i>: una propuesta humanista (Octubre-Diciembre 2009) N.º 132	12,50
■ Construir un nuevo modelo social: provocación y respuesta cristiana (Enero-Marzo 2010) N.º 133	12,60
■ La crisis, un desafío cultural y ético (Abril-Junio 2010) N.º 134	12,60
■ Celebrar desde la caridad el año europeo contra la pobreza y la exclusión social (Julio-Septiembre 2010) N.º 135	12,60
■ La crisis ecológica, un reto ético, cultural y social. XIX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-Diciembre 2010) N.º 136	12,60

■ Iglesia, colectivos vulnerables y justicia restaurativa. «Por una pastoral de justicia y libertad» (Enero-Junio 2011) N.º 137-38	18,00
■ Voluntariado y ciudadanía activa: la institucionalización de una utopía (Julio-Septiembre 2011) N.º 139	12,85
■ VII Congreso Hispano-Latinoamericano y del Caribe de Teología sobre la Caridad (Octubre-Diciembre 2011) N.º 140	12,85
■ ¿Qué propuestas de evangelización para la vida pública en España? (Enero-Marzo 2012) N.º 141	12,85
■ La familia: fuente y espacio de caridad (Abril-Junio 2012) N.º 142	12,85
■ «La Iglesia y los pobres» (1994) (Julio-Septiembre 2012) N.º 143	12,85
■ Los nuevos escenarios de la Iglesia en la evangelización de lo social (Octubre-Diciembre 2012) N.º 144	12,85
■ Jóvenes hoy. Cambio social, caridad y evangelización (Enero-Marzo 2013) N.º 145	13,30
■ Fe y Caridad (Abril-Junio 2013) N.º 146	13,30
■ Jornadas de Salamanca (Julio-Septiembre 2013) N.º 147	13,30
■ Rehabilitar la democracia (Octubre-Diciembre 2013) N.º 148	13,30
■ La Exhortación Apostólica Evangelii gaudium (Enero-Marzo 2014) N.º 149	13,30
■ Benedicto XVI: el Papa de la caridad (Abril-Junio 2014) N.º 150	13,30



Boletín de suscripción anual a Corintios XIII

Datos personales:

D./D.ª/Entidad _____

Domicilio _____ n.º _____ piso _____ C.P. _____

Localidad _____ Provincia _____

Teléfono _____ E-mail _____ NIF/CIF _____

Precio de suscripción 2014: España 33,35 € Europa: 45,50 € América: 74 \$

Forma de pago:

Por domiciliación bancaria: Titular de la cuenta:

Código cuenta cliente:

Entidad	Oficina	D.C.	Número
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>

Adjunto cheque

Realizo transferencia a la cuenta de la Caixa
Número: 2100-2208-33-0200255098

Firma

Cáritas Española, de acuerdo a la legalidad vigente, incorpora sus datos personales a nuestros ficheros garantizando su confidencialidad. Si lo desea puede acceder a ellos, rectificar o cancelarlos escribiendonos a Embajadores, 162. 28045 Madrid.





Si bien Corintios XIII ha ido editando números monográficos al tiempo que el Papa Benedicto iba publicando sus Encíclicas, tras el anterior número sobre *Evangelii Gaudium*, la revista vuelve sobre Benedicto XVI para dedicarle un último número a quien fue el «Papa de la Caridad».

En palabras que encontrará el lector en el primero de los artículos, «se puede decir que la enseñanza más personal y oficial del Papa Ratzinger ha estado en gran medida centrada en el amor, lo cual no deja de ser un hecho muy notable, por virtud del cual también se puede decir que no ha podido tocar mejor la sustancia del misterio cristiano».

El lector encontrará tres artículos de fundamentación teológica sobre el lugar que ocupa la Caridad en el magisterio de Benedicto XVI.

La sección *Testigos de la Caridad* presenta el testimonio de una vida de entrega por los pobres hasta el martirio del obispo guatemalteco Mons. Juan Gerardi.

La sección de *Experiencias* presenta el «Programa de Comunicación Cristiana de Bienes para la atención a personas en situación de crisis», que puso en marcha Cáritas Diocesana de Mérida-Badajoz, signo de la comunión eclesial y del compartir de toda la comunidad cristiana.

Reproducimos, en la sección *Documentos*, el Motu Proprio del Papa Benedicto sobre el servicio de la Caridad y el Discurso que pronunciara ante la Asamblea de Naciones Unidas con motivo del 60º Aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos.

 **Caritas
Española**

Editores

Embajadores, 162 - 28045 MADRID

Teléfono 914 441 000 - Fax 915 934 882

publicaciones@caritas.es

www.caritas.es

