



Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

FE Y CARIDAD

Abril-Junio 2013 / n.º 146

Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

Abril-Junio, 2013

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 2013:

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

FE Y CARIDAD

Abril-Junio 2013 / n.º 146

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: 978-84-8440-566-5

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. Mutua implicación entre fe y caridad	
Martín Gelabert Ballester	9
2. La fe como experiencia de un amor que se recibe y se comunica	
José Román Flecha Andrés	25
3. Fe y caridad. Lectura pastoral de una relación mutuamente clarificadora y verificadora	
Vicente Altaba Gargallo	49
4. Anuncio y testimonio de fe desde la praxis caritativa (CV 15)	
Ángel Galindo García	67
5. La fe que nos abre los ojos para salir de este mundo	
Bernardo Pérez Andreo	89

GRANDES TESTIGOS DE LA CARIDAD

6. **Antón Montesionos, O.P., y la defensa de los indios.
El grito de la misericordia**
Alfonso Esponera Cerdán 107

DOCUMENTOS

7. **Discurso del Santo Padre Francisco a la fundación
Centésimo Anus Pro Pontifice** 125
8. **Conferencia «Las finanzas al servicio del bien común y
de la paz»** 129

Presentación

Ángel Galindo García

Director

Los lectores de la revista CORINTIOS XIII saben que el Papa Benedicto XVI escribió, entre otras, tres cartas/encíclicas relacionadas con las virtudes teologales: *Deus caritas est*, *Spe salvi* y *Caritas in veritatis*. En todas ellas aparece la dimensión eclesial y social de la fe, la esperanza y la caridad.

En definitiva, se trata de ver cómo la razón de ser de la fe cristiana tiene su raíz en la dimensión trinitaria y monoteísta de la religión cristiana. Desde esta perspectiva el hombre o ser humano alcanza su dignidad en la medida en que se va construyendo desde su esencia como «imagen de Dios» en Cristo, el Verbo, y con el Espíritu Santo.

La finalidad de este número que presentamos es el de descubrir que fe y caridad están íntimamente relacionadas. Ambas virtudes son imprescindibles para conocer el sentido profundo de la acción caritativa de la Iglesia. La búsqueda de la identidad cristiana en la acción en favor de las personas débiles y marginadas de la sociedad radica en la gratuidad que tiene su origen en la dimensión trinitaria de la caridad y que el creyente sabe vivir enraizado en la fe, la esperanza y la caridad.

Para ello, hemos invitado a varios especialistas en la materia. La larga trayectoria de sus escritos y reflexiones nos ayudará a saber reflejar en la acción la

fe viva cargada de la esperanza y de vivir la fraternidad desde la caridad. De esta manera, el lector podrá ver en la vida caritativa que la fe va unida a la acción, la reflexión a la contemplación y la fraternidad a la conciencia de ser hijos de Dios.

«Mutua implicación entre fe y caridad» es el trabajo preparado por el catedrático de la Facultad de Teología de Valencia D. Martín Gelabert Ballester. Según el doctor, los vocablos *fe* y *caridad* no siempre se utilizan en el mismo sentido. Con el término *fe* puede designarse bien una creencia, bien un compromiso existencial; fe es aceptar aquellas verdades que Dios revela y la Iglesia propone, y fe es un encuentro con Dios por medio de Jesucristo. Con el término *caridad* podemos designar el amor a Dios y el amor al prójimo. Este artículo analiza la mutua implicación entre fe y caridad desde cuatro puntos de vista, teniendo en cuenta los distintos sentidos en que pueden emplearse estos términos y el distinto modo de relacionarse que de ahí se deriva. Tiene en cuenta los textos bíblicos que subyacen a estos distintos modos de comprender la relación y termina con una lectura teológica de uno de los textos más comentados por Padres y teólogos para referirse a la relación entre fe y caridad.

«La fe como experiencia de un amor que se recibe y se comunica» es la aportación de D. José Román Flecha Andrés, catedrático de Teología Moral de la Universidad Pontificia de Salamanca. El autor parte del hecho de que ser amados por alguien es lo que posibilita fiarnos, tener fe en quien nos ama. La fe teológica hay que leerla en la mutua implicación de la *fides qua* y la *fides quae*. En nuestro mundo, la fe implica un testimonio y compromiso público. Hoy es difícil, desde una mentalidad racionalista que busca certezas, poner de manifiesto la relación entre fe y amor. Pero es posible porque es precisamente esa racionalidad la que, en el fondo, busca la verdad, desde la necesidad de todo hombre de ser amado.

El autor hace un recorrido por el Magisterio desde el Concilio Vaticano II, que deja patente la mutua y necesaria relación entre la fe y el amor; entre la adhesión a Jesús y el ejercicio de la caridad como dos caras de la misma moneda. La fe sin caridad no da fruto, ambas se necesitan mutuamente. Por eso estamos llamados, en estos tiempos, a anunciar nuestra fe, a denunciar proféticamente la injusticia y a renunciar nuestro individualismo y egoísmo para hacer creíble el amor de Dios.

D. Vicente Altaba Gargallo, delegado episcopal de Cáritas Española, nos ofrece un trabajo sobre «Fe y caridad. Lectura pastoral de una relación mutuamente clarificadora y verificadora». En este artículo, Vicente Altaba hace una reflexión pastoral sobre la relación mutuamente clarificadora y verificadora que se da entre fe y caridad. Una reflexión dirigida a motivar y orientar desde esa fecunda relación la acción caritativa y social con un doble objetivo: que la fe se vigorice y crezca en el ejercicio de la caridad y que la caridad adquiera consistencia y solidez a la luz de la fe.

«Anuncio y testimonio de fe desde la praxis caritativa» es la aportación de D. Ángel Galindo, catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca y actualmente su rector. Según el autor, en la actualidad nos encontramos ante un debilitamiento de la capacidad crítica del individuo y, en consecuencia, del pensamiento débil. En tiempos en los que se ha producido una desvinculación entre fe, lenguaje y caridad, el artículo pretende recuperar dicha unión en el campo social —desde la experiencia—, es decir, desde la praxis social como punto de partida. Los enunciados «el lenguaje de la fe en la praxis social» y el «anuncio y testimonio de fe desde la praxis caritativa» se complementan y nos trasladan a la praxis cristiana identificada por la fe. La praxis cristiana es el lugar de producción del sentido del mensaje cristiano.

A través del abordaje de las diferentes perspectivas del lenguaje, el autor pretende la vivencia de la fe no solo desde una visión científica de la palabra, sino en la práctica, en la interacción social del individuo y el uso del lenguaje en comunidad para dotarlo de significado. Por último, el artículo sugiere una lectura del servicio evangelizador de la caridad desde el amor trinitario, desde la Iglesia-Eucaristía, y desde el carácter también sacramental de la caridad.

«La fe que nos abre los ojos para salir de este mundo» es el título de la reflexión de D. Bernardo Pérez Andreo, doctor en Teología y profesor de Teología en el Instituto Teológico de Murcia. La fe es una forma de ver, una forma de mirar el mundo y las relaciones que el hombre establece. La fe nos permite ver los signos de unos tiempos de cambio que nos empujan hacia otro mundo como posible. Ver el mundo real es la única forma de comprender cómo funciona para poder transformarlo. Lo primero es la interpretación correcta, de ahí surge la acción adecuada para el cambio social que estamos necesitando. El hombre actual se encuentra encerrado en una lógica que lo atrapa en el modelo destructor del orden moral, social y natural. La ética, la economía y la política deben estar vinculadas de modo que aporten los elementos que renuevan la imagen del mundo impuesta y nos permiten salir hacia otra realidad verdaderamente humana. Este artículo propone diez tesis para hacer viable un mundo humano para nosotros y nuestros descendientes.

En el apartado «Testigos de la Caridad» que cada número de la revista presenta con el fin de ofrecer un ejemplo de vida de Caridad, aparece el trabajo titulado «Antón Montesino, O.P., y la defensa de los indios. El grito de la misericordia», escrito por D. Alfonso Esponera Cerdán, O.P., profesor de la Facultad de Teología de Valencia. El autor escudriña en el «grito de misericordia» de Antón de Montesino cómo en la vida en favor de los débiles es importante trabajar juntos por el gusto de vivir juntos y por la necesidad de comunidad, compartir la fe y la oración, reflexionar y buscar la verdad juntos y asumir juntos la responsabilidad de lo predicado y proclamado.

Según el autor, el legado de este «grito de misericordia» para nosotros como cristianos y como Iglesia de hoy nos ayuda a los cristianos a recordar que hemos de tener memoria histórica, es decir, hacer actual este compromiso con los «Cristos de nuevo azotados» y al servicio del infatigable combate por la justicia y la paz que como cristianos y como Iglesia debemos tener.

Por fin, en el apartado «Documentos», presentamos por su actualidad el «Discurso del Santo Padre Francisco a la fundación Centesimus Annus Pro Pontifice» y la conferencia «Las finanzas al servicio del bien común y de la paz», impartida en Barcelona este año por Mons. Mario Toso, secretario del Consejo Pontificio Justicia y Paz. Ambos documentos nos ayudan a los lectores de CORINTIOS XIII a contemplar la dimensión social de la vida cristiana tanto en la clave política como económica. En ambos casos, la finalidad es la búsqueda del bien común. Pero, como decíamos al comienzo de la presentación, podemos descubrir que la raíz de la vida de caridad del cristiano está en la dimensión social de la Trinidad como resplandor de la esencia amorosa de Dios.

I. Mutua implicación entre fe y caridad

Martín Gelabert Ballester, O. P.

Profesor en Antropología Teológica, Facultad de Teología de Valencia

Resumen

Los vocablos *fe* y *caridad* no siempre se utilizan en el mismo sentido. Con el término *fe* puede designarse bien una creencia, bien un compromiso existencial; fe es aceptar aquellas verdades que Dios revela y la Iglesia propone, y fe es un encuentro con Dios por medio de Jesucristo. Con el término *caridad* podemos designar el amor a Dios y el amor al prójimo. Este artículo analiza la mutua implicación entre fe y caridad desde cuatro puntos de vista, teniendo en cuenta los distintos sentidos en que pueden emplearse estos términos y el distinto modo de relacionarse que de ahí se deriva. Tiene en cuenta los textos bíblicos que subyacen a estos distintos modos de comprender la relación y termina con una lectura teológica de uno de los textos más comentados por Padres y teólogos para referirse a la relación entre fe y caridad.

Palabras clave: Fe, caridad, fe formada por la caridad.

Abstract

The words «faith» and «charity» are not always used with only one meaning. «Faith» may be used for a belief or for an existential commitment; faith is accepting the truths that God reveals and the Church proposes; it is a meeting God mediated by Jesus. «Charity» may refer to loving God and to loving thy neighbour. This paper studies the mutual involvement between faith and charity from four different viewpoints, taking into account the different meanings with which these terms may be used and the resulting different relationships between them. Biblical texts that underpin these different ways of understanding the relationship are taken into account, concluding with a theological reading of one of the texts that has been most discussed by the Fathers and theologians to refer to the links between faith and charity.

Key words: Faith, charity, faith formed by charity.

«La fe sin la caridad no da fruto, y la caridad sin fe sería un sentimiento constantemente a merced de la duda. La fe y el amor se necesitan mutuamente, de modo que una permite a la otra seguir su camino. En efecto, muchos cristianos dedican sus vidas con amor a quien está solo, marginado o excluido, como el primero a quien hay que atender y el más importante que socorrer; porque precisamente en él se refleja el rostro mismo de Cristo». Estas palabras, sacadas de la carta *Porta fidei* (n. 14), de Benedicto XVI, por la que convoca el año de la fe, son precisas y pertinentes. Afirman claramente la mutua implicación entre la fe y la caridad. Pero también presuponen un determinado concepto de fe como adhesión a Cristo y de caridad como amor al prójimo que, si bien es el más corriente y utilizado en los discursos catequéticos y homiléticos, no es el único posible. En efecto, los términos *fe* y *caridad*, tanto en su uso bíblico, sobre todo en el Nuevo Testamento, como en su uso teológico, pueden tener distintos sentidos. De ahí la conveniencia de clarificar el sentido de los términos *fe* y *caridad*, para comprender mejor sus mutuas referencias e implicaciones.

I. Aclaraciones terminológicas

Los términos *fe* y *amor* no se refieren en primer lugar a realidades o actitudes religiosas. Tienen un sentido previo al religioso. Designan estructuras fundamentales de la existencia humana. Pero para simplificar nuestro discurso prescindiremos de esta referencia antropológica de la fe y el amor; para limitarnos a su uso religioso.

Cuando en nuestros discursos religiosos se utiliza el término *fe*, unas veces se entiende como adhesión a una serie de verdades, reveladas por Dios, contenidas en la Escritura y propuestas por la Iglesia. La fe resulta ser entonces una creencia, una adhesión intelectual a una doctrina que procede de Dios. Pero por fe puede entenderse también una actitud de confianza en la persona de Cristo, a través del cual nos encontramos con Dios. Entonces fe es un encuentro transformador y un compromiso existencial. No hay contradicción entre estas dos maneras de entender la fe, pues la fe en la persona implica la fe en la palabra que dice la persona, la confianza en Cristo implica aceptar lo que dice sobre Dios y su voluntad. Creer en el Dios que se revela supone acoger lo que Dios revela.

Con la palabra *caridad*, la catequesis y la teología católica han entendido dos tipos de relación amorosa: el amor entre Dios y el ser humano (con la doble dirección: amor de Dios al hombre y amor del hombre a Dios) y el amor de los seres humanos entre sí (con diferentes variantes, que van desde el amor entre los hermanos de la comunidad cristiana hasta el amor a los enemigos). Para simplificar podemos decir que el amor cristiano tiene una doble referencia: a Dios y

al prójimo. El amor al prójimo comporta distintos matices, pero tiene un alcance universal, que llega incluso al enemigo, al que no se lo merece, al que no tiene nada de amable. Tampoco aquí hay ninguna contradicción entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Bien entendidos se implican el uno al otro: no puede amar a Dios quien no ama a su hermano; y no puede amar bien al hermano quien no lo ama por Dios y le desea lo mejor que puede desearle, que es la presencia de Dios en él.

Estos dos modos de entender la fe (creencia en verdades o adhesión de toda la persona al Dios de Jesucristo) y de entender la caridad (amor a Dios y amor al prójimo) dan lugar a cuatro tipos de relaciones distintas entre ellas: 1) la relación entre la creencia en verdades y el amor a Dios; 2) la relación entre la fe como entrega a Dios y el amor a Dios; 3) la relación entre la creencia en verdades y el amor al prójimo; 4) la relación entre la fe como entrega a Dios y el amor al prójimo.

A lo largo de la historia de la Iglesia, cuando se habla de la relación entre fe y caridad, unas veces se presupone uno y otras veces otro de estos cuatro tipos de relaciones. Y, por tanto, si no sabemos el tipo de relación que presupone quien está hablando, es posible que le entendamos mal, sobre todo si nosotros tenemos en mente otra modalidad de relación. Utilizando las mismas palabras es posible referirse a realidades diferentes.

Teniendo en cuenta, pues, estos cuatro tipos de relaciones, veamos, en cada caso y desde cada perspectiva, la implicación mutua que hay entre la fe y la caridad.

2. La fe como entrega de toda la persona a Dios y el amor a Dios

Si entendemos por fe la entrega de toda la persona al Dios que en Jesucristo se nos da a conocer y se une a nuestro espíritu por medio de su Espíritu, y entendemos por caridad el amor del ser humano a Dios como respuesta al previo amor de Dios hacia nosotros, entonces los términos *fe* y *caridad* son perfectamente intercambiables, puesto que ambos designan, con algún matiz diferenciador, una relación plena del ser humano con Dios. El matiz diferenciador estaría en que la fe sería el comienzo de la salvación humana por la adhesión al Dios que se revela, y la caridad, la plenitud de este encuentro comenzado en la fe.

Entendidas así, la fe y la caridad, junto con la esperanza, forman una santa tría teológica, en la que se encuentra lo más característico de la nueva existencia en

Cristo. Los teólogos medievales, y después de ellos toda la tradición de la Iglesia, las llamaron virtudes teologales. Virtudes porque se trata de actitudes estables y permanentes; y teologales porque se refieren directamente a Dios. Son los modos por los que en este mundo el ser humano entra en relación directa con Dios. De ellas dice el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 1812): «Las virtudes teologales se refieren directamente a Dios. Disponen a los cristianos a vivir en relación con la Santísima Trinidad. Tienen como origen, motivo y objeto a Dios Uno y Trino».

Tienen como origen a Dios, o sea, proceden de Dios: él toma la iniciativa de dirigirse al ser humano y así posibilita la respuesta del hombre. Tienen como motivo a Dios: Dios es la causa, la razón por la que el hombre cree en él, espera en él y le ama; cree en Dios porque Dios se ha dado a conocer y porque por medio de su Espíritu dispone el corazón del hombre para acogerle; y ama a Dios porque Dios le ha amado primero con un amor transformador y suscitador de amor. Finalmente, tienen como objeto a Dios: Dios es el término, la meta a la que nos lleva cada una de ellas.

Si cada una procede de Dios y tiende a Dios, entonces las tres son igualmente salvíficas. Por eso el Nuevo Testamento afirma que la fe nos salva (Rm 3,27-4,25), que la esperanza nos salva (Rm 8,24, comparado con 5,1-11) o que toda nuestra categoría espiritual procede de la caridad (1Co 13). En los textos citados, y en otros, la fe, la esperanza y la caridad son exaltadas de manera exclusiva, designando cada uno de estos términos la totalidad de la salvación. El vocablo elegido destaca un aspecto fundamental de la salvación y al mismo tiempo engloba los otros aspectos que los términos silenciados destacan de forma explícita. De este modo, la salvación por la sola fe significa la salvación por la aceptación del *kerigma* cristiano, que implica el don total de uno mismo por la confianza (esperanza) y por el amor (caridad).

¿Por qué entonces esta triple terminología? Dado que Dios se nos ha revelado como Padre, Hijo y Espíritu Santo, nuestra respuesta tiene una dimensión trinitaria, que se corresponde con la triple personalidad de Dios y el triple modo por el que Dios llega hasta nosotros. La fe, la esperanza y la caridad tienden a un encuentro inmediato con Dios, si bien cada una considera y acoge a Dios desde una perspectiva diferente: la fe como Palabra que se revela, la esperanza como Promesa cierta de vida eterna, y la caridad como Amor incondicional, transformador y beatificante. La revelación de Dios como Palabra acontece en el Hijo (acogido en la fe), la Promesa de la vida eterna es infundida en nosotros por el Espíritu Santo (prenda de nuestra esperanza) y el Padre al que ambos nos llevan es Amor, sumamente amable, gozo y plenitud de todas las aspiraciones humanas.

De la misma forma que el Hijo es inseparable del Padre y del Espíritu y el encuentro con uno de ellos es encuentro con los tres, también las tres virtudes

teologales son inseparables, siendo cada una el comienzo y el final de la otra. Para referirse a la mutua relación e implicación de las tres personas de la Trinidad, la teología habla de *perijoresis*, término griego con el que se quiere indicar que cada una de las tres personas divinas no se entienden como personas aisladas, sino en íntima compenetración. Cada una es para las otras, con las otras y en las otras¹. Pues bien, en sus mutuas relaciones, la caridad, la fe y la esperanza realizan una especie de *perijoresis* o, como dice Santo Tomás (citando a San Ambrosio), «mutuamente se engloban en una especie de sagrado circuito»². Las tres forman el edificio de la salvación y, si falta una, el edificio se derrumba por completo. En un edificio, fundamento, techo y paredes son igualmente necesarios, forman un todo único, aunque sea posible distinguir algunas características propias de cada una de estas inseparables partes del único todo: «En el edificio espiritual, la fe se comporta como cimiento; y la esperanza que aquella levanta, se conduce a modo de pared. La caridad cubre todo a modo de techo»³.

En resumen, si se entienden como virtudes teologales, o sea, como actitudes que implican toda la vida cristiana, unen con Dios y permiten un encuentro con él en las condiciones de este mundo, la fe y la caridad (y también la esperanza) son inseparables y están mutuamente implicadas. La una contiene y lleva a la otra, se interpenetran mutuamente. Por esto el cuarto evangelio puede afirmar que por la fe es posible el amor: «Les he dado a conocer tu nombre (fe) para que el amor con que tú me has amado (el amor intratrinitario que es Dios mismo) esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,26); y San Pablo puede decir que la fe actúa por la caridad (Gal 5,6).

3. La fe como creencia y el amor a Dios

La fe, la esperanza y la caridad son actitudes fundamentales de la vida cristiana que ponen en juego toda la personalidad y unen con Dios. En este sentido son perfectamente intercambiables. Pero, como ya hemos dicho, cada una comporta algunas características propias y específicas, del mismo modo que cada una de las personas de la Trinidad santa tiene su propia especificidad, y esta especificidad marca su relación con nosotros: somos hijos del Padre y hermanos del Hijo; no somos hermanos del Padre, ni el Hijo habita en nosotros; el que habita en nosotros es el Espíritu. Y, así,

1. FUSTER, S. (1997): *Misterio trinitario. Dios desde el silencio y la cercanía*, Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, pp. 241-242.

2. *De Spe*, 3, ad 1.

3. TOMÁS DE AQUINO: *De Spe*, 4, obj. 14.

el Padre, que nos amó primero, deja en nosotros la marca del amor; el Hijo, la marca de la fe-obediencia, y el Espíritu, la huella de la esperanza.

Debido a esta característica propia de la fe y de la caridad (y también de la esperanza), es posible insistir en la separación y distinción que hay entre ellas. La teología medieval buscó lo propio de cada una de estas virtudes teologales, con el riesgo de separarlas. Desde entonces, y durante mucho tiempo, la teología ha insistido en la dimensión cognoscitiva de la fe, en la fe como adhesión intelectual a la verdad. Ahí estaría lo propio de la fe, lo que la distingue y separa de la caridad (y de la esperanza). Pero este tipo de fe será declarado insuficiente por San Pablo (1Co 13,2). Llevando a sus extremos esta disociación, la epístola de Santiago considerará como fe la certeza que tienen los demonios de la existencia de Dios (Stg 2,19): creen en Dios, creen que existe, pero no le aman y, por eso, están en el infierno, están separados de Dios, porque solo el amor une.

La carta de Santiago (2,17.20.26) califica esta fe (entendida como conocimiento) de inoperante, inerte, estéril, muerta. En esta carta y en otros textos parecidos (1Co 13,2; Mt 7,21-27) la fe es considerada como pura certeza de la existencia de Dios sin incluir el compromiso y el don de sí. Esta fe sin amor es un desconocimiento de la Palabra de Dios como creadora y santificadora. Estos textos —sobre todo el de Santiago— serán comentados por Padres y teólogos. Constituyen el fundamento bíblico de la «fe no formada». Se entiende por fe no formada por la caridad aquella fe reducida a las dimensiones intelectuales de la misma, sin estar impregnada de amor a Dios y sin transformar la existencia del creyente. La fe no formada no puede considerarse como virtud perfecta, no conduce a la vida eterna.

Fijándose precisamente en lo específico de la fe como acto de la inteligencia, podía afirmar Santo Tomás que la falta de forma, la falta de caridad, no impide que podamos seguir hablando de fe, ya que lo que la hace tal, lo específico de la fe, es la adhesión a la Verdad. En estos matices aparece esta característica de los teólogos escolásticos de buscar las estructuras formales de la fe, lo que la distingue de la esperanza y de la caridad: la fe pertenece per se a la inteligencia, y no esencialmente a la voluntad; es una actitud de la mente y no un estado del alma. De ahí que Santo Tomás llegue a afirmar que la fe puede permanecer sin la gracia y sin la caridad⁴, o sea, en estado de pecado.

El decreto sobre la justificación del Concilio de Trento se sitúa en esta perspectiva al referirse a la fe⁵. Para el Concilio de Trento la fe se reduce a sus aspec-

4. *De Veritate*, 14, 7, sed contra 2 y cuerpo; cf. *Suma de Teología*, II-II, 4, 4 c, ad 2 y ad 4.

5. En el capítulo 15 se afirma que puede perderse la gracia sin perder la fe (DH, 1544). Y en el capítulo 7 se afirma: «La fe, si no se le añaden la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo, ni hace miembro vivo de su cuerpo» (DH, 1531).

tos intelectuales de adhesión a la verdad revelada. Por eso, este Concilio se ve obligado a reconocerla como una actitud primera de la vida cristiana, pero insuficiente para la salvación. Para que esta fe sea salvífica, dice el Concilio de Trento, es necesario que se le añadan la esperanza y la caridad. Lo que salva, según este Concilio, es la fe formada por la caridad.

Hay, por tanto, un modo de entender la fe y la caridad como dos actitudes distintas de la vida cristiana. Es posible yuxtaponerlas o separarlas, puesto que no están mutuamente implicadas. Ahora bien, solo es posible separar la fe de la caridad cuando la fe se entiende como creencia. Entonces puede darse una fe sin caridad, sin amor a Dios y sin amor al prójimo (como veremos más adelante; ahora hablamos del amor a Dios).

La fe entendida como creencia tiene su lado positivo, al notar que la fe es específicamente un acto del conocimiento, una adhesión a las verdades que Dios revela y la Iglesia propone. Estas verdades, que a veces se formulan como dogmas, son importantes en la medida en que nos ayudan a conocer mejor a Dios. Pero son insuficientes si nos quedamos en ellas, o sea, si este conocimiento no nos conduce al amor: La fe como creencia, para ser salvífica, necesita ser completada por la caridad, por el amor a Dios.

San Agustín, comentando el texto de Jn 7,17 se pregunta en qué consiste cumplir la voluntad de Dios. Responde diciendo que cumplir la voluntad de Dios es realizar su obra, o sea, hacer lo que le agrada. Luego recuerda que, según Jn 6,29, «la obra de Dios es que creáis en quien él ha enviado». Y entonces aclara qué significa creer y distingue entre creer en él y creerle a él. Creerle a él no es suficiente. Esta fe sería equivalente a la fe de los demonios de la que habla la carta de Santiago, a la fe no formada de la que hablará Santo Tomás, a la fe que no justifica, según el Concilio de Trento. Lo decisivo, según Agustín, es creer en él, porque si creemos en él, le creeremos a él. Y entonces Agustín dice: «¿Qué es, pues, creer en él? Amarlo creyendo, quererlo creyendo, ir a él creyendo, dejarse incorporar a sus miembros». Es una fe amante, una fe llena de amor; una fe que nos lleva a Él y nos incorpora a sus miembros. Agustín termina su explicación apoyándose en Gal 5,6, texto que ya hemos encontrado y sobre el que tendremos que volver aún: se trata de una fe que obra mediante el amor⁶.

Podemos concluir ya este apartado: una fe entendida como creencia, como un «creerle a él» (San Agustín) requiere, para ser salvífica, de un cambio de vida, de una conversión. Necesita «creer en él», confiar en él, o sea, amarle. Es oportuno recordar aquí la cita del profeta Isaías, que Jesús utiliza como reproche contra

6. «Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari» (*In Joannis evangelium*, 29, 6).

los fariseos: «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí» (Mc 7,6; Is 29,13). Y también estas otras palabras de Jesús: «No todo el que me diga: Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos» (Mt 7,21). Entender la fe como un conocimiento de verdades, por muy divinas que sean, es una manera incompleta de entender la fe.

4. La fe como creencia y el amor (o no amor) al prójimo

Hemos visto, en primer lugar, que la fe entendida como compromiso existencial y entrega a Dios es equiparable a la caridad entendida como amor a Dios e intercambiable con ella. En el punto anterior hemos señalado que una fe entendida como creencia en verdades necesita el añadido del amor para agradar a Dios y conducir a la salvación. También hemos dicho que la fe como creencia tiene su lado positivo. Pero podría tener su lado perverso.

Si la fe como creencia va unida al amor a Dios, necesariamente, como veremos en el punto siguiente, se prolongará en amor al prójimo. Pero si no va unida al amor a Dios, corre el riesgo de transformarse en una postura intolerante y condenatoria con el prójimo. A este respecto resulta oportuno recordar que algunos autores han visto una contradicción entre la fe y el amor cristianos. En este caso, más que una mutua implicación, o al menos yuxtaposición, entre fe y caridad, nos encontramos con un mutuo rechazo.

Uno de los últimos capítulos del famoso libro de Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, lleva como título «La contradicción entre la fe y el amor». Allí encontramos afirmaciones como estas: mientras el amor identifica a los hombres con Dios y a los hombres entre sí, «la fe separa a Dios del hombre y, por consiguiente, al hombre del hombre... La fe separa, es excluyente según su naturaleza... La Iglesia ha condenado con toda razón otras creencias, o en general, a los no creyentes, porque esta condenación pertenece a la esencia misma de la fe. La fe aparece como una separación imparcial de creyentes y no creyentes. El creyente tiene a Dios a su favor, el no creyente en contra. Lo que tiene a Dios en contra suya es nada, repudiado, condenado. Creer es sinónimo de ser bueno, no creer es ser malo. La fe asimila a los creyentes, pero repudia a los no creyentes. Es buena respecto a los que creen, pero mala respecto de los que no creen».

Feuerbach llega a reconocer que el cristianismo no ordena la persecución de los herejes, pero, «en la medida en que la fe condena, genera necesariamente una mentalidad de enemistad, de la que surge la persecución de los herejes. Amar

a los hombres que no creen en Cristo es un pecado contra Cristo, significa amar al enemigo de Cristo». En coherencia con este modo de pensar, la frase «amad a vuestros enemigos» se refiere al enemigo personal, no al enemigo de la fe, al no creyente. En suma, la fe es esencialmente intolerante, solo conoce amigos o enemigos. «La fe es lo contrario del amor; se convierte necesariamente en odio». Por eso el amor cristiano es un amor «especial», en realidad no es amor: «el amor que está unido a la fe es un amor falso y estrecho de corazón, que contradice el concepto de amor», «interpreta los actos de odio que se hacen por amor de Dios como actos de amor»⁷.

Hay una cuestión de fondo en los textos citados que se encuentra también en otros autores, como Freud: la caridad une, la fe separa. Todas las religiones, según estos autores, son, de un modo u otro, religiones del amor. El problema es que también son religiones de fe. El amor lo reservan para los de dentro, la fe hace que odien a los de fuera. Hay ahí un terrible malentendido, el de pensar que la fe es afirmación doctrinal que conlleva necesariamente la separación y, lo que es peor, la condenación de los que no la comparten.

Las palabras citadas de Feuerbach representan la conclusión radical de una idea que se encuentra en algunos creyentes y no creyentes. Cuando se refieren al amor, muchos solo piensan en el amor al prójimo, y cuando se refieren a la fe, solo piensan en la aceptación de una serie de verdades doctrinales. Visto así, si bien las diferencias doctrinales no tienen por qué impedir el amor, de hecho, cuando se convierten en identitarias y, sobre todo, en afirmaciones sobre la salvación de los creyentes y la condenación de los no creyentes, estas doctrinas conducen inevitablemente a la desconfianza, y hacen muy difícil, por no decir imposible, la comprensión y aceptación del diferente.

La incompatibilidad entre fe y amor al prójimo descansa sobre un mal presupuesto, que comprende de forma insuficiente e inadecuada la fe y el amor. Solo entendidas como actitudes divinas, que sitúan al ser humano a la luz de Dios, es cuando la fe y el amor adquieren todo su valor humano y divino, y se refuerzan mutuamente.

No cabe duda de que a niveles pastorales con el término *caridad* se ha designado principalmente al amor al prójimo. También es cierto que en el Nuevo Testamento podemos encontrar expresiones que parecen indicar que la fe es una adhesión doctrinal y una actitud que separa radicalmente a unos de otros: «El que crea se salvará y el que no crea se condenará» (Mc 16,16). Pero la pastoral debe ser iluminada por una buena teología y los textos bíblicos deben interpretarse te-

7. FEUERBACH, L. (1975): *La esencia del cristianismo*, Salamanca: Sígueme. Los textos están sacados, casi de forma literal, de las páginas 279-294 de esta edición.

niendo en cuenta el conjunto de la Sagrada Escritura y la analogía de la fe (o sea, su concordancia con el Credo y las grandes verdades de la fe).

Nuestras reflexiones han buscado recalcar que la fe es un encuentro con Dios en Jesucristo, que transforma la vida. Falta aún por explicar que el amor al prójimo no es una ética de buenos sentimientos, sino una ayuda desinteresada, eficaz y no discriminatoria, precisamente porque se hace «en razón de Dios». El amor al prójimo «por Dios» es el más realista, estable, seguro y firme, sin límites ni discriminaciones. La fe en el Dios de Amor, lejos de separar, une al cristiano con todos los seres humanos, porque sabe que todos son hermanos e hijos del mismo Padre.

5. La fe como entrega a Dios y el amor al prójimo

Nos queda por ver la relación entre fe y amor en la que, probablemente, se piensa espontáneamente cuando se habla de este tema: la fe entendida como encuentro con Dios en Jesucristo que se manifiesta necesariamente en el amor al prójimo.

Cuando se trata de la relación entre fe y caridad entendida de esta manera, el texto bíblico de referencia, que también utiliza el Papa en la *Porta fidei* (n. 14), es Stgo 2,14-18. Son palabras, dice el Papa, «que siempre atañen a los cristianos»: «¿De qué sirve que alguien diga: “Tengo fe”, si no tiene obras? ¿Podrá acaso salvarlo esa fe? Si un hermano o una hermana andan desnudos y faltos de alimento diario y alguno de vosotros les dice: “Id en paz, abrigaos y saciaos”, pero no les da lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así es también la fe: si no tiene obras, está muerta por dentro. Pero alguno dirá: “Tú tienes fe y yo tengo obras, muéstrame esa fe tuya sin las obras, y yo por mis obras te mostraré mi fe”».

En este texto no se trata ni de una justificación por las obras (supuestamente contrapuesta a la justificación por la fe de la que habla San Pablo), ni de una fe a la que se le añaden las obras. En realidad, la carta de Santiago habla de una justificación por la fe que produce obras de amor como su fruto necesario. La cuestión que el autor de la carta plantea a los cristianos es: ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de fe? ¿Hablamos acaso de una fe que no se traduce en caridad, una fe que se queda en el interior del creyente sin ninguna consecuencia exterior? Eso, dice el autor de la carta, no es auténtica fe. Por eso, la califica de «muerta». A continuación el autor de esta carta lanza una especie de desafío a los que pretenden contraponer la fe a las obras: muéstrame qué extraña clase de fe es esa que no tiene obras, porque yo, por mis obras, te mostraré mi

fe. Lo que demuestran las obras del amor es la fe. La fe que une con Cristo y que justifica al creyente. El amor fraterno es la prueba de la fe.

La fe, que se prolonga en obras como su fruto necesario, es semejante a un árbol bueno que da frutos buenos. Los frutos no producen el árbol, es el árbol el que produce los frutos, pero los frutos manifiestan el tipo de árbol del que proceden. Del mismo modo, las obras buenas no producen la fe, la fe es un don de Dios y una actitud del creyente; es la fe la que produce buenas obras, pero estas buenas obras manifiestan la fe, hasta el punto de que bien puede decirse que una persona que no realiza obras de amor es porque no tiene fe. En esta línea, dicho sea de paso, se movía Martín Lutero. Es bueno recordarlo para romper con esa caricatura de un Lutero que oponía fe y obras o que estaba en contra de las buenas obras. Hay un texto suyo, comentando la carta a los romanos, que resulta significativo a este respecto: «¡La fe es cosa viva, creadora, activa y poderosa! Es impensable que esté sin hacer el bien continuamente. No pregunta si hay que hacer buenas obras, pues las ha hecho antes de que la pregunta se plantee. Está siempre en acción. El que no hace obras de esta manera es un hombre sin fe... Es tan imposible separar la fe de la obra como el fuego de la luz»⁸.

Esta comprensión, tan positiva y estimulante, de la relación entre fe y caridad hacia el prójimo es prácticamente equivalente a la relación que hay entre el amor a Dios y el amor al prójimo, como que se comprende si recordamos algo que ya hemos dicho, a saber, que la fe entendida como entrega a Dios y la caridad entendida como amor a Dios son dos virtudes inseparables e intercambiables.

El amor a Dios es inseparable del amor al prójimo. No se trata de dos actos de amor distintos, se trata de un único acto de amor que tiene dos objetos. Son como dos dimensiones del mismo amor. Por eso dice la primera carta de Juan (4,19-21): «Nosotros amamos porque él nos amó primero». El amor cristiano es un amor de respuesta, que viene suscitado y provocado por el amor previo de Dios. La vida de los que responden al amor previo de Dios es una vida en el amor, que no excluye a nadie y abarca todas las dimensiones de la existencia. Se ama o no se ama, y si se ama, se ama a todos. No es posible un amor restringido, eso es egoísmo o interés. De ahí que «si alguno dice: "Yo amo a Dios" y odia a su hermano, es un mentiroso: pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve. Y nosotros hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano».

La vida del que responde al amor de Dios se ha convertido en una vida amante. Pero hay más, pues por la fe conoce los motivos de esta actitud de amor. La fe descubre

8. Cfr. OLIVIER, D. (1978): *La foi de Luther*, Paris: Beauchesne, pp. 120-121.

en todo ser humano la imagen misma de Dios. No solo eso. La fe nos descubre que el prójimo es el sacramento por excelencia del Señor de la gloria, el lugar en el que Dios se hace presente. Tal sería el sentido teológico de Mt 21,35-46: «A mí me lo hicisteis», cada vez que lo hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños. No dice: me sentía satisfecho porque cumplíais mis mandamientos, sino: «A mí» me lo hicisteis. O sea: yo estaba allí, y allí se me podía encontrar. Esta teofanía de Dios en el hombre se da en la realidad concreta de la vida (en la pobreza, la enfermedad y el desamparo). El hombre se convierte en sacramento de Dios no en un dominio particular, sino en la realidad y la totalidad de su existencia, de su situación y de su historia.

La presencia sacramental de Dios en el prójimo tiene un carácter fundamentalmente cristológico. La parábola del juicio final de Mt 25,31 ss. se refiere concretamente al Hijo del hombre, uno de los títulos que el Nuevo Testamento aplica a Jesucristo. Desde esta perspectiva, el prójimo se convierte en la prolongación del misterio de la Encarnación, por medio del cual «el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre»⁹. «Con cada hombre —cada hombre sin excepción alguna— se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando ese hombre no es consciente de ello»¹⁰. En cada ser humano, pues, es posible encontrar a Cristo que en él está.

En suma, si al amar al hermano nos encontramos con Cristo mismo, eso quiere decir que este amor está indisolublemente ligado a la fe con la que también nos encontramos con Cristo. Fe en Cristo y amor al hermano están estrechamente correlacionados. La una nos lleva al otro. En el caso del creyente, la fe le lleva necesariamente a amar al prójimo; en el caso del no creyente, el amor al prójimo (encuentro implícito con Cristo) es la mejor preparación para que haga un encuentro explícito con Cristo por medio de la fe.

Amar a Dios sin amar al prójimo es mentir. Es no enterarse de quién es Dios y de quién es el prójimo. No se puede amar a Dios con todas las fuerzas y creer en él con todo el corazón y toda la inteligencia sin amar a sus hijos, nuestros hermanos. No se puede amar a Dios, Padre de todos los hombres, si nos negamos a amarlo en su más viva imagen y en el lugar o sacramento en el que él se hace más carnalmente presente.

6. Lectura teológica de Gal 5,6

Termino este artículo con una referencia al texto bíblico por excelencia al que siempre se suele apelar para referirse a la mutua implicación entre fe y cari-

9. *Gaudium et spes*, 22.

10. JUAN PABLO II: *Redemptor hominis*, 14.

dad, a saber, Gal 5,6: «Siendo de Cristo Jesús, ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen eficacia, sino la fe que actúa por la caridad».

Hay textos bíblicos que han tenido fortuna. Han sido utilizados y comentados por Padres, catequistas, pastoralistas y teólogos. Porque en ellos han visto sintetizadas grandes cuestiones doctrinales. Uno de estos textos es la segunda parte de Gal 5,6: la fe actúa por la caridad. El texto ha tenido una doble lectura teológica, pues se puede entender que esta caridad por la que actúa la fe se dirige bien a Dios, bien al prójimo.

Un sencillo rastreo por los buscadores de Internet nos llevaría a la conclusión de que esta caridad por medio de la que actúa la fe se refiere al amor al prójimo. Algunos comentadores de Gal 5,6 también piensan que «el Apóstol se refiere al amor al prójimo, que es precisamente el fruto de la presencia del Espíritu en el creyente (Gal 5,22), y que constituye la plenitud de la Ley (Rm 13,10)». Tras un largo análisis de nuestro texto, concluye José María González Ruiz: «Para el Apóstol la Fe es un constante caminar partiendo de la iniciativa divina, a través de la práctica constante del amor al prójimo»¹¹.

Los grandes clásicos de la teología San Agustín, en su comentario al Evangelio de San Juan, que ya hemos citado¹², y Santo Tomás de Aquino entienden que la caridad de la que habla Gal 5,6 es más bien el amor a Dios. Cierto, Santo Tomás, en algunos textos, parece que refiere la caridad de Gal 5,6 al amor al prójimo. Pero esta referencia al prójimo se encuentra siempre en objeciones y en lugares en los que el texto bíblico no juega un papel determinante ni sirve de apoyo a su teología¹³. Por el contrario, allí donde Tomás de Aquino habla expresamente de la fe formada por la caridad y apela a Gal 5,6, esta caridad es siempre el amor a Dios: «El acto de fe se adecua, como a su fin, al objeto de la voluntad, que es el bien. Pero el bien que constituye el fin de la fe, es decir, el bien divino, es el objeto propio de la caridad. Por eso se la llama a la caridad la forma de la fe, en cuanto que por la caridad se perfecciona e informa el acto de fe»¹⁴. Por tanto, según Santo Tomás, el fin de la fe es el bien divino; por eso la caridad, que tiene como objeto el bien divino, es la que perfecciona a la fe, la que le otorga toda su eficacia y valor.

La teología de Tomás de Aquino sobre la caridad como forma de la fe me parece que puede ayudar a comprender de manera más exacta y precisa el senti-

11. *Epístola de San Pablo a los Gálatas. Traducción y comentario de José María González Ruiz*, Madrid: Ediciones Fax y Ediciones Marova, 1971, pp. 238-239.

12. Ver nota 6.

13. *Suma de Teología*, I-II, 108, 2, obi 1; II-II, 3, 1, obi 3; III, 68, 2, obi 2.

14. *Suma de Teología*, II-II, 4, 3; cf. *De veritate*, 14, 4.

do de Gal 5,6. En los versos 5 y 6 de este capítulo sexto de la Carta a los Gálatas se mencionan las tres virtudes teologales: la fe que contempla la cruz (cf. Gal 3,1), la esperanza que nos orienta hacia la consumación escatológica y el *agape* como principio de acción que da valor a las dos primeras¹⁵. En el versículo 6 se dice que en Cristo Jesús los antiguos valores ya no valen. Hay otros valores en curso (ver, por ejemplo, 1Co 7,19). El valor de los valores es *agape*, sin artículo en el texto griego, como una verdad que se impone.

¿Cómo comprender la relación entre fe y *agape*? Pablo no puede aquí hablar de una fe muerta, dejada a sí misma, de la que habla la carta de Santiago. Habla de una fe «por la que esperamos la justicia anhelada» (versículo 5), los bienes del cielo. Desde estos presupuestos me parece sumamente acertado lo que dice Edouard Cothenet: «El verbo que hemos traducido por “que obra” (la fe que obra por la caridad), se encuentra en la voz media, lo cual quiere decir que la acción expresada por el verbo permanece dentro de la esfera del sujeto. Por tanto, la *agape* no es extrínseca a la fe, algo así como un ingrediente secundario para dar fuerza al primero para una reacción química, sino que expresa el elemento dinámico de la *pistis*, respuesta al amor primero de Cristo: “Mi vivir de ahora en la carne —escribe Pablo— es un vivir de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí” (2,20)»¹⁶. Se trata, por tanto, de la caridad estrictamente teologal, el amor que responde al amor de Dios. El amor a Dios es el dinamismo de la fe en Dios. Ciertamente, inmediatamente después, a partir de Gal 5,13, San Pablo hablará de la *agape* en su dimensión de amor al prójimo, pero no olvidemos que el Espíritu es la fuente de tal *agape* (Rm 5,5), el espíritu de hijos adoptivos que nos hace gritar «Abba», Padre (Gal 4,6).

Esta sería, pues, mi lectura teológica de Gal 5,6: la fe en Cristo se extiende y dinamiza en el amor al Padre, al que nos lleva Cristo. Este dinamismo da todo su valor y sentido a la fe. Se trata de una fe formada, valorizada, dinamizada por la caridad, por el amor a Dios. Evidentemente, este amor a Dios, término de la fe en Dios, si es auténtico, se prolongará necesariamente en el amor al prójimo. Sin duda, Gal 5,6 puede utilizarse en catequesis para hablar del amor al prójimo como una implicación necesaria de la fe en Dios, pero este sentido es derivado, segundo, y no debe hacernos olvidar el sentido primero de mutua interpenetración de la fe y la caridad según el sentido que les hemos dado en el apartado 2 de este artículo.

15. Tomás de Aquino, en su comentario a la Epístola a los Gálatas, concluye su comentario a 5,6: «Fides est cognitio verbi Dei (y aquí introduce el texto de Ef 3,17: Cristo habita por la fe en vuestros corazones). Et hoc verbum nec perfecte habetur, nec perfecte cognoscitur, nisi etiam habeatur amor quem sperat».

16. COTHENET, E. (1981): *La carta a los Gálatas*, Pamplona: Verbo Divino, p. 49.

Al respeto, resulta significativo que Benedicto XVI, con su gran sentido teológico, en la *Porta fidei*, cuando habla de la relación entre la fe y el amor al prójimo no utilice el texto de Gal 5,6 (*Porta fidei*, n. 14). Bastante antes de tratar de esta relación entre fe y amor al prójimo, el Papa ha citado Gal 5,6 (*Porta fidei*, n. 6) para notar la transformación que produce una fe que actúa por el amor (a Dios), en la vida y la mentalidad del hombre. Pero en este lugar no se disocia fe y caridad, sino que ambas, mutuamente implicadas, como un todo único, «se convierten en un nuevo criterio de pensamiento y de acción que cambia toda la vida del hombre».

En conclusión, la fe es un encuentro con Cristo, un encuentro que es entrega amorosa, entrega que une y reúne, reconciliando a Dios con el hombre. No es un encuentro frío, indiferente (fe no formada), sino un encuentro que necesariamente se transforma en amor; al haber encontrado la realidad más amable y beatificante (fe formada). Esta fe, dinamizada por el amor a Dios, nos lleva a mirar al prójimo con los ojos de Dios y a amarle con el amor con que Dios le ama.

Preguntas

1. De las cuatro maneras de entender la relación entre fe y caridad que desarrolla el artículo, ¿cuál te parece la más estimulante, significativa y operativa para comprender y vivir mejor tu fe cristiana?
2. ¿Cómo utilizarías, en una catequesis para jóvenes o adultos, los textos de Stgo 2,14-18 y de Gal 5,6? En ambos se habla de caridad o de amor; pero ¿en el mismo sentido o en sentido diferente? ¿No se referirá uno al amor al prójimo y el otro al amor a Dios, ambos amores resultado y consecuencia de la fe?
3. Por la fe sabemos que todo ser humano es imagen de Dios. ¿Crees que esta sabiduría ayuda a amar más y mejor? ¿En qué sentido?
4. ¿Crees que la fe puede corromperse hasta el punto de conducir a la intolerancia y el desprecio a aquellos que no tienen fe?

2. La fe como experiencia de un amor que se recibe y se comunica

José Román Flecha Andrés

Catedrático de Teología Moral, Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen

El autor parte del hecho de que ser amados por alguien es lo que posibilita fiarnos, tener fe en quien nos ama. La fe teológica hay que leerla en la mutua implicación de la *fides qua* y la *fides quae*. En nuestro mundo, la fe implica un testimonio y compromiso público. Hoy es difícil, desde una mentalidad racionalista que busca certezas, poner de manifiesto la relación entre fe y amor. Pero es posible porque es precisamente esa racionalidad la que, en el fondo, busca la verdad, desde la necesidad de todo hombre de ser amado.

El autor hace un recorrido por el Magisterio desde el Concilio Vaticano II, que deja patente la mutua y necesaria relación entre la fe y el amor, entre la adhesión a Jesús y el ejercicio de la caridad como dos caras de la misma moneda. La fe sin caridad no da fruto, ambas se necesitan mutuamente. Por eso estamos llamados, en estos tiempos, a anunciar nuestra fe, a denunciar proféticamente la injusticia y a renunciar a nuestro individualismo y egoísmo para hacer creíble el amor de Dios.

Palabras clave: Fe, amor, mundo cambiante, Magisterio pontificio.

Abstract

The author's starting point is the fact that being loved by somebody is what makes it possible for us to trust and have faith in the person who loves us. Theological faith must be read in the interconnection between *fides qua* and *fides quae*. In our world, faith involves public testimony and commitment. Today it is difficult, with a rationalist mindset that seeks certainties, to express the relationship between faith and love. But it is possible because it is precisely that rationality that, deep down, seeks the truth, from the need to be loved that we all share. The author reviews papal teaching since Vatican II to demonstrate the mutual and necessary link between faith and love, from acceptance of Jesus and the exercise of charity as two sides of the same coin. Faith without charity bears no fruit; they need each other. That is why in the times we live in we are called to announce our faith, prophetically denounce injustice and renounce our individualism and egoism in order to make the love of God credible.

Key words: Faith, love, changing world, papal teaching.

«No hay cosa más dulce que el amor; nada más fuerte, nada más alto y sublime; nada más vasto, ni más delicioso ni más cumplido; no hay nada mejor en el cielo ni en la tierra. Como que el amor nació de Dios, y por eso no puede descansar más que en Dios, elevándose por encima de todas las cosas criadas»¹.

Introducción

El título de esta reflexión puede resultar interpelante. Con frecuencia nos preguntamos si la fe puede y debe desencadenar el amor interpersonal y las consecuencias sociales y estructurales que de él se derivan.

Pero el título de esta reflexión nos invita a recorrer también el camino inverso. De hecho, se puede preguntar si la experiencia vivencial del amor recibido y entregado puede generar a su vez la experiencia de la fe y la responsabilidad que comporta ese don.

I. Ya la primera acepción de este enunciado implica un desafío para nuestra reflexión como ciudadanos y, sobre todo, para nuestra meditación como creyentes.

Aunque ya no se repita con tanta frecuencia y virulencia el viejo tópico de que la fe es alienante, al ciudadano de la calle se trata de inculcarle de mil maneras la convicción de que la fe es enemiga de la solidaridad.

Por otra parte, el cristiano que se dice creyente pero no practicante difícilmente encontrará en la fe que no practica en el templo y tampoco en la calle una razón suficiente e imprescindible para traducirla en un amor comprometido y eficaz, tanto en el plano personal como estructural.

Es cierto que, en fuerza de la honradez, es preciso matizar estas afirmaciones, puesto que, a poco que nos descuidemos, pueden reflejar prejuicios demasiado recurrentes por una parte y por otra.

En efecto, hay ciudadanos que no se dejan embaucar por los tópicos de la anti-creencia que niega a la fe aun la posibilidad de escuchar el lamento de la humanidad sufriente y necesitada de justicia. Y hay creyentes que, a pesar de su escasa práctica religiosa, viven con una cierta coherencia su compromiso con la suerte y la muerte del ser humano.

1. HEMERKEN DE KEMPIS, T. (1974): *Imitación de Cristo*, III, 5 (trad. L. E. Sansegundo), Barcelona, p. 295.

De todas formas, a unos y a otros nos interpela esa postulación de una relación viva y efectiva entre la fe y la experiencia del amor que se vincula —como causa o como efecto— con la auto-comprensión y con el compromiso del creyente y, especialmente del creyente cristiano y católico.

2. Ahora bien, el enunciado con el que se abre esta reflexión nos invita también a preguntarnos si la experiencia de un amor recibido y compartido puede dar origen al surgimiento, la maduración y el perfeccionamiento de la fe.

En un primer momento puede aflorar en nuestra reflexión un cierto desaliento. Se diría que fallan tanto la causa como el efecto. Por un lado observamos que en el ambiente secular se trata de silenciar el testimonio del amor y de la caridad. Por otro, se puede constatar que en nuestro mundo es difícil vivir la experiencia de la fe.

Sin embargo, hemos de tratar de superar también esa tentación. Si el desamor y la indiferencia generan desconfianza, el saberse amados nos da confianza en nosotros y en la persona que nos ama. Al mismo tiempo, ser amados nos enseña a amar. Y nuestro amor aumenta las razones para la confianza en nosotros mismos y en los demás.

De modo semejante, la virtud sobrenatural de la fe brota del amor que Dios nos tiene y genera el compromiso del amor a los hombres, que se traduce en obras de justicia y de misericordia. La fe se enriquece con la experiencia del amor entregado a los demás. Quien se hace prójimo de los demás muere un poco a sí mismo.

Como ha escrito Emmanuel Levinas, la apertura al otro es «la desnudez de una piel expuesta a la herida y al ultraje». La apertura al otro es como un desvestirse del ser; es exponerse a ser abatido, es en cierto modo «ser de-otro-modo que ser»². Y no es fácil aceptar esa actitud vital.

Esa entrega motivada por el amor supone y exige siempre un acto de fe. Esa fe no puede oponerse a la racionalidad humana, sino que en diálogo con ella ha de orientar la colaboración en pro del progreso integral de la humanidad.

A este propósito, el mismo Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in veritate*, ha escrito que es necesario el diálogo entre la fe y la razón: «La razón necesita siempre ser purificada por la fe, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, la religión tiene siempre necesidad de ser pu-

2. LEVINAS, E. (1993): *Humanismo del Otro Hombre*, Madrid, pp. 88-89.

rificada por la razón para mostrar su auténtico rostro humano. La ruptura de este diálogo comporta un coste muy gravoso para el desarrollo de la humanidad»³. Si esta afirmación vale para la razón política, sin duda ha de valer para la razón relacional y agápica, para la razón social y comunitaria.

Así pues, una vez afirmada la necesaria relación entre la experiencia del amor y la vivencia de la fe, hemos de reflexionar sobre ella, siguiendo el clásico esquema catequético. Partiendo de una elemental observación de la realidad, se pasa después a evocar algunos documentos imprescindibles para terminar anotando algunas sugerencias para la acción.

I. La fe y un mundo cambiante

Hace unos años, el cardenal Joseph Ratzinger observaba que hoy «ya nadie se atreve a decir que lo que afirma la fe es cierto, pues se teme ser intolerante, incluso frente a otras religiones o concepciones del mundo». Y añadía que incluso a los cristianos les atemoriza la reivindicación de la verdad⁴.

Todos los cambios actuales afectan a muchos campos de la convivencia humana. Tampoco dejan inalterada la vivencia de la fe cristiana. Por eso, esta no puede ser aceptada y vivida con la adhesión pasiva y rutinaria que podría generar una situación marcada por una religiosidad socialmente admitida y tutelada. En su carta *Porta fidei* (PF), Benedicto XVI se refiere en varias ocasiones a los cambios que atañen a la vivencia de la fe⁵.

Algunos de esos cambios han venido a crear algunas dificultades bien notorias tanto para la comprensión y el ejercicio del amor como para la intelección y la práctica de la fe.

I.1. Dimensiones de la fe

Estamos acostumbrados a considerar la fe como una virtud «religiosa». Y lo es. Pero la fe puede y debe ser analizada como una dimensión antropológica irrenunciable⁶. En el plano humano, la fe en otro se entiende como la actitud de la persona que confía en otra y se confía a otra.

3. BENEDICTO XVI: Carta encíclica *Caritas in veritate* (29-6-2009), n. 56.

4. RATZINGER, J. (2005): *Dios y el mundo. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona, p. 27.

5. BENEDICTO XVI: Carta apostólica *Porta fidei* (11-10-2011).

6. Cf. WELTE, B. (1984): *¿Qué es creer?*, Barcelona.

Si toda persona necesita amar y ser amada, necesita también creer y ser creída. Necesita fiarse de algo en lo que pueda apoyarse y de alguien en quien encontrar una referencia. Aprendemos a fiarnos de los demás cuando percibimos algunos signos de que nos aceptan y nos aman. El hecho de ser amados y la memoria de los gestos del amor recibido gratuitamente nos ayudan a confiar en los demás.

Por otra parte, la persona necesita ser vista y reconocida como fiable. El convencimiento de que nosotros podemos amar a alguien nos ayuda a descubrir nuestra riqueza interior. Saber que los demás confían en nosotros aumenta la seguridad en nosotros mismos y nos hace más responsables en el ejercicio de la misión que se nos ha confiado.

Como se sabe, el profesor Pedro Laín Entralgo esbozó un interesante intento de definir el ser y el actuar del ser humano mediante la tríada de las actitudes humanas de creer, esperar y amar. Ya en el lejano 1956 escribía Laín:

«Porque la necesidad de creer, esperar y amar pertenece constitutiva e ineludiblemente a nuestro ser, “somos” nuestras creencias, nuestras esperanzas y nuestras dilecciones, y con ellas contamos, sabiéndolo o no, en la ejecución de cualquiera de los actos de nuestro vivir personal, el acto de pensar, el de comer o el de crear una obra exterior a nosotros»⁷.

a) Transferida al ámbito religioso, la fe implica la aceptación de Dios y la entrega a Dios. Y, sobre todo, implica la convicción de que Dios confía en el ser humano y se confía a él. La tradición de Israel vincula la fe —*emuná*— con las palabras que significan firmeza, estar firme, encontrar apoyo, afirmarse sobre algo o sobre alguien. Baste recordar como ejemplo el célebre juego de palabras que se integra en el oráculo que el profeta Isaías transmite al rey Ajaz: «Si no os afirmáis en mí, no estaréis firmes» (Is 7,9).

Mencionadas ya al inicio del primer escrito cristiano (1 Tes 1,3), las tres virtudes teologales lo son no solo por tener a Dios por «objeto» y dirigirse a Él⁸, sino por tener a Dios por sujeto. El creyente sabe y confiesa que Dios ha creído en él y que él puede creer en Dios. Puede fiarse de Dios. Lo mismo sucede con la esperanza y el amor: Como ha escrito Benedicto XVI, «puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cf. 1 Jn 4,10), ahora el amor ya no es solo un «mandamiento», sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro»⁹.

7. LAÍN ENTRALGO, P. (1957): *La espera y la esperanza: Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, p. 280.

8. SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, I-2, 62, 1c.

9. BENEDICTO XVI: Carta encíclica *Deus caritas est* (25-12-2005), I.

Esa respuesta se manifiesta en la fe teológica. Ahora bien, la fe puede ser vista como la alienación del ser humano o como el medio y el signo de la realización de la vida personal y comunitaria. La fe puede ser presentada como un botín adquirido de una vez para siempre o como un itinerario que hay que recorrer cada día. El cardenal Joseph Ratzinger se refería a ella en este segundo sentido:

«La fe sigue siendo un camino. Mientras vivimos estamos de camino, de ahí que se vea amenazada y acosada una y otra vez. Y también es curativo que no se convierta en una ideología manipulable. Que no me endurezca ni me incapacite para pensar y padecer junto al hermano que pregunta, que duda. La fe solo puede madurar soportando de nuevo y aceptando en todas las etapas de la vida el acoso y el poder de la falta de fe y, en definitiva, trascendiéndolos para transitar por una nueva época»¹⁰.

En su carta *Porta fidei*, Benedicto XVI incluye una precisa descripción antropológica de la fe, apelando a sus efectos sobre la integridad de la persona, que queda totalmente renovada y purificada por ella: «Gracias a la fe, esta vida nueva plasma toda la existencia humana en la novedad radical de la resurrección. En la medida de su disponibilidad libre, los pensamientos y los afectos, la mentalidad y el comportamiento del hombre se purifican y transforman lentamente, en un proceso que no termina de cumplirse totalmente en esta vida. La “fe que actúa por el amor” (Ga 5,6) se convierte en un nuevo criterio de pensamiento y de acción que cambia toda la vida del hombre (cf. Rm 12,2; Col 3,9-10; Ef 4,20-29)» (PF 10). Por una parte, esa renovación de la persona es aquí vinculada a la novedad que aporta la resurrección de Cristo y, por otra, a la espléndida eficacia que el amor presta a la fe.

Hay una relación que se subraya en este mismo contexto: la que existe entre la fe entendida como confianza en alguien (*fides qua creditur*) y la fe entendida como aceptación de unas verdades (*fides quae creditur*). «Se trata de aspectos distintos, pero no separables ni confundibles de la vida de fe. Al creer, la persona vive la relación que la une a Dios, conoce en el conocimiento y en el amor en los cuales él se revela»¹¹.

En este momento, Benedicto XVI expone esa relación en términos complementarios, al escribir que «existe una unidad profunda entre el acto con el que se cree y los contenidos a los que prestamos nuestro asentimiento. El apóstol Pablo nos ayuda a entrar dentro de esta realidad cuando escribe: “con el corazón se cree y con los labios se profesa” (cf. Rm 10,10). El corazón indica que el primer

10. RATZINGER, J. (2005): *Dios y el mundo. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona, p. 29.

11. MONGILLO, D. (1992): «Virtudes teológicas», en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, pp. 1907-1908.

acto con el que se llega a la fe es don de Dios y acción de la gracia que actúa y transforma a la persona hasta en lo más íntimo» (PF 10).

b) Pero aún hay un rasgo característico de la fe que es preciso subrayar, como es su dimensión pública. Con demasiada frecuencia se ha considerado la fe como un mero sentimiento, íntimo, personal e incontrolable. En su primera encíclica Benedicto XVI afirmaba que el amor es más que un sentimiento: es un compromiso.

Algo parecido dice con relación a la fe, al escribir que «profesar con la boca indica, a su vez, que la fe implica un testimonio y un compromiso público. El cristiano no puede pensar nunca que creer es un hecho privado. La fe es decidirse a estar con el Señor para vivir con él. Y este “estar con él” nos lleva a comprender las razones por las que se cree. La fe, precisamente porque es un acto de la libertad, exige también la responsabilidad social de lo que se cree» (PF 10).

Seguramente esta afirmación ha de resultar sorprendente para la mentalidad que concibe la fe como un sentimiento personal, y para las ideologías y movimientos que tratan de excluir los compromisos sociales que de ella se derivan.

1.2. Fe y creencia en el mundo de hoy

Aunque parezca evidente, la relación entre la experiencia del amor, recibido y donado, y la vivencia de la fe no siempre resulta fácil de articular. Y, en consecuencia, tampoco será fácil que produzca los frutos práticos que de esa relación se esperan. Sin embargo, todo tiempo puede ser el tiempo de las cosechas.

En otros tiempos, la fe era admitida como un hecho social y como una opción aceptable y plausible. La fe determinaba desde el nombre de las personas hasta los ritos familiares, las festividades populares y las costumbres sociales, la constitución política de muchos Estados y hasta la creación artística. Benedicto XVI recuerda un pasado en el que «era posible reconocer un tejido cultural unitario, ampliamente aceptado en su referencia al contenido de la fe y a los valores inspirados por ella» (PF 2). En contrapartida, señala que «hoy no parece que sea ya así en vastos sectores de la sociedad, a causa de una profunda crisis de fe que afecta a muchas personas» (PF 2).

Ahora bien, ante las profundas modificaciones actuales, «habrá que intensificar la reflexión sobre la fe para ayudar a todos los creyentes en Cristo a que su adhesión al Evangelio sea más consciente y vigorosa, sobre todo en un momento de profundo cambio como el que la humanidad está viviendo» (PF 8).

Según Benedicto XVI, en otro tiempo el individuo se sentía miembro de la sociedad civil y de la comunidad creyente, pero la conciencia de esa identidad se ha

roto. La pertenencia del individuo a la sociedad requiere una afirmación positiva, pero la pertenencia a la comunidad de fe es a veces ignorada o abiertamente negada.

Este desentendimiento de la persona con relación a la fe y a la comunidad creyente puede deberse a la nueva fidelidad que la persona cree deber a los procesos científicos y aun a las ofertas de la técnica moderna. «En efecto, la fe está sometida más que en el pasado a una serie de interrogantes que provienen de un cambio de mentalidad que reduce el ámbito de las certezas racionales al de los logros científicos y tecnológicos» (PF 12).

1.3. Dificultades para la aceptación de una relación

La consideración de esos cambios acontecidos en nuestro ambiente nos lleva a descubrir algunas dificultades para relacionar la vivencia de la fe con la experiencia del amor.

Posiblemente la primera dificultad se encuentra en el clima de frivolidad que caracteriza esta sociedad despreocupada, en la que el amor se reduce simplemente a un sentimiento que excluye con frecuencia todo compromiso. Como se sabe, algunos autores han calificado a esta época como «la era del vacío», marcada por los signos del gusto o de la moda y por el «eclipse del deber».

Junto a esta primera dificultad es ya habitual mencionar el individualismo y el consumismo, la glorificación de la libertad como si tuviera la capacidad de generar y definir los valores y la veneración de los ídolos a los que se confía la suerte de la persona y aun de toda la humanidad.

En un mundo de la prisa y de las máquinas, del divorcio rápido y de la ideología del género, hay muchas personas que apenas han podido vivir la experiencia de un amor realmente humano, definitivo, oblativo y fecundo. La soledad y la orfandad en la que se ve inmersa la persona en medio de una multitud difícilmente puede conducir a la fe.

La experiencia del amor es difícil en un mundo marcado por estigmas como «el deterioro de la institucionalidad democrática, el avance de un modelo económico que favorece la concentración de la riqueza en pocas manos, decisiones legislativas contrarias a valores morales, diversas expresiones de violencia que atentan contra la dignidad humana y la convivencia pacífica»¹².

12. *Mensaje de la XXXIV Asamblea General Ordinaria*, Ciudad de Panamá: CELAM, 14-17 de mayo de 2013, p. 9.

Por otra parte, es habitual la comprensión de una fe, tanto humana como divina, reducida al ámbito personal del sentimiento. Muchas personas viven apenas una fe infantil o adolescente, que no ha aceptado el desafío y la purificación que puede venir de la razón.

1.4. Posibilidades para la afirmación de la relación

Una vez consideradas las dificultades que hoy se presentan para comprender y afirmar la relación entre el amor y la fe, hay que reconocer que, en estos tiempos, se han abierto también nuevas posibilidades para una fe más adulta y responsable.

Recuerda Benedicto XVI que, también en esta época, muchas personas tratan de seguir los caminos de la verdad, del bien y de la belleza. De hecho, «no podemos olvidar que muchas personas en nuestro contexto cultural, aun no reconociendo en ellos el don de la fe, buscan con sinceridad el sentido último y la verdad definitiva de su existencia y del mundo» (PF 10). Son muchos los lugares de esta búsqueda. Y también lo son las circunstancias históricas y sociales. Utilizando una terminología clásica, el Papa afirma que «esta búsqueda es un auténtico “preámbulo” de la fe, porque lleva a las personas por el camino que conduce al misterio de Dios» (PF 10).

Además, hay que tener en cuenta el actual desprestigio de la racionalidad. Hubo un tiempo en que la razón pretendió desterrar a la fe. Hoy es precisamente la fe la que tiene que salir en defensa del valor de la razón humana. Como dice Benedicto XVI, «la misma razón del hombre lleva inscrita la exigencia de “lo que vale y permanece siempre”. Esta exigencia constituye una invitación permanente, inscrita indeleblemente en el corazón humano, a ponerse en camino para encontrar a Aquel que no buscaríamos si no hubiera ya venido. La fe nos invita y nos abre totalmente a este encuentro» (PF 10). La búsqueda de Dios por parte del hombre sería imposible si Dios no se hubiera adelantado a buscar al hombre.

Por otra parte, es preciso tener en cuenta la experiencia creciente de la vulnerabilidad y de la soledad de la persona. Estamos convencidos de que hemos nacido del amor y hemos nacido para el amor; hemos de aceptar que no podemos vivir sin ser amados y sin amar. Sin embargo, la rotura creciente de las familias, las nuevas formas de marginación y de pobreza y la dramática difusión de numerosas adiciones que quiebran la armonía de la persona nos recuerdan hasta qué punto esta vive en soledad y se muestra más vulnerable que nunca. Ahora bien, esa misma percepción es un continuo recordatorio de la necesidad de ser amada que la persona experimenta para poder afianzar su confianza en sí misma, en los demás, en las estructuras sociales y, en último término, en la bondad y misericordia de Dios.

Junto a esta percepción, habría que tener presente la necesidad ampliamente sentida de promover una comprensión integral de la persona que supere los fáciles dualismos. El dualismo antropológico que separa lo corpóreo de lo espiritual. Y el dualismo social que contraponen la persona al grupo al que pertenece. Parodiando un pensamiento de Pablo VI, varias veces repetido por Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate*, habría que decir que la experiencia del amor y la vivencia de la fe han de afectar y beneficiar a «todo el hombre y a todos los hombres»¹³.

2. Evocando los mensajes católicos

Sobre la importancia del amor y de la fe en la vida del ciudadano y del creyente, son innumerables las declaraciones que se encuentran en los documentos del Magisterio reciente de la Iglesia. Por razones de espacio, baste aquí una breve referencia a algunos de los más importantes del último medio siglo.

2.1. El mensaje del Concilio

a) Al recordar los cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II es imposible olvidar la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Ya al principio de la *Gaudium et spes* se señala que «en nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad». En un momento en el que se propugnaba la necesidad del diálogo sobre la salvación del ser humano, el Concilio afirmaba solemnemente: «Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar» (GS 3).

Tal salvación requería que los individuos y los grupos sociales descubrieran la necesidad de cultivar y difundir las virtudes morales y sociales» (GS 30).

A la luz de la revelación, el Concilio podía recordar a todos que «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera, Dios ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente». Jesús mandó a los suyos que se trataran

13. BENEDICTO XVI: Carta encíclica *Caritas in veritate* 8, 18, 55, 79; cf. PABLO VI (1967): Carta encíclica *Populorum progressio* (26-3-67), 42: AAS 59, p. 278.

como hermanos. Pidió en su oración que todos sus discípulos fuesen uno. Recordó que la mayor prueba de amor consiste en dar uno la vida por sus amigos (Jn 15,13). Y ordenó a los Apóstoles predicar a todas las gentes el evangelio, para que, siguiendo la ley del amor, la humanidad se hiciera familia de Dios (GS 32).

Ahora bien, la tentación de subvertir la jerarquía de los valores y confundir el bien con el mal lleva a los hombres a olvidar la auténtica fraternidad. Ante ese posible fracaso, la fe cristiana recuerda que «el hombre, redimido por Cristo y hecho, en el Espíritu Santo, nueva criatura, puede y debe amar las cosas creadas por Dios» (GS 37). Ese cuidado amoroso es motivado por la fe en el Dios creador al tiempo que fomenta la fe en Jesucristo. «Él es quien nos revela que Dios es amor (1Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana es el mandamiento nuevo del amor» (GS 38).

Es importante esta referencia a Jesucristo, como revelador de Dios al hombre y revelador de la dignidad humana al hombre mismo. Una revelación que vincula estrechamente la fe en su misión y la vocación a la responsabilidad humana en el amor:

«Así pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles. Al mismo tiempo advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria. Él, sufriendo la muerte por todos nosotros, pecadores (cf. Jn 3,14-16; Rm 5,8-10), nos enseña con su ejemplo a llevar la cruz que la carne y el mundo echan sobre los hombros de los que buscan la paz y la justicia. Constituido Señor por su resurrección, Cristo, al que le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra (cf. At 2,36; Mt 28,18), obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin» (GS 38).

Como en otros dos lugares de la misma constitución (GS 19 y 39), se responde aquí de alguna manera a la vieja acusación de que la fe y la esperanza cristianas alejarían al creyente de su responsabilidad en el mundo.

Más adelante, la misma constitución conciliar recuerda la palabra del Señor: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos, en el amor mutuo que os tenéis (Jn 13,35)» para afirmar que los cristianos «no pueden tener otro anhelo mayor que el de servir con creciente generosidad y con suma eficacia a los hombres de hoy». Esa conciencia del amor se refleja en la fe que, aceptando el Evangelio, promueve la colaboración con todos los que aman y practican la justicia.

«Quiere el Padre que reconozcamos y amemos efectivamente a Cristo, nuestro hermano, en todos los hombres, con la palabra y con las obras, dando así testimonio de la Verdad, y que comuniquemos con los demás el misterio del amor del Padre celestial. Por esta vía, en todo el mundo los hombres se sentirán despertados a una viva esperanza, que es don del Espíritu Santo, para que, por fin, llegada la hora, sean recibidos en la paz y en la suma bienaventuranza en la patria que brillará con la gloria del Señor» (GS 93).

b) En el decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos, el Concilio Vaticano II subraya que «todo el ejercicio del apostolado debe proceder y recibir su fuerza de la caridad, aunque algunas obras, por su propia naturaleza, son aptas para convertirse en expresión viva de la misma caridad, que quiso Cristo Señor fuera prueba de su misión mesiánica (cf. Mt 11,4-5)» (AA 8).

El doble mandamiento de amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a uno mismo (cf. Mt 22,27-40) ha sido asumido por Cristo, que se ha hecho Él un mismo objeto de la caridad con los hermanos, diciendo: «Cuántas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40).

Heredera de ese mensaje, la Iglesia se reconoce por este distintivo del amor; y reivindica las obras de caridad como deber y derecho suyo, que no puede enajenar. Recordando la encíclica *Mater et Magistra*, del Papa Juan XXIII, afirma el Concilio que la Iglesia considera un gran honor practicar la misericordia para con los necesitados y enfermos, y las obras de caridad y de ayuda mutua que puedan aliviar las necesidades humanas¹⁴.

Entre esas necesidades, el texto menciona expresamente la carencia de comida y bebida, de vestidos, de hogar, de medicinas, de trabajo, de instrucción, de los medios necesarios para llevar una vida verdaderamente humana, así como el padecimiento por la falta de salud, el destierro o la cárcel. En todos esos casos ha de hacerse presente la caridad cristiana. Esta obligación se impone, ante todo, a los hombres y a los pueblos que viven en la prosperidad¹⁵.

Para que este ejercicio de la caridad sea verdaderamente extraordinario y aparezca como tal, para que responda a las exigencias del amor y dé testimonio de él, son necesarias algunas actitudes fundamentales:

- Que se vea en el prójimo la imagen de Dios según la cual ha sido creado, y a Cristo Señor a quien en realidad se ofrece lo que se da al necesitado.

14. Cf. JUAN XXIII (1961): Encíclica *Mater et Magistra* (15-5-1961), AAS 53, n. 402.

15. Cf. *Ibid.*, nn. 440-441.

- Que se considere como la máxima delicadeza la libertad y dignidad de la persona que recibe el auxilio.
- Que no se manche la pureza de intención con ningún interés de la propia utilidad o por el deseo de dominar¹⁶.
- Que se satisfaga ante todo a las exigencias de la justicia, y no se brinde como ofrenda de caridad lo que ya se debe por título de justicia.
- Que se quiten las causas de los males, no solo los defectos, y se ordene el auxilio de forma que quienes lo reciben se vayan liberando poco a poco de la dependencia externa y se vayan bastando por sí mismos (AA 8).

Como se puede observar, las actitudes características del ejercicio de la caridad, evocadas en este pentálogo, son ya un ejercicio de la fe humana y también de la fe específicamente cristiana.

2.2. Magisterio pontificio

a) Juan XXIII no solo convocó el Concilio Vaticano II, sino que legó a la Iglesia y a todos los hombres de buena voluntad dos importantes encíclicas sociales, en las que la consideración antropológica está íntimamente impregnada por la confesión cristiana.

En las líneas que preceden se puede observar que el Concilio Vaticano II hacía suyas algunas ideas expresadas por el Papa Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra*. Ahora bien, en su encíclica *Pacem in terris* proponía cuatro valores fundamentales para la justa y fraternal convivencia entre las personas y entre los pueblos: la verdad, la justicia, el amor y la libertad:

«La convivencia civil solo puede juzgarse ordenada, fructífera y congruente con la dignidad humana si se funda en la verdad (...) Cuando los hombres estén movidos por el amor de tal manera que sientan como suyas las necesidades del prójimo y hagan a los demás partícipes de sus bienes, y procuren que en todo el mundo haya un intercambio universal de los valores más excelentes del espíritu humano»¹⁷.

Es interesante observar que, al referirse a las relaciones internacionales, indicaba el Papa que «deben regirse por las normas de la verdad y de la justicia, y por ello han de incrementarse por medio de una activa solidaridad física y espiri-

16. Cf. *Ibid.*, nn. 442-443.

17. JUAN XXIII: Carta encíclica *Pacem in terris* (11-4-1963), n. 35.

tual» (PT 98). Creemos que no ha de olvidarse esa referencia a la comprensión espiritual de los problemas y de las soluciones.

b) Pablo VI vinculaba la colaboración al desarrollo con la fe en el único Dios, Padre de todos. Así lo hacía, por ejemplo, en su encíclica *Populorum progressio*:

«El desarrollo integral del hombre no puede realizarse sin el desarrollo solidario de la humanidad, mediante un mutuo y común esfuerzo. Nos lo decíamos en Bombay: "El hombre debe encontrar al hombre, las naciones se deben encontrar como hermanos y hermanas, como hijos de Dios. Dentro de esta comprensión y de esta amistad mutua, en esta sacra comunión, debemos también comenzar a trabajar juntos para edificar el futuro común de la humanidad"»¹⁸ (PP 43).

Inmediatamente concreta el Papa esta relación entre la percepción racional de los problemas sociales, su solución política y la visión de la fe sobre el hombre y su vocación a la fraternidad: «Este deber concierne, en primer lugar, a los más favorecidos. Sus obligaciones se fundan radicalmente en la fraternidad humana y sobrenatural y se presentan bajo un triple aspecto: deber de solidaridad, esto es, la ayuda que las naciones ricas deben aportar a las naciones que se hallan en vías de desarrollo; deber de justicia social, esto es, enderezar las relaciones comerciales defectuosas entre pueblos fuertes y pueblos débiles; deber de caridad universal, esto es, la promoción de un mundo más humano para todos, donde todos tengan algo que dar y que recibir, sin que el progreso de los unos constituya un obstáculo para el desarrollo de los demás» (PP 44-45).

La racionalidad y la referencia al evangelio se encuentran de nuevo en un párrafo en el que se confrontan la observación de la realidad socioeconómica y la parábola evangélica del hombre rico y el pobre Lázaro (Lc 16, 19-21): «No se trata tan solo de vencer el hambre, y ni siquiera de hacer que retroceda la pobreza. La lucha contra la miseria, aunque es urgente y necesaria, es insuficiente. Se trata de construir un mundo en el que cada hombre, sin exclusión alguna por raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, liberada de las servidumbres debidas a los hombres o a una naturaleza insuficientemente dominada; un mundo en el que la libertad no sea palabra vana y en donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la mesa misma del rico»¹⁹ (PP 47).

18. PABLO VI (1965): *Discurso en la presentación de las religiones no cristianas* (3-12-1964), AAS 57, n. 132.

19. PABLO VI: Carta encíclica *Populorum progressio* (26-3-1967), 47. En su característico estilo, incluye a continuación el Papa unas frases que constituyen un interpelante examen de conciencia también en el momento actual: «Cada uno examine su conciencia, que tiene una voz nueva para nuestra época. ¿Está cada uno dispuesto a ayudar, con su propio dinero, a sostener las obras y empresas debidamente constituidas en favor de los más pobres? ¿A soportar mayores impuestos, para que los poderes públicos puedan intensificar su esfuerzo en pro del desarrollo? ¿A pagar más caros los productos importados, para así otorgar una remuneración más justa al productor? ¿A emigrar de su patria, si así conviniere y se hallare en edad juvenil, para ayudar a este crecimiento de las naciones jóvenes?» (PP 47).

En su carta *Octogesima adveniens*, de nuevo evoca Pablo VI el mensaje evangélico de la caridad del Evangelio para advertir sobre la ambigüedad de algunos valores tan frecuentemente invocados, como los de la igualdad y la solidaridad:

«El Evangelio, al enseñarnos la caridad, nos inculca el respeto privilegiado a los pobres y su situación particular en la sociedad: los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás. Efectivamente, si más allá de las reglas jurídicas falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, incluso la igualdad ante la ley podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo. Sin una educación renovada de la solidaridad, la afirmación excesiva de la igualdad puede dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindicar sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común» (OA 23).

Si la revolución soviética optó por una igualdad que no fue acompañada por la libertad, Occidente, pretendidamente enamorado de la libertad, no ha favorecido la igualdad entre los ciudadanos. Pablo VI no duda en presentar el valor de la fraternidad como la alternativa específicamente cristiana: «¿Quién no ve en este campo la aportación capital del espíritu cristiano, que va, por otra parte, al encuentro de las aspiraciones del ser humano a ser amado? “El amor del hombre, primer valor del orden terreno”, asegura las condiciones de la paz, tanto social como internacional, al afirmar nuestra fraternidad universal»²⁰ (OA 23). Si se considera la tríada de los ideales de la Revolución francesa, seguramente la fraternidad podría hacer que la igualdad fuese más libre y la libertad más igualitaria.

c) Durante su largo pontificado, Juan Pablo II tuvo muchas ocasiones para escribir sobre el amor y la caridad. En su encíclica *Redemptoris Mater* ofrece esta especie de descripción de la actitud de fe: «Creer quiere decir abandonarse a la verdad misma de la palabra de Dios vivo, sabiendo y reconociendo humildemente cuán inescrutables son sus juicios e inaccesibles sus caminos (Rom 11,33)»²¹.

Por otra parte, en su primera encíclica, *Redemptor hominis*, había dejado escrito: «El hombre no puede vivir sin amor: Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente»²².

20. Cf. PABLO VI (1971): Radiomensaje en ocasión de la Jornada de la Paz, AAS 63, nn. 5-9.

21. JUAN PABLO II: Encíclica *Redemptoris Mater* (25-3-1987), n. 16.

22. JUAN PABLO II: Encíclica *Redemptor hominis* (4-3-1979), n. 10. En el mismo contexto escribía que «el bien tiene su fuente en la sabiduría y en el Amor» (RH 8). Pero al mismo tiempo advertía que «la situación del hombre en el mundo contemporáneo parece distante tanto de las exigencias objetivas del orden moral como de las exigencias de la justicia o aún más del amor social» (RH 16).

En su encíclica *Dives in Misericordia* acude a la parábola del hijo pródigo para ilustrar la relación de la justicia con el amor: «El padre del hijo pródigo es fiel a su paternidad, fiel al amor que desde siempre sentía por su hijo. La fidelidad del padre a sí mismo (...) es expresada al mismo tiempo en el amor hacia el hijo. El amor que brota de la esencia misma de la paternidad, obliga en cierto sentido al padre a tener solicitud por la dignidad del hijo»²³.

Con todo, los prejuicios sobre la misericordia son el resultado de valorarla «desde fuera». De esa forma se suele percibir en la misericordia una relación de desigualdad entre el que la ofrece y el que la recibe y se deduce que la misericordia difama a quien la recibe y ofende la dignidad del hombre. El Papa afirma que la parábola del hijo pródigo demuestra que la realidad es otra: «La relación de misericordia se funda en la común experiencia de aquel bien que es el hombre, sobre la común experiencia de la dignidad que le es propia» (DM 6).

La fe cristiana va más allá de esta referencia de igualdad. De hecho, la cruz de Cristo «es también una revelación radical de la misericordia, es decir, del amor que sale al encuentro de lo que constituye la raíz misma del mal en la historia del hombre: al encuentro del pecado y de la muerte» (DM 8).

En su encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS), Juan Pablo II observa que «en este mundo dividido y turbado por toda clase de conflictos, aumenta la *convicción de una radical interdependencia* y, por consiguiente, de una solidaridad necesaria, que la asuma y traduzca en el plano moral»²⁴. Ahora bien, no es posible el ejercicio de la solidaridad si los miembros de la sociedad no se reconocen unos a otros como personas y como responsables de los más débiles. «La *solidaridad* nos ayuda a ver al “otro” —persona, pueblo o Nación— no como un instrumento cualquiera para explotar a poco coste su capacidad de trabajo y resistencia física, abandonándolo cuando ya no sirve, sino como un “semejante” nuestro, una “ayuda” (cf. Gen 2,18. 20), para hacerlo partícipe, como nosotros, del banquete de la vida al que todos los hombres son igualmente invitados por Dios. De aquí la importancia de despertar la *conciencia religiosa* de los hombres y de los pueblos» (SRS 39).

Tras estas observaciones de la realidad, el Papa añade una valoración desde el punto de vista de la fe. El amor lleva a la fe y la fe exige un amor incondicional. Según él, a la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones *específicamente cristianas* de gratuidad total, perdón y reconciliación. A la luz de la fe, el prójimo no es solo un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos. Es la *imagen viva* de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción del Espíritu Santo. Por tanto, el pró-

23. JUAN PABLO II: Encíclica *Dives in misericordia* (30-11-1980), n. 6.

24. JUAN PABLO II: Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30-12-1987), n. 26.

jimo debe ser amado, aunque sea enemigo, con el mismo amor con que le ama el Señor, y por él se debe estar dispuestos aun al sacrificio extremo: «dar la vida por los hermanos» (cf. 1Jn 3,16).

Así pues, nacida del amor, la fe trinitaria se revela operativa. «La conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, hijos en el Hijo, de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un nuevo criterio para interpretarlo. Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra *comuni3n*» (SRS 40).

Por eso la solidaridad humana debe cooperar en la realizaci3n de este designio divino, tanto a nivel individual como a nivel nacional e internacional. Los «mecanismos perversos» y las «estructuras de pecado» solo podr3n ser vencidos mediante el ejercicio de la solidaridad humana y cristiana (SRS 40).

d) Benedicto XVI dedic3 al amor su primera enc3clica, *Deus caritas est*. En ella nos recuerda que, poniendo el amor en el centro, la fe cristiana asume lo que era el n3cleo de la fe de Israel, d3ndole una nueva profundidad y amplitud. Jes3s une al precepto del amor a Dios (Dt 6,4-5) el mandamiento del amor al pr3jimo (Lev 19,18; cf. Mc 12,29-31). «Puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cf. 1Jn 4,10), ahora el amor ya no es solo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro»²⁵.

En esa misma enc3clica escribe Benedicto XVI que la par3bola del buen samaritano (cf. Lc 10,25-37) amplía el concepto de pr3jimo a todo el que tenga necesidad de nosotros y que podamos ayudar: «Aunque se extienda a todos los hombres, el amor al pr3jimo no se reduce a una actitud gen3rica y abstracta, poco exigente en s3 misma, sino que requiere mi compromiso pr3ctico aqu3 y ahora» (DC 15).

As3 pues, el hacernos pr3jimos de la persona que sufre implica la fe, la caridad y tambi3n la virtud de la esperanza. De hecho, en la segunda enc3clica, *Spe salvi*, dedicada precisamente a la segunda virtud teologal, Benedicto XVI incluye unos p3rrafos sobre el panorama del sufrimiento que perdura en el mundo y sobre nuestra posibilidad de acercarnos humilde y compasivamente a los que sufren:

25. BENEDICTO XVI: Carta enc3clica *Deus caritas est* I. Estas ideas han sido repetidas por Benedicto XVI en el mensaje para la Cuaresma del a3o 2013: *L'Osservatore Romano* (ed. esp.) 44/6 (10-2-2013), pp. 3 y 6.

«Sufrir con el otro, por los otros; sufrir por amor de la verdad y de la justicia; sufrir a causa del amor y con el fin de convertirse en una persona que ama realmente, son elementos fundamentales de humanidad, cuya pérdida destruiría al hombre mismo. Pero una vez más surge la pregunta: ¿somos capaces de ello? ¿El otro es tan importante como para que, por él, yo me convierta en una persona que sufre? ¿Es tan importante para mí la verdad como para compensar el sufrimiento? ¿Es tan grande la promesa del amor que justifique el don de mí mismo? En la historia de la humanidad, la fe cristiana tiene precisamente el mérito de haber suscitado en el hombre, de manera nueva y más profunda, la capacidad de estos modos de sufrir que son decisivos para su humanidad. al mundo del sufrimiento»²⁶.

Finalmente, al comienzo de su encíclica *Caritas in veritate*, incluye una referencia específicamente cristiana: «Jesucristo purifica y libera de nuestras limitaciones humanas la búsqueda del amor y la verdad, y nos desvela plenamente la iniciativa de amor y el proyecto de vida verdadera que Dios ha preparado para nosotros» (CV 1). En otros lugares, recuerda que el egoísmo lleva al ser humano a restringir los horizontes y los intereses de las personas y de los grupos sociales. Solo la caridad los amplía. Al revelar el proyecto de Dios, Jesús de Nazaret nos ha abierto a una universalidad difícilmente imaginable por la sola razón humana.

La fe cristiana afirma que Jesús revela la verdad sobre Dios y la verdad última sobre el ser humano. «En Cristo, la *caridad en la verdad* se convierte en el Rostro de su Persona, en una vocación a amar a nuestros hermanos en la verdad de su proyecto. En efecto, Él mismo es la Verdad» (CV 1). Según el Papa, «el amor —*caritas*— 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».

En la ya citada carta *Porta fidei*, con la que convocaba el Año de la Fe, el mismo Benedicto XVI ha escrito que «no podemos olvidar que muchas personas en nuestro contexto cultural, aun no reconociendo en ellos el don de la fe, buscan con sinceridad el sentido último y la verdad definitiva de su existencia y del mundo»²⁷.

3. Repensando el compromiso

La vocación cristiana comporta una dimensión profética. Y el profeta, como se sabe, está llamado a anunciar el bien y la verdad, mientras que ha de denunciar el mal y la mentira. En este caso, tendrá que vivir esa doble responsabilidad con relación a la experiencia del amor y la vivencia de la fe.

26. BENEDICTO XVI: Carta encíclica *Spe salvi* (30-11-2007), n. 39.

27. BENEDICTO XVI: Carta apostólica *Porta fidei*, n. 10.

3.1. El gozo de anunciar

El mismo Papa Benedicto XVI ha subrayado con frecuencia la relación que existe entre la vivencia de la fe, la llamada a la evangelización y la vivencia del amor recibido de Dios. Según él, «también hoy es necesario un compromiso eclesial más convencido en favor de una nueva evangelización para redescubrir la alegría de creer y volver a encontrar el entusiasmo de comunicar la fe» (PF 7).

Ahora bien, ese compromiso comienza precisamente por el anuncio del don y la tarea del amor; así como de la vocación humana a vivir la gratuidad y el ejercicio de la fe. Así lo explica Benedicto XVI en la misma carta: «El compromiso misionero de los creyentes saca fuerza y vigor del descubrimiento cotidiano de su amor, que nunca puede faltar. La fe, en efecto, crece cuando se vive como experiencia de un amor que se recibe y se comunica como experiencia de gracia y gozo. Nos hace fecundos, porque ensancha el corazón en la esperanza y permite dar un testimonio fecundo: en efecto, abre el corazón y la mente de los que escuchan para acoger la invitación del Señor a aceptar su Palabra para ser sus discípulos. Como afirma San Agustín, los creyentes “se fortalecen creyendo”» (PF 7).

Seguramente, estas palabras nos llevan a recordar su primera encíclica, *Deus caritas est*, donde, junto al amor entendido como *eros* y al amor como *filía*, proponía la grandeza y el testimonio del amor como *ágape*. Como ya sugería San Pablo en el primer escrito cristiano (1Tes 1,3) hay una íntima relación entre las tres virtudes teologales. En ese texto paulino «se reconoce la fe por su *actividad*, el amor por su *esfuerzo*, la esperanza por su *constancia*»²⁸. A su vez, estas tres virtudes se manifiestan y fortalecen en la misión evangelizadora.

Las experiencias fundamentales del amor y de la fe nunca se deberían olvidar. Son válidas también para los no creyentes. Obedecen a la naturaleza humana, aunque el creyente la pueda descubrir como diseñada por Dios. Con razón subraya Benedicto XVI en su carta *Porta fidei* que la aspiración a la verdad y al amor responde a la estructura vocacional del ser humano. Todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca pueden separarse. He ahí un anuncio que no se puede descuidar.

Por su misma naturaleza, la fe, la esperanza y el amor son actitudes dinámicas. Exigen la comunicación. Nadie puede presumir de tener fe si no la

28. SCHÜRMANN, H. (1967): *Primera carta a los Tesalonicenses*, Barcelona, p. 30.

anuncia. La experiencia del amor que Dios nos ha mostrado en Jesucristo genera y orienta el amor de los creyentes hacia los demás y, en último término, la posibilidad del nacimiento de la fe en quienes los observan. Así lo reconoce el Documento de la V Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Aparecida: «El discípulo, a medida que conoce y ama a su Señor; experimenta la necesidad de compartir con otros su alegría de ser enviado, de ir al mundo a anunciar a Jesucristo, muerto y resucitado, a hacer realidad el amor y el servicio en la persona de los más necesitados, en una palabra, a construir el Reino de Dios»²⁹.

3.2. El deber de denunciar

El anuncio de la relación entre el amor y la fe exige, sin duda, el firme pero respetuoso ejercicio de la denuncia profética de las actitudes que se oponen o hacen difíciles esos valores humanos y cristianos.

En primer lugar es preciso denunciar las mentiras sobre el amor. Con demasiada frecuencia el amor está sujeto a una dramática ambigüedad que lleva a muchas personas a confundirlo con falsas apariencias y sucedáneos. El amor requiere siempre la garantía de la verdad como la verdad, requiere a su vez el calor y la dedicación que brotan del amor.

Ahora bien, la verdad se propone, no se impone. Y tal propuesta solo es creble cuando nace del amor. Defender la verdad en todo tiempo y lugar; proponerla con humildad, coherencia y convicción y testimoniarla con la propia vida son otras tantas formas ineludibles de caridad.

En segundo lugar, en algunas ocasiones habrá que denunciar esa forma de ideología que pretende endosar a los creyentes un deseo de imponer «sus ideales» morales al conjunto de la sociedad democrática. Esos valores ideales lo son antes de ser promovidos por una determinada confesión religiosa. Y, al contrario, los atentados contra la vida, la integridad de la persona o la justicia social son un mal con anterioridad a la fe cristiana.

Y, en tercer lugar, es preciso denunciar las recurrentes tentaciones y propuestas de reducir la fe al ámbito puramente personal. Hay que recordar que la experiencia del ser amado y el amar comporta una fe en el ser humano y en la presencia divina en el mundo. Es preciso promover y favorecer una comprensión de la fe como compromiso religioso, social y político.

29. Documento de Aparecida, p. 278.

3.3. La responsabilidad de renunciar

Con todo, sin un ejercicio de renuncia, tanto personal como comunitaria, el anuncio no sería creíble y la denuncia nunca sería coherente. En un mundo en el que muchas personas no se sienten amadas, hay que renunciar al individualismo y a la indiferencia.

No es justa una comprensión del mundo como la aldea global, cuando todavía se oyen, aun sin pretender escucharlos, los gritos de los pobres y los ecos de los derrumbes sociales. Renunciar a nuestro egoísmo es la única forma de hacer creíble el amor. Y de presentar las consecuencias de una fe que si no es racional no puede dejar de ser razonable.

Renunciar al enclaustramiento es abrir las ventanas para que entre el viento del Espíritu en un nuevo Pentecostés, como tantas veces repitió Juan XXIII tras el anuncio del Concilio Vaticano II. Al recordar ahora los cincuenta años de su apertura, estamos llamados a hacer visible un amor que puede y debe suscitar la confianza de la fe.

Conclusión

La fe no puede quedar relegada al ámbito privado. Quien cree en Dios lo manifiesta con sus obras y palabras. El creyente no practicante es una contradicción viviente. Se contradice quien se proclama sincero, pero vive en la mentira. O quien se dice generoso y vive como un avaro. En consecuencia, el creyente no puede menos de confesar espontáneamente su fe, con la alegre osadía de la esperanza, como señala la Carta a los Hebreos (Heb 3,6)³⁰.

Ya en su primera encíclica, Benedicto XVI había escrito que el cristiano «es consciente de que el amor, en su pureza y gratuidad, es el mejor testimonio del Dios en el que creemos y que nos impulsa a amar»³¹. En su carta *Porta fidei*, con palabras de San Pablo recuerda que «ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres, pero la mayor de ellas es la caridad» (1Co 13,13). Un conocido texto de la carta de Santiago afirma que cuando no se manifiesta en obras, la fe está muerta por dentro (St 2,17).

Según el Papa, «la fe sin la caridad no da fruto, y la caridad sin fe sería un sentimiento constantemente a merced de la duda. La fe y el amor se necesitan

30. Cf. SPICQ, C. (1970): *Théologie Morale du Nouveau Testament*, I, Paris, p. 334, n. 7.

31. BENEDICTO XVI: Carta encíclica *Deus caritas est*, 31c.

mutuamente, de modo que una permite a la otra seguir su camino». Precisamente en unos tiempos en que tanto la fe como los creyentes son perseguidos, despreciados o ignorados, no se puede olvidar que «muchos cristianos dedican sus vidas con amor a quien está solo, marginado o excluido, como el primero a quien hay que atender y el más importante que socorrer, porque precisamente en él se refleja el rostro mismo de Cristo. Gracias a la fe podemos reconocer en quienes piden nuestro amor el rostro del Señor resucitado. “Cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis” (Mt 25,40)» (PF 14).

Estas palabras de Jesús son una advertencia y una invitación a devolverle, por medio de nuestra atención a los marginados y los pobres, el amor con el que él cuida de nosotros. «Es la fe la que nos permite reconocer a Cristo, y es su mismo amor el que impulsa a socorrerlo cada vez que se hace nuestro prójimo en el camino de la vida. Sostenidos por la fe, miramos con esperanza a nuestro compromiso en el mundo, aguardando “unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia” (2P 3,13; cf. Ap 21,1)» (PF 14).

3. Fe y caridad. Lectura pastoral de una relación mutuamente clarificadora y verificadora

Vicente Altaba Gargallo

Delegado episcopal de Cáritas Española

Resumen

En este artículo, Vicente Altaba nos ofrece una reflexión pastoral sobre la relación mutuamente clarificadora y verificadora que se da entre fe y caridad. Una reflexión dirigida a motivar y orientar desde esa fecunda relación la acción caritativa y social con un doble objetivo: que la fe se vigorice y crezca en el ejercicio de la caridad y que la caridad adquiera consistencia y solidez a la luz de la fe.

Palabras clave: Fe, caridad, relación entre fe y caridad, experiencia del amor, la fe nace y crece por la caridad, autenticidad de la fe, criterios que la fe aporta al ejercicio de la caridad.

Abstract

In this paper, Vicente Altaba provides a pastoral reflection on the mutually clarifying and verifying relationship that exists between faith and charity, made with a view to motivating and guiding charitable and social action from this fecund relationship. The purpose is twofold: for faith to be invigorated and grow in the exercise of charity, and for charity to acquire consistency and solidity in consequence of faith.

Key words: Faith, charity, relationship between faith and charity, experience of love, faith born out of charity to grow, authenticity of faith, criteria contributed by faith to the exercise of charity.

Introducción

Estamos empeñados este año —Año de la Fe— en dar gracias a Dios por el don de la fe, en que nuestra fe crezca y se vigorice permanentemente y en que siga aumentando entre nosotros el amor que nace de la fe. Esta es la invitación que nos hace la Iglesia Una invitación a reavivar el don de la fe, a redescubrir el gozo de creer y de transmitir la fe, y una invitación a ser testigos de nuestra fe en el ejercicio de la caridad.

En esta reflexión queremos acoger la llamada que nos hace Benedicto XVI en *Porta fidei*¹ y en el *Mensaje de Cuaresma 2013*² a manifestar la autenticidad de nuestra fe en el amor, en el servicio de la caridad, y a profundizar en la relación entre fe y caridad.

A partir de estos documentos, pero también a la luz de las encíclicas *Deus caritas est*³ y *Caritas in veritate*⁴, que están en el trasfondo de estos mensajes, vamos a reflexionar sobre la relación «indisoluble» —dice Benedicto XVI—, y mutuamente enriquecedora, clarificadora y verificadora que se da entre fe y caridad.

Una reflexión a la que, más que un tono bíblico-teológico, quiero dar un tono pastoral, es decir, que va a estar dirigida a motivar y orientar nuestra misión en una de sus tareas fundamentales: el ejercicio de la caridad. Y esto con un doble objetivo: que la fe se vigorice y crezca en el ejercicio de la caridad y que la caridad adquiera consistencia y solidez a la luz de la fe.

I. Fe y caridad están íntimamente relacionadas y mutuamente se enriquecen y verifican

San Ignacio de Antioquía expresaba esta relación diciendo que la fe y la caridad son el principio y el fin de la vida cristiana. El principio, según él, es la fe y el fin la caridad.

1. BENEDICTO XVI (2011): Carta apostólica en forma Motu Proprio *Porta Fidei*, Roma. En adelante será citada con la sigla PF.

2. BENEDICTO XVI (2012): *Creer en la caridad suscita caridad. «Hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él»* (1Jn 4,16), Roma.

3. BENEDICTO XVI (2005): Encíclica *Deus caritas est*, Roma. En adelante será citada con la sigla DCE.

4. BENEDICTO XVI (2009): Encíclica *Caritas in veritate*, Roma. En adelante será citada con la sigla CIV.

Benedicto XVI, al afirmar que el Año de la Fe es una oportunidad para intensificar el testimonio de la caridad, lo primero que nos recuerda es que fe y caridad están mutuamente relacionadas y se implican mutuamente. «La fe y el amor se necesitan mutuamente, de modo que una permite a la otra seguir su camino» (PF n. 14). Se necesitan para «seguir su camino». La fe, para seguir su camino, para ser verdadera acogida y respuesta a Dios, necesita de la caridad. La caridad, para seguir su camino, para ser verdadera manifestación del amor de Dios, necesita de la fe.

Es más. No solo podemos decir que se necesitan para hacer su camino. Su mutua necesidad no es solo práctica, operativa. Se necesitan también para ser; pues la fe es respuesta al amor y el amor es la realización, la manifestación de la fe.

Esta mutua necesidad es tan honda, tan profunda, que la fe se realiza y verifica en la caridad, y la caridad se clarifica y verifica a la luz de la fe. Es lo que queremos abordar en esta reflexión de manera más explícita. Y lo vamos a hacer a la luz de la Palabra de Dios y a la luz de lo que nos ha dicho Benedicto XVI en los documentos citados.

1.1. La fe es respuesta a Dios conocido como Amor

Partiendo de la afirmación del apóstol Juan, «hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él» (1Jn 4,16), recordaba Benedicto XVI en *Deus caritas est* que «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva... Y puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cf. 1Jn 4,10), ahora el amor ya no es solo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual Dios viene a nuestro encuentro» (n. 1).

En el Mensaje de Cuaresma, vuelve nuevamente a esta afirmación de Juan, «hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él», para recordarnos que «la fe constituye la adhesión personal —que incluye a todas nuestras facultades— a la revelación del amor gratuito y “apasionado” que Dios tiene por nosotros y que se manifiesta plenamente en Jesucristo» (n. 1).

La fe nace de la experiencia de haber encontrado el amor; de haber conocido a un Dios que es Amor y de responder al amor. La fe, antes que adhesión a verdades, a creencias, es relación personal y amorosa con Dios, de modo que bien podemos decir que creer es estar enamorado de Dios y que tener fe es tener experiencia del amor de Dios. Tener fe es haber descubierto a un Dios amor; sentirse amado por él y responderle poniendo en él toda la confianza que nace del amor.

De aquí deriva para todos los cristianos, y en particular para los «agentes de la caridad», la necesidad y la importancia de la fe para el ejercicio de la caridad. Es necesario el «encuentro con Dios en Cristo que suscite en ellos el amor y abra su espíritu al otro, de modo que, para ellos, el amor al prójimo ya no sea un mandamiento por así decir impuesto desde fuera, sino una consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad» (DCE n. 31a).

El ejercicio del amor en la vida cristiana, y lógicamente en *Cáritas*, no es un puro acto de solidaridad humana, ni es tampoco, fundamentalmente, un precepto de la vida cristiana. Es una consecuencia del encuentro con Dios en Jesucristo, de haber descubierto en Cristo el rostro y la entraña amorosa de nuestro Dios: «Hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él».

De ahí, una primera pregunta que nos debemos hacer: ¿tengo experiencia del Amor; del amor gratuito, apasionado y misericordioso de Dios? Pregunta que he de saber responder, pues de ahí nacen la fe y la caridad.

1.2. La fe crece cuando se vive como experiencia de amor

Pero la fe no solo nace del amor; sino que crece cuando se vive como una experiencia de amor: «La fe, en efecto, crece cuando se vive como experiencia de un amor que se recibe y se comunica como experiencia de gracia y de amor» (PF n. 7).

Es una formulación preciosa: la fe crece cuando se vive como experiencia de amor; de amor que se recibe y de amor que se comunica y se da. Es decir; la fe crece por la caridad, porque eso es la caridad, amor recibido y entregado.

Sabemos que la fe no es fundamentalmente adhesión a verdades. Es un encuentro con una persona, un encuentro con Dios. ¿Con qué Dios? Con el Dios revelado en Jesucristo. ¿Y cómo se nos ha revelado el rostro de Dios en Jesucristo? Se nos ha revelado como amor. El Dios de Jesús es el Dios-misericordia.

Jesús es la Palabra definitiva del Padre, el reflejo de su gloria, la impronta de su ser; dice Pablo (cf. Heb 1, 1-3). Él es el rostro humano de Dios, su manifestación definitiva y completa. San Juan abrirá su Evangelio con esta expresión: «A Dios nadie lo ha visto jamás: Dios unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18).

El Concilio Vaticano II, de cuyo inicio estamos celebrando el quincuagésimo aniversario, en el documento que dedicó a la Palabra de Dios, la constitución dogmática *Dei Verbum*, lo explica así: «Dios habló a nuestros padres en distintas

ocasiones y de muchas maneras por los profetas. “Ahora en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo”. Pues envió a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbra a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios. Jesucristo, Palabra hecha carne, “hombre enviado, a los hombres”, “habla las palabras de Dios” y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó. Por eso quien ve a Jesucristo ve al Padre» (DV n. 4).

Jesús nos desvela el rostro de Dios, nos muestra cómo es Dios, y en todo cuanto dice, hace y sufre nos manifiesta que Dios es Amor:

- En su Encarnación, Cristo Jesús «se despojó de sí mismo tomando la condición de esclavo, hecho semejante a los hombres» (Fil 2,7).
- Su mensaje —palabras y signos— es una Buena Noticia del amor misericordioso de Dios a todos, pero especialmente a los más necesitados y pobres.
- Sus actitudes —su cercanía a los que sufren, su solidaridad, su compasión, su perdón, su libertad ante la ley...— son expresión del amor salvador de Dios.
- El Misterio Pascual de su Muerte y Resurrección se abre con estas palabras del evangelista Juan: «Sabido Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (Jn 13,1). La Pascua es el exceso del amor:

Dios se manifiesta en Cristo como Amor al hombre porque es en sí mismo un misterio de Amor; de comunión en el Amor; es Trinidad.

Al mismo tiempo que nos manifiesta que Dios es amor; Jesús nos manifiesta qué es el amor: Los hombres no conocemos a Dios, ni conocemos el Amor; sino acercándonos a Jesús, o mejor; siendo sorprendidos por su cercanía y su entrega a nosotros. Creemos en Jesús, porque en Él descubrimos a Dios. Creemos en Dios y, en Él, descubrimos y creemos en el amor:

Este es el testimonio de Juan. Aunque el texto es un poco largo, conviene recordarlo y disfrutarlo. Si tener fe es conocer a Dios, conoce a Dios quien ha conocido el amor y vive en el amor: «Hermanos queridos: amémonos los unos a los otros, porque el amor procede de Dios. Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor: Dios nos ha manifestado el amor que nos tiene enviando al mundo a su Hijo único, para que vivamos por él. El amor no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo como víctima por nuestros pecados.

Hermanos queridos, si Dios nos amó así, también nosotros debemos amarnos unos a otros. (...) Dios es amor; y el que permanece en el amor permanece en Dios, y Dios en él» (1Jn 4,7-16).

El Dios verdadero es el Dios que ama al hombre, el Dios que es amor. Creer en el amor de Dios es el mejor antídoto frente a la tentación de la idolatría. Esta fe, que nace del amor —del corazón de Dios—, hace que nuestro corazón comprenda que solo el amor es el valor fundamental que puede regir una vida humana. Y lo que se llega a comprender así se puede vivir porque «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5).

La fe es una experiencia de amor. De un amor que se recibe y de un amor que se da. Amar a Dios es la respuesta al amor de quien nos amó primero. Y ese amor, lo sabemos bien por Jesucristo y toda la Escritura, lleva necesariamente al amor al prójimo, amado por Dios.

1.3. La fe actúa por la caridad

Por eso, el apóstol Pablo dirá que la fe actúa por la caridad. En medio del conflicto que viven los cristianos con la ley y de los debates sobre si deben circuncidarse o no los que creen en Cristo, Pablo les recuerda que han sido llamados a la libertad («para la libertad nos ha liberado Cristo») y que «en Cristo nada valen circuncisión o la incircuncisión, sino la fe que actúa por la caridad» (cf. Gal 5,6). Y recuerda a continuación que toda la ley se cumple en una sola frase: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gal 5,14).

En la 2.^a Corintios, concreta más la expresión de esta caridad diciendo que la fe lleva a compartir para que a nadie le falte lo necesario para vivir. Pablo recuerda a sus cristianos las pruebas, tribulaciones y la pobreza extrema que han sufrido las Iglesias de Macedonia, pero les informa de que sus pruebas les han hecho crecer en la alegría y que su pobreza extrema se ha desbordado en frutos de generosidad, de modo que por encima de sus posibilidades y con toda espontaneidad han participado en la colecta en favor de los necesitados. En este contexto les pide que sobresalgan en la caridad y muestren así la sinceridad de su amor a imagen de Cristo, «el cual, siendo rico, se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza». Y se trata, dice Pablo, de «igualar», de compartir y buscar la igualdad, de modo tal que «al que recogía mucho no le sobraba y al que recogía poco no le faltaba» (cf. 2Cor 8,7-15).

Esto mismo nos recuerda Benedicto XVI en *Porta fidei*, n.13, hablando de la comunidad cristiana: «Por la fe, los discípulos formaron la primera comunidad

reunida en torno a la enseñanza de los Apóstoles, la oración y la celebración de la Eucaristía, poniendo en común todos sus bienes para atender las necesidades de los hermanos (cf. Hch 2,42-47)».

La fe de la comunidad de seguidores de Jesús los llevó a escuchar y anunciar la enseñanza de los Apóstoles, a celebrar la presencia del Señor en la Eucaristía y a poner los bienes en común para atender a los hermanos necesitados. La fe en Cristo se expresa en la triple dimensión de la misión de la Iglesia: Palabra, liturgia y ejercicio de la caridad (cf. DCE 25). La fe nos lleva a compartir los bienes, como aquella viuda de Sarepta que le da a Elías el pan que le quedaba para su hijo y para ella, mostrándonos que la verdadera caridad no solo es dar cosas, sino dar vida, compartir vida. Y es que la fe, como dice la Carta a los Hebreos, nos abre los ojos a los otros y nos hace cargar los unos con los otros (cf. Heb 10,24).

Y a continuación, en el mismo n.13, nos recuerda algunas de las manifestaciones de esa fe que actúa por la caridad en la Iglesia:

a) El testimonio de los mártires:

«Por la fe, los mártires entregaron su vida como testimonio de la verdad del Evangelio, que los había transformado y hecho capaces de llegar hasta el mayor don del amor...».

Es lo que vemos realizado en Jesús: «Nadie ama más que el que da la vida», dice Jesús. Amar no es dar cosas, es dar vida, dar la propia vida para que el otro/los otros vivan. Como Jesús, que vino para darnos vida y para ello llegó hasta la entrega de la propia vida.

Por la fe los seguidores de Jesús han estado dispuestos a dar vida y hasta a dar la vida, como el signo del amor a Dios y a los hermanos. Y esto no solo en los albores del cristianismo y en la época de las persecuciones romanas, sino también en nuestro tiempo. En el siglo pasado la Iglesia tuvo más mártires que en las famosas persecuciones del Imperio romano.

b) El testimonio de los consagrados:

«Por la fe, hombres y mujeres han consagrado su vida a Cristo, dejando todo para vivir en la sencillez evangélica la obediencia, la pobreza y la castidad, signos concretos de la espera del Señor que no tarda en llegar».

¡Cuántos hombres y mujeres, ayer y hoy, por la fe en Cristo, han vivido en pobreza, en la más radical pobreza, para servir a los más pobres...! Hombres y mujeres que en tiempos difíciles para la fe contri-

buyeron a renovar y revitalizar la Iglesia con el testimonio de su pobreza y de su servicio a los pobres. La lista sería interminable: Francisco de Asís, Juan Bosco, José de Calasanz, Juan de Ávila, Vicente de Paúl, el Cura de Ars, Madre Teresa...

c) El testimonio de los que trabajan por la justicia:

«Por la fe, muchos cristianos han promovido acciones en favor de la justicia, para hacer concreta la palabra del Señor, que ha venido a proclamar la liberación de los oprimidos y un año de gracia para todos (cf. Lc 4, 18-19)».

La fe ha promovido acciones en favor de la justicia. No se ha manifestado solo en tareas de primera asistencia. La fe se ha manifestado y se debe manifestar hoy en lucha por la justicia y en acción transformadora de la sociedad. Es esta una dimensión de la fe que tenemos el peligro de olvidar, cosa que no podemos hacer so pena de volver a tiempos pasados de confrontación entre justicia y caridad. Aquellos tiempos no tan lejanos (recordemos los grandes humanismos de los tiempos modernos: Marx, Freud, Nietzsche...) en que muchos se sintieron obligados a dejar la fe para luchar por la justicia, como si la fe que se manifiesta en la caridad fuera contraria a la lucha por la justicia.

No se puede dar por caridad lo que se debe en justicia, es un principio claro en los Santos Padres y en la Doctrina Social de la Iglesia. Y hoy, tan urgidos como estamos por atender primeras necesidades, tenemos el peligro de descuidar la terapia preventiva y curativa y quedarnos con la paliativa. La fe nos lleva a promover la lucha por la justicia, como lo han sabido hacer tantos cristianos —laicos, consagrados y sacerdotes—, comprometidos en favor de la justicia y trabajando en proyectos de desarrollo y de liberación, en universidades, en movimientos apostólicos, en movimientos ciudadanos, en obras de acción caritativa y social.

Permitidme que, entre esos que trabajan por la justicia, destaque a todos los que en Cáritas, en las Cáritas parroquiales, en las diocesanas, en la Española, como voluntarios o como contratados, día a día trabajan por la justicia y por la caridad. «Trabajamos por la justicia» es nuestro lema, pero no solo por la justicia. Trabajamos para sobrepasar la justicia con la lógica del don y de la gratuidad. No solo trabajamos para que cada uno tenga lo «suyo», sino para dar de lo «nuestro». Y no solo trabajamos para que a cada uno se le reconozcan sus derechos, sino para que todos tengan lo que necesitan para vivir con dignidad, más allá de los derechos que le reconozca o no la sociedad.

I.4. La relación entre fe y caridad es tan estrecha que mutuamente se verifican

Con esta expresión, «unidad inseparable entre fe y caridad», se refirió Benedicto XVI en el Ángelus del 12-11-2012 a la relación entre fe y caridad y puso como ejemplo a dos viudas pobres, la viuda de Sarepta y la viuda del Evangelio, que «demostraron una gran fe en Dios» y llevaron a cabo gestos de caridad, de los que se puede extraer «una preciosa enseñanza de la fe». Dos mujeres que «lo dan todo y se ponen en las manos de Dios por el bien de los demás».

En el Mensaje de Cuaresma citado, habla de unidad «indisoluble», es decir, de una unidad con referencia sacramental y dice que gracias a esta unidad debemos evitar tanto el fideísmo, el dar importancia exclusiva a la fe, como el activismo moralista, el creer que nos salvamos por lo que hacemos. Con otras palabras, habla de «prioridad de la fe, primado de la caridad», lo primero es la fe y lo más importante el amor.

Y explica la relación entre estas dos virtudes comparándola a la que existe, de manera análoga, «entre dos sacramentos fundamentales de la Iglesia: el bautismo y la Eucaristía. El bautismo (*sacramentum fidei*) precede a la Eucaristía (*sacramentum caritatis*), pero está orientado a ella, que constituye la plenitud del camino cristiano. Análogamente, la fe precede a la caridad, pero se revela genuina solo si culmina en ella. Todo parte de la humilde aceptación de la fe (“saber que Dios nos ama”), pero debe llegar a la verdad de la caridad (“saber amar a Dios y al prójimo”), que permanece para siempre, como cumplimiento de todas las virtudes (cf. I Cor 13,13)».

Esto nos lleva a descubrir que la relación entre la fe y la caridad no está solo en el hecho de que la fe actúa por la caridad, sino en que fe y caridad mutuamente se verifican. Y cuando hablamos de verificación no queremos decir que una es para la otra un criterio externo de verificación (una auditoría externa), sino que una es la verdad de la otra, que la fe se hace verdad en la caridad y que la caridad se hace verdad cuando se vive desde la fe. Dicho con otras palabras, la caridad, como afirma el profesor Alfaro, no es una consecuencia de la fe, algo distinto y posterior a ella, sin elemento constitutivo de la misma fe.

Así dice también Santiago: «¿De qué le sirve a uno, hermanos míos, decir que tiene fe, si no tiene obras? ¿Podrá acaso salvarlo esa fe? Si un hermano o una hermana andan desnudos y faltos de alimento diario y alguno de vosotros les dice: “Id en paz, abrigaos y saciaos”, pero no les da lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así es también la fe: si no se tienen obras, está muerta por dentro.

Pero alguno dirá: “Tú tienes fe y yo tengo obras, muéstrame esa fe tuya sin las obras, y yo con mis obras te mostraré la fe”» (St 2,14-18)⁵.

La caridad verifica la verdad de la fe, que esta no está muerta, sino viva. A la vez, la fe, hasta que veamos a Dios cara a cara, es la que ilumina, da sentido, identidad y consistencia a la caridad, de modo que la fe sin la caridad no da fruto, pero la caridad sin la fe sería inconsistente, pues «el amor cristiano tiene su fundamento y su forma en la fe»⁶.

Sin la fe la caridad sería un sentimiento muy noble, pero quedaría reducida a mera filantropía y a merced de la duda o a merced de los vaivenes de los propios sentimientos. Es la fe la que nos remite a Dios, fuente de todo amor; y a Jesucristo el primero y gran testigo del amor misericordioso de nuestro Dios.

La fe nos hace descubrir el rostro del Señor: «En efecto, muchos cristianos dedican sus vidas con amor a quien está solo, marginado o excluido, como el primero a quien hay que atender y el más importante que socorrer, porque precisamente en él se refleja el rostro mismo de Cristo. Gracias a la fe podemos reconocer en quienes piden nuestro amor el rostro del Señor resucitado. “Cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis” (Mt 25,40): estas palabras tuyas son una advertencia que no se ha de olvidar, y una invitación perenne a devolver ese amor con el que él cuida de nosotros. Es la fe la que nos permite reconocer a Cristo, y es su mismo amor el que impulsa a socorrerlo cada vez que se hace nuestro prójimo en el camino de la vida» (PF n. 14).

Dicho en formulación negativa, podemos decir que es mentira la fe que no nace del amor y que es mentira la caridad que no vive de la fe, de la experiencia del amor de Dios. En positivo, digamos que la caridad es la verdad de la fe.

1.5. Dos símbolos de la autenticidad de la caridad

El n.º 12 del «Mensaje final» del Sínodo sobre la Nueva Evangelización está dedicado a dos expresiones fundamentales de la autenticidad de la evangelización, que hacen creíble el Evangelio: la contemplación y el servicio a los pobres. Dice: «En esta óptica queremos indicar a todos los fieles dos expresiones de la vida de la fe que nos parecen de especial relevancia para incluirlas en la nueva evangelización».

5. No es que salven las obras. Salva la fe, como dirá Pablo, la adhesión a Jesucristo, salva Dios. Pero la adhesión a la persona de Jesucristo se manifiesta en las obras. Santiago habla de la fe como creencias y dice que esta no salva. Pablo habla de la fe como experiencia y dice que esta es la que salva.

6. BENEDICTO XVI: *Discurso a la Plenaria del Pontificio Consejo Cor Unum*, Roma, 19-01-2013.

a) El don y la experiencia de la contemplación:

«El primero está constituido por el don y la experiencia de la contemplación. Solo desde una mirada adorante al misterio de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, solo desde la profundidad de un silencio que se pone como seno que acoge la única Palabra que salva, puede desarrollarse un testimonio creíble para el mundo. Solo este silencio orante puede impedir que la palabra de la salvación se confunda en el mundo con los ruidos que lo invaden.

Vuelve de nuevo a nuestros labios la palabra de agradecimiento, ahora dirigida a cuantos, hombres y mujeres, dedican su vida, en los monasterios y conventos, a la oración contemplativa. Necesitamos que momentos de contemplación se entrecrucen con la vida ordinaria de la gente. Lugares del espíritu y del territorio que son una llamada hacia Dios; santuarios interiores y templos de piedra que son cruce obligado por el flujo de experiencias que en ellos se suceden y en los cuales todos podemos sentirnos acogidos, incluso aquellos que no saben todavía lo que buscan».

b) El rostro del pobre:

«El otro símbolo de autenticidad de la nueva evangelización tiene el rostro del pobre. Estar cercano a quien está al borde del camino de la vida no es solo ejercicio de solidaridad, sino ante todo un hecho espiritual. Porque en el rostro del pobre resplandece el mismo rostro de Cristo: "Todo aquello que habéis hecho por uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (Mt 25,40)».

Y termina hablando en este mismo número del lugar de los pobres en la Iglesia y de su dimensión evangelizadora:

«A los pobres les reconocemos un lugar privilegiado en nuestras comunidades, un puesto que no excluye a nadie, pero que quiere ser un reflejo de cómo Jesús se ha unido a ellos. La presencia de los pobres en nuestras comunidades es misteriosamente potente: cambia a las personas más que un discurso, enseña fidelidad, hace entender la fragilidad de la vida, exige oración; en definitiva, conduce a Cristo.

El gesto de la caridad, al mismo tiempo, debe ser acompañado por el compromiso con la justicia, con una llamada que se realiza a todos, ricos y pobres. Por eso es necesaria la introducción de la doctrina social de la Iglesia en los itinerarios de la nueva evangelización y cuidar la formación de los cristianos que trabajan al servicio de la convivencia humana desde la vida social y política».

2. La fe nos aporta criterios de pensamiento y acción en el ejercicio de la caridad

Benedicto XVI añade algo más sobre la relación entre fe y caridad. Nos dice que «la fe que actúa por la caridad se convierte en criterio de pensamiento y de acción» (PF 19). La fe es la que nos da consistencia y fundamento en el ejercicio de la caridad y criterio para la misma acción. Con otras palabras, la fe nos da los principios fundamentales en los que asentar el ejercicio de la caridad y nos da los criterios básicos para la misma acción. Es lo que nos ofreció en sus encíclicas, especialmente en *Deus caritas est* y en *Caritas in veritate*, y lo que recordó a los miembros de Cor Unum: «El cristiano que trabaja en organismos caritativos debe dejarse orientar por los principios de la fe»⁷.

También los obispos españoles nos han dicho que lo primero que hay que cuidar en la acción caritativa y social es la *motivación* y la *finalidad* de la acción⁸, por eso quiero apuntar algunos de los criterios que, desde la fe, fundamentan y motivan nuestra acción caritativa y social. Prácticamente todos ellos los he señalado y desarrollado en otras publicaciones, por lo cual no haré más que apuntar algunos de los que considero más importantes y a tener en consideración aquí y ahora en nuestro ejercicio de la caridad⁹.

2.1. La fe nos descubre que lo que salva es el amor

Un primer criterio que fundamenta nuestro compromiso caritativo y social nos lo da Benedicto XVI cuando dice que el ser humano es redimido por el amor: «El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de “redención” que da un nuevo sentido a su existencia»¹⁰.

Por eso, el amor debe estar presente en todos los ámbitos de vivencia de la fe y de la acción pastoral. Así lo afirma Benedicto XVI cuando, hablando de la

7. Discurso a la Plenaria del Pontificio Consejo Cor Unum, Roma, 19-01-2013.

8. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (2005): *La caridad de cristo nos apremia. Reflexiones en torno a la «necesidad» de la acción caritativa y social de la Iglesia*, Madrid, n. 38. En adelante este documento será citado con la sigla CCA.

9. ALTABA GARGALLO, V. (2011): *La espiritualidad que nos anima en la acción caritativa y social*, Madrid; «La animación de la caridad en Benedicto XVI y en “La Iglesia y los pobres”: Criterios y alertas», en: *Corintios XIII*, Julio-Septiembre 2012, n.º 143, pp. 73-94.

10. BENEDICTO XVI: Encíclica *Spe salvi*, n. 26.

ayuda caritativa y social, dice que «la actuación práctica resulta insuficiente si en ella no se puede percibir el amor por el hombre» (DCE n. 34). Hay que dar y ayudar al otro, pero sobre todo hay que darse, hay que dar amor. Solo así —dice el Santo Padre— el don no humilla, sino que dignifica a la persona, a la que da y a la que recibe (cf. *ibid.*).

2.2. La fe nos revela la dignidad de la persona y su centralidad en la acción caritativa y social

Un segundo criterio que nos aporta la fe es la dignidad de la persona y su centralidad en la acción caritativa y social: «El primer capital que se ha de salvar y valorar es el hombre, la persona en su integridad: “Pues el hombre es el autor, el centro y el fin de toda actividad económico-social (GS n. 63)”»¹¹.

Por la fe descubrimos la dignidad más honda del ser humano, hijo de Dios, creado a su imagen y semejanza de Dios. Una dignidad que no es otorgada por nosotros, sino que deriva del mismo Dios. Es más, el ser humano se convierte para nosotros desde la fe en sacramento de Cristo¹², pues por la encarnación del Hijo Dios se ha unido en cierto modo a todo ser humano, como nos dijo el Vaticano II y nos recordó Juan Pablo II¹³.

Cuando el ser humano es entendido y valorado así, se convierte para nosotros en un sujeto con una dignidad inviolable y unas capacidades y posibilidades que lo convierten en el centro de nuestra acción social y en el primer agente de su propio desarrollo, tal como lo entendemos en nuestro Modelo de Acción Social¹⁴.

2.3. Por la fe asumimos que la caridad es tarea de cada fiel y de toda la comunidad cristiana

El amor, como se deduce de lo ya expuesto, no es algo opcional o marginal, sino un elemento central de la fe y de la misión de la Iglesia. Es una dimensión esencial, constitutiva, de nuestra vida cristiana y eclesial que compete a cada uno en particular y a toda la comunidad.

Así lo dice Benedicto XVI: «El amor al prójimo enraizado en el amor a Dios es ante todo una tarea para cada fiel, pero lo es también para toda la comu-

11. CIV, n. 25.

12. IP, n. 22.

13. JUAN PABLO II (1979): Encíclica *Redemptor hominis*, n. 13.

14. CÁRITAS ESPAÑOLA (2009): *Modelo de Acción Social*, Madrid, pp. 13-16.

nidad eclesial... También la Iglesia en cuanto comunidad ha de poner en práctica el amor: En consecuencia, el amor necesita también una organización, como presupuesto para un servicio comunitario ordenado» (DCE n. 20). Y añade: «Cuando la actividad caritativa es asumida por la Iglesia como iniciativa comunitaria, a la espontaneidad del individuo debe añadirse también la programación, la previsión, la colaboración con otras instituciones» (DCE n. 31 b).

El amor es ante todo una tarea para cada fiel. Nos compete a todos por nuestra identidad cristiana. Pero la caridad es tarea de toda la comunidad. Este servicio no es una tarea individual dejada a merced del criterio y buena voluntad de cada cual. Es un servicio de todos y de toda la comunidad cristiana.

2.4. La fe nos hace mirar y escuchar al pobre como lo mira y lo escucha Dios

La CEPS en «La Iglesia y los pobres» parte en su reflexión para la acción de una mirada a la realidad de la pobreza. Esto, que puede parecer mera opción metodológica, constituye un criterio teológico fundamental en la acción caritativa y social, pues no se trata de hacer una mera lectura sociológica, sino de hacer una lectura creyente de la realidad de la pobreza (cf. n. IP 107).

Esto lo afirma ya en las primeras líneas del documento: «La Iglesia debe escuchar con oídos de fe ese grito de los pobres, oyendo en su clamor la voz del Siervo de Yavé, del Hijo de Dios que, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, llamó bienaventurados a los pobres, porque de ellos es el Reino de los Cielos, y advirtió que tomaría como hecho a su misma persona lo que hiciéramos con ellos».

Y nuestros obispos añaden algo más: «La acción de nuestras comunidades a favor de los últimos debe nacer de la escucha de la voz de Dios en las situaciones de pobreza» (CCA n. 11).

2.5. La fe compromete en la lucha contra la injusticia

La fe nos lleva a combatir la pobreza luchando contra la injusticia como generadora de la pobreza. La pobreza no es fruto del destino ni es un fatalismo inevitable. Tiene unas causas que la generan. Detrás de ella hay mecanismos económicos, financieros, sociales, políticos..., y «un enfrentamiento lúcido y eficaz contra la pobreza exige indagar cuáles son las causas y los mecanismos que la originan y de alguna manera la consolidan» (IP n. 28). Solo así, atacando las causas que la generan, se puede combatir eficazmente la pobreza.

Nuestra acción a favor del pobre no puede servir para tranquilizar las conciencias —sean estas individuales o colectivas— y mantener un orden social injusto. Tiene que ir acompañada de la dosis necesaria de anuncio y de denuncia —es la dimensión profética de Cáritas— para contribuir en lo posible a la transformación social. Como dijo el Concilio Vaticano II hablando a los seglares de la acción caritativa en el mundo, esta «tiene que ir acompañada de un esfuerzo por suprimir las causas, no solo los efectos de la pobreza y la injusticia, de modo que se vea transformada la sociedad y quienes reciban ayuda se vayan liberando de la dependencia externa y se vayan bastando por sí mismos»¹⁵.

2.6. La fe nos ofrece la ternura necesaria para optar por los más pequeños y pobres

La ternura, el amor a los más débiles y pobres, es una de las características del amor sincero y verdadero, y una de las características más relevantes del amor cristiano que nos lleva a optar por ellos en nuestro servicio caritativo y social.

Este aprecio por lo débil y pequeño en que consiste la ternura no es en la espiritualidad cristiana un premio de consolación para cuando no podemos alcanzar lo grande. Lo pequeño y los pequeños tienen nobleza evangélica en sí mismos. Las personas pobres y los medios humildes tienen en el Evangelio una especial connaturalidad con el Reino de Dios y con sus leyes. No olvidemos que Dios eligió lo pobre, lo humilde, lo necio de este mundo para confundir a los grandes, los sabios, los poderosos. Porque Dios es amor no puede olvidarse de los pequeños¹⁶. Porque es Padre se vuelca con especial predilección sobre sus hijos más débiles e indefensos.

2.7. La fe nos hace descubrir la dimensión evangelizadora de la caridad

Jesús es el ungido y enviado por el Espíritu a evangelizar a los pobres —como dijo de sí mismo en el discurso programático de la sinagoga de Nazaret—¹⁷, con una evangelización que no es adoctrinamiento e imposición opresora, sino buena noticia del amor de Dios que libera y —como en los años jubila-

15. Cf. CONCILIO VATICANO II: Decreto *Apostolicam Actuositatem*, Roma, n. 8.

16. Decía KIERKEGAARD: «Del Zar de las Rusias, tal vez cabría pensar que Dios se olvidara de él: ¡Dios tiene tantas cosas de las que ocuparse...! ¡Y el Zar de las Rusias es algo tan grande...! Pero de un pájaro... no, no... porque Dios es amor; y el amor mantiene una relación inversa a la grandeza y a la excelencia del objeto». Citado por L. González Carvajal en *El clamor de los excluidos*, Santander, 2009, 117.

17. Cf. Lc 4,18-19.

res—¹⁸ restablece la justicia y el orden social trastocados por los hombres en el transcurso de los años. En él se cumple el anuncio sobre la llegada del Ungido¹⁹ que evangeliza con una acción que afecta a la totalidad del hombre y a toda la sociedad y cuyos destinatarios privilegiados son los pobres y oprimidos. Una acción evangelizadora que consiste en la «experiencia profunda concedida a cada hombre de sentirse amado por Dios y de aprender a reconocerlo en el rostro de un Padre amoroso y pleno de compasión (cf. Lc 15)»²⁰.

Así nosotros en el ejercicio de la caridad estamos llamados a evangelizar, a hacer presente en el mundo la buena noticia del amor de Dios. Una evangelización que no solo se realiza a través de la catequesis y de la celebración de la fe. El ejercicio de la caridad es elemento constitutivo de la naturaleza y misión de la Iglesia, pues, como nos ha dicho *Deus caritas est*, «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. Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia»²¹.

También el Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización ha dicho que «un ámbito peculiar de la nueva evangelización es, sin duda alguna, el de la caridad», donde muchos hombres y mujeres, fieles al Espíritu, presentan múltiples signos concretos que hacen «visible» y «actual» la Palabra del Señor y ofrecen un testimonio «en el que se juega, de hecho, su credibilidad en lo que constituye el núcleo mismo del anuncio: el amor»²².

2.8. La fe nos aporta la espiritualidad que requiere la acción caritativa y social

En el ejercicio de la caridad hemos de estar muy atentos al espíritu que la anima y alienta, pues la caridad o está fundamentada en el Espíritu y animada por el Espíritu o no es caridad, pues «cristianamente hablando, no puede haber más espiritualidad que la que viene del Espíritu Santo» (IP n. 130).

18. Los años jubiliares se celebraban en Israel cada 50 años (cf. Lev 25,8-19) y en ellos se dejaba en libertad a los esclavos, se perdonaban las deudas, se dejaba descansar la tierra y se redistribuían las propiedades. Era una forma de reconocer a Dios como único señor y de comenzar de nuevo en relaciones de reconciliación, justicia, libertad e igualdad.

19. Cf. Is 61,1s.

20. IL, n. 23.

21. DCE, n. 25.

22. FISICHELLA, R. (2012): *La nueva evangelización*, Santander, pp. 68-69.

La caridad «es una fuerza que tiene su origen en Dios, Amor eterno y Verdad absoluta» (CIV n.1), «de la que Jesucristo se ha hecho testigo con su vida terrenal y, sobre todo, con su muerte y resurrección» (*ibid.*). Como dice San Juan, es la experiencia de ser amados por Dios la que nos posibilita amar a los hermanos. Por eso, la caridad hunde sus raíces en la fe en Dios. De ahí que *Cáritas* o será mística o no será. Y esa espiritualidad que nos mueve a amar a los hermanos y que nos anima, alienta, orienta, da fuerza y abre perspectivas y posibilidades nuevas en el servicio del amor, en el servicio de la caridad, viene de la fe.

Conclusión

La fe y el amor se necesitan mutuamente, de modo que una permite al otro seguir su camino. Gracias a la fe podemos reconocer en quienes piden nuestro amor el rostro del Señor resucitado. «Cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,40). Estas palabras tuyas son una advertencia que no se ha de olvidar, y una invitación perenne a devolver ese amor con el que él cuida de nosotros. Es la fe la que nos permite reconocer a Cristo, y es su mismo amor el que impulsa a socorrerlo cada vez que se hace nuestro prójimo en el camino de la vida.

4. Anuncio y testimonio de fe desde la praxis caritativa (CV I 5)

Ángel Galindo García

Doctor en Teología. Rector Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen

En la actualidad, nos encontramos ante un debilitamiento de la capacidad crítica del individuo y, en consecuencia, del pensamiento débil. En tiempos en los que se ha producido una desvinculación entre fe, lenguaje y caridad, el artículo pretende recuperar dicha unión en el campo social —desde la experiencia—, es decir, desde la praxis social como punto de partida. Los enunciados «el lenguaje de la fe en la praxis social» y el «anuncio y testimonio de fe desde la praxis caritativa» se complementan y nos trasladan a la praxis cristiana identificada por la fe. La praxis cristiana es el lugar de producción del sentido del mensaje cristiano.

A través del abordaje de las diferentes perspectivas del lenguaje, el autor pretende la vivencia de la fe, no solo desde una visión científica del lenguaje, sino en la práctica, en la interacción social del individuo y el uso del lenguaje en comunidad para dotarlo de significado.

Por último, el artículo sugiere una lectura del servicio evangelizador de la caridad desde el amor trinitario, desde la Iglesia-Eucaristía, y desde el carácter también sacramental de la caridad.

Palabras clave: Lenguaje, fe, praxis social, evangelización.

Abstract

We find ourselves today faced with a weakening of the critical capacity of the individual, and as a result weakened thinking. In times when the bond between faith, language and charity has been broken, this paper aims to recover that bond in the social field —from experience— i.e. with social praxis as the starting point. The phrases «the language of faith social praxis» and the «announcement and testimony of faith from charitable praxis» complement each other and lead us to Christian praxis as identified by faith. Christian praxis is the site of production of the meaning of the Christian message.

By addressing the different perspectives of language, the author strives to experience faith not only from a scientific vision of language, but also in practice, in the social interaction of the individual and the use of language in the community to give it meaning.

Finally, the paper suggests a reading of the evangelising service of charity from Trinitarian love, from the Church-Eucharist, and from the also sacramental character of charity.

Key words: Language, faith, social praxis, evangelization.

Introducción¹

«A los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sus compañeros de viaje, la Iglesia ofrece también su doctrina social. En efecto, cuando la Iglesia “cumple su misión de anunciar el Evangelio, enseña al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión de las personas; y le descubre las exigencias de la justicia y de la paz, conforme a la sabiduría divina” (CIC 2419). Esta doctrina tiene una profunda unidad, que brota de la fe en una salvación integral, de la esperanza en una justicia plena, de la caridad que hace verdaderamente humanos a todos los hombres en Cristo: es una expresión de amor de Dios por el mundo, que Él ha amado tanto “que dio a su Hijo único” (Jn 3,16). La nueva ley de amor abarca a la humanidad entera y no conoce fronteras, porque el anuncio de la salvación en Cristo se extiende “hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8)» (CDSI 3).

En esta reflexión tenemos presente la encíclica social *Deus Caritas est* y la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, exhortación que guarda una relación muy estrecha con el desarrollo y la transmisión de la fe, en cuanto «la evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre» (EN 29), ya que entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes (EN 31, 26).

Partiendo de esta convicción, Pablo VI aclaró la relación entre el anuncio de Cristo y la promoción de la persona en la sociedad. *El testimonio de la caridad de Cristo mediante obras de justicia, paz y desarrollo forma parte de la evangelización*, porque a Jesucristo, que nos ama, le interesa todo el hombre. Sobre estas importantes enseñanzas se funda el aspecto misionero². Es anuncio y testimonio de la fe. Es instrumento y fuente imprescindible para educarse en ella.

No es mi intención describir los lenguajes modernos como vehículos de transmisión de la fe. Esto nos llevaría a estudiar diversas expresiones del lenguaje: el lenguaje de la ciencia, el de Internet, el lenguaje mediático, el del juego. En este caso, sería objeto de un discurso más amplio que no cabe en este foro de reflexión. Nuestro objetivo es el descubrir en la enseñanza social de la Iglesia caminos de evangelización y de transmisión de la fe.

1. Cf. HERVIEU-LÉGER, D. (1973): «Factores de la crisis del lenguaje doctrinal y kerigmático de la Iglesia», en *Concilium* 85, pp. 177-192; JOSSUA, J. P. (1973): «Experiencia cristiana y comunicación de la fe», en *Concilium* 85, pp. 239-251; QUINZÁ, X. (1995): «Los lenguajes de la fe», en AA.VV., *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid: BAC, pp. 34-57; SCHILLEBEECKX, E. (1973): «La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico», en *Concilium* 85, pp. 193-209; TORNOS, A. (1973): «Síntomas y causas de la crisis actual del lenguaje religioso», en *Concilium* 85, pp. 165-176.

2. Cf. JUAN PABLO II: SRS 41; CA 5; 54: *La DSI como elemento esencial y un instrumento de evangelización*.

Tampoco me acercaré al lenguaje de la Iglesia expresado a través de la praxis catequética o evangelizadora en términos teóricos de dar a conocer unas doctrinas o enseñanzas. El lenguaje catequético necesita de un tratamiento científico especial.

Me situó en el quehacer diario de un cristiano, hombre de fe, que a través de su vida corriente y social transmite, habla y proclama vivencialmente aquello que mueve su existencia: el encuentro radical con la persona Cristo, ya que la fe cristiana no está tanto en una ética formulada o vivida cuanto en el diálogo y en el encuentro personal con Cristo (DCE I). Nos vamos a referir por tanto al lenguaje de una praxis que media entre la reflexión y la acción, la palabra y la caridad, la contemplación y el seguimiento, la atracción y el encuentro entre las personas que son el objeto de la fe: el sujeto-hombre y el sujeto-Cristo. Nos centramos, por tanto, más que en el lenguaje simbólico, en el lenguaje como lugar de interacción personal y caritativo en el campo social³.

I. Ámbito conceptual

En un primer momento, es preciso recordar a qué nos referimos cuando hablamos de lenguaje, de fe y de praxis social. No es fácil separarlos aunque puedan describirse por separado. Los tres conceptos unidos tienen una carga conceptual más fuerte que si los contemplamos por separado. Unidos expresan una experiencia vivencial propia de un ser humano como ser dialogal y social, dinámico, que se hace y construye en el tiempo y en la historia. Necesitaremos de la filosofía personalista para ahondar en esta tarea.

I.1. El lenguaje

Nuestra perspectiva recoge una idea central de Jean Ladrière⁴, especialista en el análisis ético del lenguaje, para saber que no hay oposición radical entre semántica y pragmática, sino que manteniendo lo propio de ambas perspectivas del lenguaje, sus especificidades inherentes, ellas son convergentes en cuanto demuestran la vida misma del sentido, que habita en el lenguaje. Esta tesis de Ladrière producto de la convergencia de los trabajos del Círculo de Viena, de la crítica de los formalismos, de la pragmática y de la filosofía hermenéutica, conduce a nuestra idea central de que la fe, en un mundo cada vez más determinado por la omnipresencia de la racionalidad científica, dirigida

3. QUINZÁ, X.: «Los lenguajes de la fe», en AA.VV., *Historia de la acción*, o. c., 35ss.

4. LADRIÈRE, J. (2006): *La ética en el universo de la racionalidad*, Tucumán: UNSTA.

por los poderes y por sus intereses, no cabe interpretarla bajo la modalidad del cientificismo.

Pero tampoco de un anti-cientificismo, que tiende a predominar; lamentablemente, en algunos sectores culturales occidentales proclives al irracionalismo, como ha puesto de manifiesto la encíclica *Spe salvi*: «Ahora esta redención, el restablecimiento del paraíso perdido, ya no se espera de la fe, sino de la correlación apenas descubierta entre ciencia y praxis» (SS 17), entre método y experimento.

Nos parece que lo esencial es comprender que los diversos lenguajes de la fe y los lenguajes de la ciencia pueden articularse al interior de una discusión de la *significancia*, es decir, del movimiento mismo de la vida del sentido. Esto se logra mejor en el campo de la praxis y de la experiencia, a través de las cuales se puede transmitir el universo global de la vida personal. La dimensión discursiva de la fe no estaría desde ningún punto de vista destinada a desaparecer, sino a redescubrir su especificidad redefiniendo sus propios dispositivos.

En definitiva, el lenguaje es el *logos* del hombre que saca a la luz las fuerzas espirituales que existen en su interior. Es más que racionalidad: es significado. De esta manera comprendemos que «no somos meteoritos caídos de otro mundo, sino que nos encontramos ubicados corporalmente en un tiempo y en una historia concreta y es desde ahí como nos orientamos y comprendemos el mundo»⁵ y la sociedad.

1.2. La fe

Los cristianos no creemos en las fórmulas, sino en las realidades que estas expresan y que la fe nos permite «tocar». «El acto (de fe) del creyente no se detiene en el enunciado, sino en la realidad (enunciada)»⁶. Sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Estas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comunidad, asimilarla y vivir de ella cada vez más.

La Iglesia, que es «columna y fundamento de la verdad» (1Tim 3,15), guarda fielmente «la fe transmitida a los santos de una vez para siempre» (Judas 3). Ella es la que guarda la memoria de las Palabras de Cristo, la que transmite de generación en generación la confesión de fe de los Apóstoles. Como una madre que enseña a sus hijos a hablar y con ello a comprender y a comunicar, la Iglesia,

5. QUINZÁ, X.: *Los lenguajes de la fe*, o. c., 35.

6. Santo Tomás de Aquino: *s.th.* 2-2, 1, 2, ad 2.

nuestra Madre, nos enseña el lenguaje de la fe para introducimos en la inteligencia y la vida de la fe.

Como Benedicto XVI ha señalado en su encíclica *Deus caritas est*: «Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (DCE I).

El punto de partida en la reflexión sobre la fe es programático. La fe no es una ética, sino un encuentro con el Señor: la primera carta de San Juan, definida como «el corazón de la fe cristiana»⁷, supone «una formulación sintética de la existencia cristiana». De esta manera, esta carta se convierte en la esencia de la praxis del cristiano, es decir, de la ética cristiana. Desde el «nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él», el Papa nos presenta su programa desde el concepto de opción fundamental. Dice lo siguiente: «Hemos creído en el amor de Dios». «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (DCE I). La afirmación es tajante: el cristianismo más que fruto de una ética es «el encuentro con un acontecimiento», no con un suceso, sino con una Persona. El lenguaje de la fe viva no queda reducido a una ética de «buenas personas», sino a un encuentro personal con el Señor en el quehacer de cada día como fruto de una opción fundamental que se ha hecho a favor de Él.

1.3. La praxis social

Los enunciados «el lenguaje de la fe en la praxis social» y el «anuncio y testimonio de fe desde la praxis caritativa» se complementan y nos trasladan a la praxis cristiana identificada por la fe. Es decir, la praxis cristiana «es el lugar de producción del sentido del mensaje cristiano, pero también lugar de verificación de este mensaje. Esta práctica de la esperanza que tiene como lugar el no-lugar, porque asume el riesgo de anticipar el futuro»⁸, tendiendo hacia él como meta (SS 2).

Y es que el creyente es un ser que vive en una cultura concreta, en una sociedad delimitada, con una forma de entender la vida y la praxis y, por tanto de comportarse ante ella. Esa cultura afecta a su propia fe. Por tanto, las formas de

7. Cf. GELABERT, M. OP: (2006) «El corazón de la fe cristiana. A propósito de la encíclica de Benedicto XVI», en *Teología espiritual* 148, pp. 9-21.

8. QUINZÁ. X.: o. c., 41.

comprometerse en concreto en la praxis variarán según los contextos temporales, geográficos y políticos.

Uno de los lenguajes de la fe es, por tanto, el cultural⁹ y el político. Siempre, pero de forma especial de la mano de *Gaudium et spes*, la cultura, la economía, la política y la familia han llegado a ser como el nuevo espacio de la Iglesia, el nuevo espacio de la praxis de la fe, el nuevo espacio de las relaciones fe y ciencia, fe y razón.

Por ello, veremos cómo el lenguaje propio de la fe en relación con la praxis es el antagonístico o el referente a la praxis liberadora de la que la Doctrina Social de la Iglesia nos habla. Creemos que todo lenguaje tiene relación con la praxis porque esta es «historia» y el ser humano es un ser dinámico e histórico. Todo ello se produce en la praxis, que es el intercambio complejo de relaciones en cuyo seno tiene lugar el ejercicio del habla, según su sentido, significación y significado.

Por tanto, la fe, vista desde la praxis social, tiene relación con la acción; de esta manera, la acción es lugar de revelación. En la praxis, acción y contemplación, reflexión y acción, pueden encontrarse. En este sentido tiene razón Bonhoeffer cuando nos dice, hablando de la democracia: «Vosotros descubriréis una nueva relación entre el pensamiento y la acción. Solo pensaréis aquello de lo que os habréis de responsabilizar por vuestra acción».

2. La fe vivida en la praxis se manifiesta por el compromiso

La temática de los lenguajes de la fe impulsa a subrayar la relación con el otro, lo testimonial, la metáfora, el símbolo. En cuanto al ámbito dogmático, vale reafirmar el lenguaje de la Trinidad y de otros dogmas fundamentales, que fundamentan el pluralismo. En cuanto al lenguaje apofático que —según decía M.T. Porcile— «rescata la perspectiva simbólica», vemos esta dimensión del compromiso cristiano que vivencia la fe en la praxis desde diversas perspectivas.

Nos acercamos en este apartado central a contemplar las raíces antropológicas del compromiso visto desde una praxis motivada por la fe en un Dios personal. A través del discurso iremos diseñando la radiografía antropológica de este compromiso que se realiza en la historia que define al ser humano. El uso del

9. CARRIER, H. (1988): *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, Madrid: Edice.

lenguaje para transmitir la fe no puede quedarse en la experiencia, sino que ha de ser una fe viva que se manifieste en el compromiso y en el testimonio.

2.1. Partir de la experiencia

Durante los años setenta, la catequesis y la transmisión de la fe a las nuevas generaciones insistían en la necesidad de partir de la experiencia antes de dar a conocer el mensaje cristiano creando unas actitudes en los destinatarios capaces de acoger dicho mensaje. Marcar unos objetivos para crear unas actitudes a través de la experiencia y del contenido resumía la quintaesencia de una tarea evangelizadora. La mayor parte de las veces, los evangelizadores nos quedábamos en la narración de la experiencia sin dar el paso a la memorización y a la vivencia de lo sentido. Un ejemplo lo tenemos en algunas catequesis que se limitaban a «realizar la experiencia», «profundizar la experiencia» e «interiorizar la experiencia»¹⁰.

Quizás nos faltó conocer los métodos evangelizadores y homiléticos del mundo anglosajón y las propuestas «parabólicas» de los mesopotámicos que transmiten el mensaje en el marco de una narración, anécdota o parábola vital y vivencial en la que incluían el mensaje que durante la celebración se veían obligados a memorizar:

Aquellos métodos catequéticos intentaron crear buenas personas llenando la catequesis de actitudes de carácter ético sin plantear la identificación y el seguimiento práctico y vivencial del Señor en cuanto ser «personal». Los niños aprendían a ser buenos pero no a ser cristianos. Posteriormente, algunos descubrieron que se podía ser bueno sin ser cristiano y abandonaron la fe. La teología política, la teología de la liberación, la teología de la muerte de Dios penetraron tanto en la conciencia de los evangelizadores que estos llegaron a pensar que era lo mismo ser cristiano o no si conseguíamos que las personas se salvaran porque eran buenas.

Para ellos el cristianismo había dejado de tener sentido. A medio y largo plazo, tras la filosofía o el pensamiento débil, extendido a través de autores como Kundera, Lipovetski y U. Eco, los cristianos ignoraron el contenido de la fe y fueron perdiendo la conciencia crítica dejándose llevar en su vida práctica por los poderes económicos y políticos del momento y convirtiéndose en marionetas de las injusticias de los grandes, fueran de izquierdas o derechas, del Este o del Oeste, olvidando que todo estaba dominado por el ojo de George Orwell o de PRISA, los ricos actuales alejados de los pobres.

10. BARTOMEU, S., y LÁZARO, M.^aT. (1973): *Iniciando en la fe. Catequesis para preescolar*, Madrid: ed. PPC.

El ámbito en el que más se ha reflexionado sobre la experiencia de la fe ha sido el francés¹¹. Al igual que España, Francia ha conseguido llegar a un momento de descristianización y de ignorancia religiosa que clama al cielo y a la razón y le obliga a cambiar de método. Existía la conciencia de que la conciencia no es transparente a sí misma y puede engañarse con lo que solo aflora en ella camuflado, ya que sus estructuras más esenciales no son objeto de aprehensión directa¹².

Hoy en día, debido en gran parte a la fuerte presión social y mediática, no se cumplen las cinco características que J. P. Jossua señala en su reflexión sobre la experiencia cristiana y comunicación de la fe. Al menos no se da todo el proceso experiencial. Más bien los hombres de hoy, débiles para hacer una opción fundamental para siempre, suelen quedarse en los primeros pasos. Es verdad que en la experiencia cristiana debe partir de la captación de nuestra relación con los otros y con el otro más difícil es la participación real del sujeto en el acontecimiento que está experimentando. Su participación suele ser superficial y temporal. En cuanto a la toma de conciencia subjetiva, es también parcial y muy limitada en cuanto hoy el sujeto vive a la intemperie y a distancia. En cuanto a la cuarta característica o el que la experiencia supone que la mente humana vaya acompañada de una interpretación o asimilación consciente e inteligente de lo que ha percibido, hoy es un ideal. Y, por último, la concienciación realizada por una mente humana ha de ir siempre acompañada de un carácter englobante.

Por tanto, la falta de capacidad crítica, la dificultad para hacer una opción fundamental permanente y el pensamiento débil existente en la sociedad actual son las dificultades mayores para partir de la experiencia en orden a la transmisión y adquisición de la fe o al menos a la evangelización. Los caminos deberán ser aquellos que afecten al anuncio y al testimonio práctico de la fe.

2.2. La fe viva y la praxis

La fe viva va unida a la caridad, a la comunión y al seguimiento y por ello a la esperanza. Posteriormente y en su proceso necesitará de la inteligencia y de la razón. Por último, necesitará de la celebración según los niveles de seguimiento y comunión. Será quizás la fe viva, constatada con la praxis, la que nos haga capaces de usar un lenguaje apto para el compromiso en la vida social.

La fe viva es la caridad vivida y no solo el creer lo que no vimos. Los discípulos de Jesús se interrogaban después de ver el comportamiento caritativo de

11. MOURoux, J. (1954): «L'expérience chrétienne», en *Théologie* 26, Paris; DEMAISON, M. (1970): «L'expérience de la foi, épreuve du croyant», en *Lumière et Vie* 19, pp. 39-58.

12. JOSSUA, J. P.: «Experiencia cristiana y comunicación de la fe», en *Concilium*, p. 243.

Jesús y el esfuerzo por vivirlo ellos mismos. «Mira: esto es lo que hay, si quieres y puedes, sígueme», ya que el contenido de la profesión de fe es Jesucristo.

La fe es siempre personal y comunitaria. Para ello, existe una trabazón de realidades dispares en la vida de cada individuo y de todos los miembros de la comunidad. El depósito de la fe se ha ido configurando en el peregrinar variado de grupos e individuos hasta el encuentro con el Señor desde las propias y comunes experiencias, ya que «el amor de Dios se manifiesta en nuestra responsabilidad por el otro» (SS 28).

La auténtica evangelización se ha de parecer al largo caminar del pueblo de Israel y del pueblo cristiano en su historia hasta el reconocimiento personal y comunitario de Jesús. Quien quiere seguir al Señor ha de realizar una larga ruta.

3. La caridad y la tarea de la Iglesia, manifestación del amor trinitario

Después de habernos situado en la búsqueda del testimonio, como lenguaje apto para el anuncio y la evangelización desde la experiencia del encuentro personal con la Persona/Cristo, presentamos en este apartado el horizonte de la praxis caritativa de la Iglesia desde la dimensión trinitaria de la acción social que podemos descubrir en la Doctrina Social de la Iglesia y en concreto en el pensamiento social del Papa Benedicto XVI.

La caridad de la Iglesia es manifestación del amor trinitario. Para cumplir con el objetivo principal y presentar la tarea caritativa de la Iglesia, hemos de recordar o partir de la teología trinitaria como elemento fundamental: «Ves la Trinidad si ves el amor» en cuanto el amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres (DCE 19).

Por otra parte, en la concepción o explicación de la opción fundamental sobresale la posición del Papa Benedicto XVI considerándola no tanto en el campo ético cuanto en el horizonte antropológico y teológico: se trata, como hemos visto más arriba, del «encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva».

Asimismo, en la segunda parte de la encíclica *Deus Caritas est*, ocupa un lugar preeminente la acción del Espíritu Santo. El número 19 de esta encíclica, número programático y que metodológicamente sirve de unión con la primera,

presenta la fuerza del Espíritu que estará presente en la acción del cristiano y en el ejercicio del amor por parte de la Iglesia, comunidad de amor: «El Espíritu es también la fuerza que transforma el corazón de la Comunidad eclesial para que sea en el mundo testigo del amor del Padre, que quiere hacer de la humanidad, en su Hijo, una sola familia» (DCE 19). La trinidad se convierte en horizonte de sentido y lo que llena «el servicio de la caridad» al que desea referirse en la segunda parte (DCE 19).

La tarea de la Iglesia, como manifestación del amor trinitario, tiene un doble movimiento: **ascendente y descendente**. La acción caritativa de la Iglesia está planteada, utilizando palabras de Th. Adorno, en el ámbito o buscando la relación con las víctimas. Es la concepción del ágape «como denominación del amor fundado en la fe y plasmado por ella» (DCE 7) como amor descendente sin contraponerse con el ascendente. Lo dice también en el número 37 insistiendo en la oración como exigencia para vivir el auténtico encuentro trinitario: «La familiaridad con el Dios personal y el abandono a su voluntad impiden la degradación del hombre, lo salvan de la esclavitud de doctrinas fanáticas y terroristas. Una actitud auténticamente religiosa evita que el hombre se erija en juez de Dios, acusándolo de permitir la miseria sin sentir compasión por sus criaturas» (DCE 37).

Para que la Caridad trinitaria se convierta en tarea de la Iglesia es preciso tener en cuenta que el amor es tarea no solo de cada fiel, sino también de la Comunidad. Por eso el amor necesita de organizaciones o estructuras. Todo ello en torno a los tres elementos fundamentales en la adhesión a los apóstoles, la comunión o *koinonia*, la fracción del pan y la oración.

La función de este grupo o estructura organizativa diaconal tampoco debe limitarse a un servicio meramente técnico de distribución. Deben ser hombres llenos de espíritu y de sabiduría. Lo cual significa que el servicio social que los diáconos o la diaconía ha de desempeñar es absolutamente concreto, pero al mismo tiempo espiritual (DCE 21).

Desde la primera comunidad hasta ahora se enumeran diversas estructuras caritativas: San Justino, en Egipto, San Gregorio Magno, San Ambrosio, (DCE 21-23). Es interesante la alusión que esta encíclica nos hace a la figura del emperador Juliano el Apóstata. Este, desde la experiencia de la muerte de su padre a manos del emperador cristiano Constancio, quiso renovar el paganismo incluyendo una nueva forma de ser religión con un sistema de caridad paralelo al de la Iglesia (DCE 24).

Según esto, podemos concluir que la naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea u oficio: anuncio de la palabra, celebración de los sacramentos y servicio de la caridad. Las tres son necesarias y están íntimamente

unidas, ya que la Iglesia es la familia de Dios en el mundo. En esta familia no debe haber nadie que sufra por falta de lo necesario.

La caridad como tarea de la Iglesia ha estado presente en todo el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia desde el siglo XIX. Recibió con el Papa León XIII el calificativo de «Amistad», con Pío XI de «Social» y en nuestros días el de «política»¹³ para presentar la dimensión social de esta virtud teológica. De esta manera la «caridad social abarca la vida de caridad que ocupa el campo de las relaciones sociales de los hombres».

La caridad social y política aparece en los escritos y encíclicas sociales de los últimos Papas como «el principio de solución de la cuestión social»¹⁴, con una función dialogal en el interior de la Iglesia¹⁵ en su dimensión de «civilización del amor» y comprometida con la verdad¹⁶ y en cuanto «solidaridad» como uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política. De esta manera, el principio, que hoy llamamos solidaridad y cuya validez, ya sea en el orden interno de cada nación, ya sea en el orden internacional, he recordado en la *Sollicitudo rei socialis*, se demuestra como uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política. León XIII lo enuncia varias veces con el nombre de «amistad», que encontramos ya en la filosofía griega; por Pío XI es designado con la expresión no menos significativa de «caridad social», mientras que Pablo VI, ampliando el concepto, de conformidad con las actuales y múltiples dimensiones de la cuestión social, hablaba de «civilización del amor»¹⁷.

Puede decirse que el Magisterio de la Iglesia atiende de forma especial a la función social de la caridad. Junto con la verdad, la justicia y la libertad, la caridad actúa como la gran norma reguladora de la convivencia (PT 149). La caridad y el derecho se complementan en esta función reguladora.

Por otra parte, la caridad es raíz de la paz y posee una eficacia divina para generar a la humanidad (*Divini Redemptoris* 49) y contribuye al entendimiento entre los pueblos de manera que está en la base del nuevo orden de justicia, nacional e internacional. Es el principio unificador interno más sólido de la sociabilidad humana (QA137).

De la Doctrina Social de la Iglesia se puede deducir que la caridad cristiana, junto con la justicia social, puede impulsar la actividad social del Estado. Unida a la

13. Una síntesis y descripción bien clara del concepto «político» de la caridad puede encontrarse en la exhortación de los obispos españoles «Católicos en la Vida pública», nn. 60-63, Madrid 1986.

14. Cf. LEÓN XIII: RN 41; PÍO XI: QA 137.

15. Cf. PABLO VI: ES106.

16. Cf. CONCILIO VATICANO II: GS 28.

17. JUAN PABLO II: CA10.

justicia social, la caridad es el rector supremo de la actividad económica, garantiza la estabilidad social y el progreso de la comunidad política. Cuando se está animado de la caridad de Cristo nace el sentimiento de vinculación a los demás, experimentando como propias las necesidades, los sufrimientos y las alegrías extrañas, y la conducta personal en cualquier lugar es firme, alegre, humanitaria e incluso cuidadora del interés general.

4. El servicio evangelizador de la caridad

Si Dios es amor y comunión y el hombre es su imagen, el futuro de este está en apostar como ser social y comunitario por la caridad como anuncio y evangelización. Desde la vida de comunión trinitaria y eclesial, el creyente se abre a la práctica del amor: «A partir de la comunión intra-eclesial, la caridad se abre por su naturaleza al servicio universal, proyectándonos hacia la práctica de un amor activo y concreto con cada ser humano... El siglo y el milenio que comienzan tendrán que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad hacia los pobres» (NMI 49). Si verdaderamente hemos partido de la contemplación del amor intratrinitario tenemos que saberlo descubrir en el rostro de quienes el mismo Cristo ha querido identificarse.

Es la hora de una nueva imaginación de la caridad, que promueva no tanto y no solo la eficacia de las ayudas prestadas, sino la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea sentido no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno (cf. NMI 50). Nos encontramos, por tanto, con un hombre cristiano que apuesta por una caridad revestida de esperanza solidaria. La esperanza de los cristianos en el Dios de vivos y muertos, en su poder de resurrección, es una esperanza en una revolución a favor de todos: los que sufren injustamente, los hace tiempo olvidados y también los muertos¹⁸.

Desde la solidaridad, como hemos visto anteriormente, traducida en el ámbito cristiano por las virtudes de la gratuidad total, del perdón y de la reconciliación, «el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo» (SRS 40).

18. METZ, J. B.: o. c., 95.

Asimismo, en conexión con lo anteriormente indicado, la caridad tiende a la solidaridad como una de sus expresiones. En este sentido se puede decir que la solidaridad es fruto de la comunión trinitaria. Por ello, la primera afirmación que hacemos del servicio de la caridad como práctica del humanismo trinitario es de carácter estrictamente teológico y tiene su fundamento en el misterio trinitario de Dios y en la obra de la redención de Cristo, encarnado y muerto por todos nosotros. Dios, nos lo dijo el Papa en Puebla, en su misterio más profundo «no es soledad sino familia».

Él nos ha creado a su imagen y semejanza, varón y mujer, y, nos dice el Concilio, «no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera, Dios ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente». Contemplada la caridad desde el misterio trinitario se nos abre el camino para la evangelización en y desde la comunidad.

La sociabilidad humana es, pues, para el creyente en Cristo no solo una dimensión constitutiva de la naturaleza humana, sino una expresión viva —y también herida por el pecado— de la imagen y semejanza de Dios, Uno y Trino, el espacio existencial específico en el que cada ser humano «encuentra su plenitud» como persona a través de la «entrega sincera de sí mismo a los demás».

La solidaridad gratuita o caridad es expresión del misterio de la encarnación y pascua de Jesús y manifiesta la centralidad y el significado de los encuentros con Jesucristo vivo y el encuentro con Jesús en los otros, especialmente en los más pobres. De acuerdo con el tema que nos corresponde, quisiera hacer alusión especial a «un tercer lugar de encuentro con Cristo», haciendo referencia al capítulo del Evangelio de Mateo: a través «de las personas, especialmente los pobres, con los que Cristo se identifica». Como recordaba el Papa Pablo VI, al clausurar el Concilio Vaticano II, «en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cf. Mt 25,40), el Hijo del Hombre».

Para el Papa Juan Pablo II, la solidaridad alcanza su plenitud con el misterio de la encarnación que culmina en la pascua, por el que «Cristo se ha unido en cierta forma a todo hombre» y a la totalidad de su condición existencial, incluyendo el sufrimiento, la enfermedad y hasta la misma muerte, menos el pecado, revelándonos con ello el camino que la Iglesia debe recorrer siempre para acompañar a la humanidad en su peregrinar en la historia hacia la casa del Padre. Por ello, «en este camino por el que Cristo se une a todo hombre... la Iglesia no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que lo amenaza».

La propuesta del Papa y del Documento postsinodal, que nos invitan a evangelizar promoviendo una cultura globalizada de la solidaridad, implica ponernos a estudiar y profundizar en el significado que la Doctrina Social de la Iglesia contemporánea le ha dado al significado de la cultura como cultivo de todo lo que es humano y, por tanto, su relación con la dignidad de la persona, sus derechos fundamentales y su desarrollo integral.

Como el Papa Juan Pablo II nos ha repetido desde el inicio de su pontificado, el drama del humanismo moderno es la pérdida del sentido trascendente de la persona y de su misión como sujeto, fundamento y fin de todos los procesos. Por ello, la misión evangelizadora de la Iglesia de manera particular en nuestro tiempo es: «Redescubrir y hacer redescubrir la dignidad inviolable de cada persona humana constituye una tarea esencial; es más, en cierto sentido es la tarea central y unificante del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana»¹⁹. El horizonte de este servicio queda enmarcado en las propuestas siguientes, que nacen de la encíclica *Deus caritas est*:

- 1°. Quien, con la evangelización y el testimonio de fe, intente desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre, ya que siempre habrá sufrimiento que necesita consuelo y ayuda.
- 2°. El Estado que quiere absorber todo burocráticamente olvida lo esencial: la entrañable atención personal que necesita de personas motivadas desde y por la fe.
- 3°. Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo (el ojo de Orwel), sino que generosamente reconozca y apoye (principio de subsidiaridad) las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales. La Iglesia es una de esas fuerzas sociales con su praxis caritativa. Aquí, el Papa está pensando en la sociedad participativa.
- 4°. El amor no brinda a los hombres solo ayuda material, sino también sosiego y cuidado del alma, una ayuda con frecuencia más necesaria que el sustento material.

En conclusión, podemos decir que la tarea de la Iglesia es mediata, en cuanto le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales. El orden director de actuación a favor de un orden justo en la sociedad es tarea de los fieles laicos en cuanto son ciudadanos de la sociedad. Su misión es la de configurar rectamente la vida social, respetando su legítima autonomía y cooperando con todos los ciudadanos según las propias competencias y bajo la

19. ALBERTO ATHIÉ, P.: *Globalización, solidaridad, subsidiaridad*.

propia responsabilidad. Esto lo han de hacer desde la caridad social mediante el testimonio de fe.

5. La actividad caritativa de la Iglesia como anuncio y testimonio de fe

La Iglesia sabe que su misión es el anuncio y el testimonio de fe mediante la praxis caritativa. Dios es la realización de la justicia en una vida cristiana de tipo eclesial y social que se realiza a través de la solidaridad interna y externa, ya que la relación justicia-solidaridad favorece la igualdad entre los hombres. Ahora bien, esta igualdad va más allá del mero intercambio de los bienes materiales de manera que bienes como la fe y la caridad están en la base del desarrollo de los bienes temporales (CIC 1992).

En este sentido, la solidaridad, vivida en la primera comunidad cristiana y en la Iglesia de todos los tiempos a través de tener los bienes en común y de la participación en la Eucaristía, expresado con los términos *amistad* o *caridad social*, es una exigencia directa de la fraternidad humana y cristiana (CIC 1939; SRS 38-40; CA 10). La solidaridad, en este contexto conceptual, puede considerarse como el hilo conductor de las dos categorías trinitarias fundamentales: la caridad y la justicia²⁰ que marcan el origen del perfil de la actividad caritativa de la Iglesia.

Dios es realización de la justicia en la medida en que los creyentes y los humanos ponen todo en común. Los cristianos de la primera Comunidad cristiana, al poner los bienes en común, no se basan en una simple amistad recibida de la cultura griega, aunque esta pudo inspirarlos, sino en el comportamiento de Dios «que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros» (Rm 8,32) y en el comportamiento del Hijo, el Señor, que amó tanto a los hombres que dio su vida por ellos renunciando a la gloria que le pertenecía, y en el comportamiento del Espíritu que animó a esta entrega del Padre y del Hijo a los hombres. La puesta en común de los bienes se basa en la conciencia de saberse miembros de una misma Familia, la de los hijos de Dios²¹, nacida de una apuesta de amor enraizada en el gesto amoroso de la Cruz.

20. GALINDO GARCÍA, A. (1996): *Manual de moral socioeconómica*, Madrid, p. 200.

21. SILANES, N. (1999): *La SS. Trinidad, programa social del cristianismo*, Salamanca, p. 50.

Los conceptos de equidad, compartir, solidaridad, igualdad de oportunidades son formas diversas de evangelizar nombrando el amor trinitario, proyectado en la vida de la primera comunidad cristiana y manifestación del perfil de la actividad caritativa de la Iglesia. Por eso, el cristianismo se opone a un capitalismo salvaje o a un estatismo centralista no por una opción política-partidaria, sino ética y religiosa: en la medida en que el liberalismo promueve de hecho la ley de la jungla, favoreciendo al más fuerte y teniendo como objetivo fundamental el lucro, no tiene que ver solo con cuestiones técnicas y de alta finanza, sino con la fraternidad entre los hombres²². El Dios trinitario no se presenta como contrapunto político a las organizaciones políticas, sino como realización de la dimensión política del hombre.

El reino de Dios no presenta un programa económico de restauración de la sociedad. La Iglesia primitiva, heredera de este ideal, reconoce en la realidad económica y política de su tiempo su propia autonomía aceptando las estructuras de la sociedad en que viven. Ellos son invitados a someterse a las instituciones de su tiempo por amor. Sin embargo, la pobreza evangélica como hecho de fraternidad realiza un modelo comunitario de convivencia fraterna. Se trata de un signo profético que va anunciando un mundo nuevo promovido por el desinterés y la gratuidad.

Pero, en segundo lugar, la Trinidad nos llama no solo a revisar la economía mundial sectorial, sino también el modo como es vivida en nuestras comunidades cristianas. La comunión de bienes no es algo optativo para santos, sino una exigencia profunda para todo cristiano²³.

El tener todo en común nos recuerda la solidaridad como camino de evangelización. Esta «tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación» (SRS 39-40). De esta manera entramos en el ámbito y en el dinamismo de la caridad, participación en nosotros de la vida comunitaria o amor cuya plenitud es Dios mismo, Padre, Hijo y Espíritu. Se vislumbra ya la conexión entre la trinidad de personas divinas y la solidaridad interhumana como versión histórica del amor gratuito²⁴.

Por otra parte, la Iglesia tiene una tarea eucarística vivida desde el amor. Dios es realización de la justicia dentro de la Iglesia en una vida eucarística amorosa. Se puede decir que la Iglesia hace la Eucaristía y esta hace la Iglesia como

22. Cf. GALVEZ, J.Y. (1994): *L'Eglise devant le libéralisme économique*, Paris.

23. Cf. CAMBÓN, E. (2000): *La Trinidad, modelo social*, Madrid, p. 155.

24. ESPEJA, J. (2000): «Raíces trinitarias de la solidaridad», en *Corintios XIII*, p. 86.

fundamento de ella misma²⁵. La Eucaristía es la fuente inagotable de la que vive la Iglesia. Pero también la Eucaristía hace a Iglesia desde la comunión de amor de forma que al participar en el misterio pascual los cristianos forman cada vez más su cuerpo eclesial.

Como es sabido, la Iglesia como comunión-koinonía ha sido muy apreciada en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Pero el Concilio Vaticano II ha realizado un gran esfuerzo para que la Iglesia en cuanto comunión fuese comprendida con mayor claridad y concretamente traducida en la vida práctica. ¿Qué significa la compleja palabra *comunión*? Se trata fundamentalmente de la comunión con Dios por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo (ChL 19).

Esta imagen de la Iglesia como eucaristía y amor es real, ya que nace del Misterio de la Cruz y en la «Pascua se pone de manifiesto que el amor no solo produce y crea la unidad, sino que ya la presupone; que el amor no es tanto unión de personas extrañas, sino reunión de personas que se han extrañado entre sí por amor al mundo y que desde el destierro de su extrañamiento vuelven al ser uno, nuevo y original, de la patria»²⁶.

Con palabras de B. Forte, «en la acción de gracias al Padre, que es la eucaristía como *Sacrificium laudis*, reciben así su fundamento al mismo tiempo la vocación contemplativa de la Iglesia y su vocación política, su ser presencia de adoración de la historia a la gloria de Dios y al mismo tiempo su misión de ser signo profético, y por tanto inquieto y crítico, de la esperanza de la gloria en lo vivo de la historia»²⁷.

La Pascua con la fracción se nos presenta de forma unificada e «inseparablemente como acto del Padre, del Hijo y del Espíritu: cumbre de la autocomunicación de Dios y suprema glorificación de su nombre (Jn 12,28). Es también un acto que afecta al Padre, en cuanto que la muerte de Jesús debe comprenderse dentro del proyecto de salvación... un acto del Hijo», en cuanto que libremente se entrega a la muerte y «un acto del Espíritu» en cuanto fusión escatológica del Espíritu con toda la humanidad²⁸.

Asimismo, los cristianos se configuran dentro del perfil de miembros del pueblo de Dios y como ciudadanos de una sociedad civil. En este marco su compromiso es a la vez político y eclesial o religioso. Por ello, la estructura evangelizadora de la fe se desarrolla en el dinamismo de la conversión buscando la comu-

25. DE MIGUEL GONZÁLEZ, J. M.^a (2000): «Para una teología trinitaria de la Eucaristía», en *Salmanticenses* 47, p. 233.

26. FORTE, B. (1987): «Trinidad cristiana y realidad social. Reflexión teológica», en *Estudios Trinitarios* 3, p. 141.

27. FORTE, B.: o. c., p. 201.

28. Cf. CODA, P.: o. c., p. 123.

nión recíproca: conversión al mundo de Dios Padre que da al Hijo por la salvación del mundo, y en el don del Espíritu que llama a los hombres a ser «hijos de Dios»; y conversión del hombre a Dios Padre en la transformación continua de la propia vida en el sentido de una configuración permanentemente referida a la estructura del don propia de la fe en el Padre de Jesús en el Espíritu. Transformarse es conformarse al don.

Hasta aquí nos hemos parado a reflexionar sobre la «conversión de Dios al hombre». Ahora, en tercer lugar, nos detenemos sobre la transformación que se da en aquellos que creen en el Padre de Jesús, distinguiendo el momento del compromiso personal de lo social en la conciencia de su insuperable relación dialéctica. Desde aquí comenzaremos a analizar la dimensión política de la caridad, sabiendo que la esencia del hombre es independiente del compromiso social.

Cuando el hombre se pone conscientemente delante de Dios tiene ya una imagen de Dios que acepta (creencia) o refuta (incredulidad). El silencio de Dios hace posible emerger de esta imagen: o se le acepta amorosamente o se le rechaza. Esta es condición de la libertad germinal del hombre delante de Dios, es la imagen que está en el germen y origen del compromiso. Cuando Dios calla, el hombre prueba su afiliación libre o su aceptación libre de su filiación divina. Este silencio divino se notará especialmente cuando el creyente se enfrente a las injusticias políticas.

Pero el silencio de Dios está también en el origen de un camino de liberación. La convicción de la existencia de Dios pone en juego la posibilidad de desearle o excluirle. Dios no es ni el Padre bueno deseado (deseo creado por nuestro deseo) por nosotros ni el perseguidor creado por nuestra agresividad. Dios Padre es el totalmente «OTRO», diverso de todas nuestras proyecciones. Reconocer a Dios como Padre significa reconocerlo como aquel que se da y lo hace con una iniciativa absoluta. Dios es perfectamente Padre porque él solo es capaz de donarse total y continuamente: su potencia de Padre consiste en su capacidad de darse.

Con su fe en Cristo, el creyente encuentra una autonomía feliz descen-trándose de su deseo para centrarse en el deseo del Padre. Conformándose, identificando su voluntad con la voluntad del Padre, en el Espíritu, a Cristo como autodonación del Padre al mundo, nosotros nos hacemos libres por un camino de solidaridad con los hombres en Dios.

La ética teologal del don no aparece como un sueño utópico de la superación de la reciprocidad. En la comunidad todos se dan a todos. La caridad fraterna vivida en comunidad creyente debe consistir en la acogida de todos los que se dan no porque han sido elegidos agradecidamente para eso, sino porque son don del Padre. Porque Dios es don, seremos dones.

El punto de partida de este don en el compromiso social, como anuncio y evangelización, es la pertenencia a una Iglesia que, como todo grupo social, tiende a absolutizarse a sí misma como sociedad perfecta. Pero en este marco de sociedad, la búsqueda de Dios no puede ser una aventura individualista, conducida por la soledad de los otros. Es más bien una obra de solidaridad con toda una generación, es una prueba de verdad para el creyente llamado a participar en dificultades radicales de cada época y buscar a Dios en esos acontecimientos que le toca vivir. Es obra de solidaridad puesto que Dios es solidario.

Identificándose con Jesús eclesialmente o desde la comunidad, a través de una práctica social que tenga el valor del testimonio comunitario a favor de los más pobres, se llegará al camino del descubrimiento del mismo Jesús. No solo el acto del testimonio y del compromiso político comporta una conciencia experimental y viva de Jesús que se nos revela, sino que los destinatarios mismos de este testimonio son revelación de Jesús a través de su vida, de su esfuerzo, de su sufrimiento. Todo este testimonio se ha de vivir sacramentalmente manifestado de la siguiente manera:

1.º La sacramentalidad de la caridad en Cristo dentro de la Iglesia marca el ámbito del perfil de la actividad del cristiano. La caridad política solo será cristiana y evangelizadora si se vive desde la *Ecclesia* o desde la comunidad. Esta perspectiva puede experimentarse desde una vida sacramental. La experiencia humana del amor, como toda la historia, tiene un significado sacramental en el aspecto cristiano. Esta afirmación puede ser ilustrada bien en el sentido amplio de la sacramentalidad, bien en el sentido de la sacramentalidad propiamente dicha.

En cuanto al primer sentido amplio podemos decir que todo lo dicho hasta ahora nos conduce a liberar la caridad de la privatización intimista para situarla a nivel de la energía estructural de la Iglesia en su interior (sacramentos) o en relación con la sociedad (servicio). La tarea de liberación y de solidaridad, vivida en el contexto de un testimonio eclesial del Resucitado, adquiere un valor sacramental. Afirmar la sacramentalidad de la caridad significa contemporáneamente declararse la absoluta no-divinidad y su importancia e irrenunciabilidad como mediación eclesial y escatológica.

2.º En cuanto a lo segundo o la relación sacramentos y caridad, debemos decir que el valor sacramental de la caridad no interesa solamente a la Iglesia en general, sino a todos sus gestos institucionales y carismáticos. Si la evangelización y el sacramento son las dos líneas de la Iglesia podemos decir que ambas lo son como forma y como contenido de la caridad.

La evangelización, realizada a través del kerigma y del testimonio, manifiesta el anuncio de la prioridad del don de Dios en Cristo que llama a los hombres

a la solidaridad en el Espíritu de Jesús. En realidad, los sacramentos presuponen siempre la evangelización y la solidaridad eclesial y social, pero son también una consolidación y una promoción. Quien ejerce la caridad en la vida social y en el compromiso necesita acceder a los sacramentos para consolidar, para recibir fuerza y de esa manera promover su propia acción. Se puede ver en detalle como la economía de la reciprocidad y la economía del don constituyen al mismo tiempo la estructura profunda de todo sacramento (lo que significan) y la transformación que vehiculan en los hombres (lo que creen).

Refiriéndonos a la eucaristía, esta es la síntesis de la caridad vivida en los otros sacramentos. En la Eucaristía la *epiclesis* sobre el don es inseparable de la *epiclesis* sobre los participantes: y la *epiclesis* significa que los participantes —como sucede a los dones— deben donar no solo cosas, palabras e ideologías y tampoco a sí mismos, sino que deben hacerse don y energía de don. La Eucaristía se revela como «sacramento del hermano»²⁹.

Desde esta reflexión terminamos proponiendo algunos aspectos concretos del perfil específico de la actividad caritativa y evangelizadora de la Iglesia. Este perfil es asimismo expresión del amor trinitario que siempre ha sido fuente de la Doctrina Social de la Iglesia:

- Origen: el imperativo del amor al prójimo ha sido grabado por el Creador en la naturaleza misma del hombre.
- Pero también tiene su origen en la presencia evangelizadora del cristianismo en el mundo. Un ejemplo es la reforma de Juliano el Apóstata.
- Es importante, en orden a que el anuncio y la evangelización sea lo más nítida posible, que la actividad caritativa de la Iglesia mantenga su esplendor y no se diluya en una organización asistencial genérica.
- Elementos de la esencia de la caridad cristiana:
 - a) La caridad cristiana será anuncio y testimonio de fe si es la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación.
 - b) Es preciso que los servidores de caridad, además de ser profesionalmente competentes, respondan a las actitudes de quienes han tenido una experiencia de encuentro personal con Cristo.
 - c) Además los servidores de la caridad necesitan humanidad y para ello «formación del corazón».

29. Parte del pensamiento expresado en los últimos párrafos de este apartado está tomado de mi trabajo «De la caridad teológica a la beneficencia, a la caridad social y a la caridad política», en *Scripta Fulgentia* 25-26 (2003), pp. 73-92.

- d) La actividad caritativa y evangelizadora cristiana ha de ser independiente de partidos e ideologías: se trata de que la caridad sea fruto del seguimiento y de la fe en una Persona y no de una ideología.
- e) La caridad no ha de ser un medio proselitista, ya que el amor es gratuito, sin olvidar que ha de ser testimonial. La mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor ofrecido como don desde la libertad de Espíritu

5. La fe que nos abre los ojos para salir de este mundo

Bernardo Pérez Andreo*

Doctor en Teología, Instituto Teológico de Murcia

Resumen

La fe es una forma de ver; una forma de mirar el mundo y las relaciones que el hombre establece. La fe nos permite ver los signos de unos tiempos de cambio que nos empujan hacia otro mundo como posible. Ver el mundo real es la única forma de comprender cómo funciona para poder transformarlo. Lo primero es la interpretación correcta, de ahí surge la acción adecuada para el cambio social que estamos necesitando. El hombre actual se encuentra encerrado en una lógica que

* Doctor en Teología, DEA en Filosofía, es profesor titular de Teología en el Instituto Teológico de Murcia, OFM, Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma. Es coordinador del Máster en Teología por la Universidad de Murcia y del Programa de Doctorado en Teología en dicha universidad. Sus obras más recientes son: *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe* (Murcia 2009); *Descodificando a Jesús de Nazaret* (Madrid 2010); *Un mundo en quiebra. De la globalización a otro mundo (im)posible* (Madrid 2011); *No podéis servir a dos amos. Crisis del mundo, crisis en la Iglesia* (Barcelona 2013). Dirección electrónica: b.perezandreo@gmail.com. <http://bernardoperezandreo.net>

lo atrapa en el modelo destructor del orden moral, social y natural. La ética, la economía y la política deben estar vinculadas de modo que aporten los elementos que renuevan la imagen del mundo impuesta y nos permiten salir hacia otra realidad verdaderamente humana. Este artículo propone diez tesis para hacer viable un mundo humano para nosotros y nuestros descendientes.

Palabras clave: Crisis, economía, ética, política.

Abstract

Faith is a way of seeing, a way of looking at the world and the relationships that people forge. Faith enables us to see the signs of times of change that guide us towards another possible world. Seeing the real world is the only way to understand how it works in order to be able to change it. Foremost is correct interpretation, which gives rise to appropriate action for the social change that we need. Today people are caught in a kind of logic that traps us in the destructive model of the moral, social and natural order. Ethics, economics and politics should be linked so as to provide the elements that will renew the imposed image of the world and enable us to exit toward another truly humane reality. This paper proposes ten theses to make a humane world viable for us and for our descendants.

Key words: Crisis, economics, ethics, politics.

Introducción

No existen hechos, solo interpretaciones, y esto ya es una interpretación. Desde que Nietzsche hiciera esta observación, la perspectiva histórica sobre los hechos ha ido cambiando de percepción, según los intereses particulares del que los analiza, pero también según la correlación de fuerzas entre los intervinientes en la pugna social por el control de lo producido. Los hechos, a veces, se enmascaran con cifras, otras se embozan con gestos y la mayoría de las veces son retorcidos hasta que acaban confesando su bastardía. No, los hechos no existen, solo nuestras interpretaciones de ellos, dicen los que ostentan el poder; aquellos a los que el mismo Jesús acusaba de hacerse llamar *bienhechores*. Solo existen hechos cuando estos son de los que los hacen por el bien de los pueblos, nos quieren hacer creer los poderosos. Pero la tradición cristiana no puede aceptar el cierre del discurso respecto a los hechos y lanza una mirada lúcida, una mirada iluminada, una mirada radiante que descorre el velo que nos han puesto para no ver la verdad, el velo de injusticia. Frente a los *hechos del Imperio*, los *hechos de los Apóstoles*; frente a las *buenas noticias* del emperador; Jesús, *Buena Noticia* de parte de Dios; frente a la sacralización del poder imperial, la humanización del amor divino.

Necesitamos mirar otra vez, mirar y ver; pero mirar. La mirada, ácida, corrosiva, hiriente, nos permite desvelar lo pretendidamente oculto, nos permite mostrar; revelar la verdad que subyace tras la realidad. Tras lo real, detrás del velo de ignorancia, se esconde la más cruda verdad, verdad que solo los ojos de la fe pueden atisbar. Pero los ojos de la fe han sido convenientemente cegados, también por los que dicen creer, para que nadie vea y, como dice el pueblo, nadie sienta la necesidad de hacer algo, algo que se salga de lo establecido; una revolución tal vez, la revuelta de los expropiados y humillados por el imperante régimen de injusticia global, por el nuevo imperio, por el Imperio Global Posmoderno¹.

Ver para interpretar; interpretar para cambiar; cambiar para transformar; transformar para crear el mundo nuevo que la humanidad anhela y sufre con dolores de parto. Una mirada a la verdad nos permitirá establecer los hechos necesarios en el mundo de hoy y los actos que nos llevarán a ese mundo otro tan necesitado en estos momentos. Nunca, como hoy, hemos estado tan faltos del Reino.

1. Cf. PÉREZ ANDREO, B. (2011): *Un mundo en quiebra. De la globalización a otro mundo (im)posible*, Madrid: Catarata.

I. No te comerás a tu prójimo

Existe una relación estrecha entre la mirada en la tradición occidental y el consumo. Ver y desear van unidos, tanto en la tradición popular como en la cultura social. Esta relación ha sido aprovechada por el modelo de desarrollo social y económico imperante, el capitalismo, para integrar al ser humano en el proceso mismo de producción y consumo. El consumo sin límite y la destrucción del ser humano están ligados íntimamente con una dialéctica de la mirada que reduce todo a cosa, y esta a objeto de consumo. Se trata de un modo de canibalismo, un canibalismo que destruye el ser de las cosas por su consumición voraz.

I.1. Dialéctica de la mirada

El Occidente de origen griego ha construido toda su existencia desde la perspectiva del ojo. La vista es el mejor y mayor de los sentidos que nos abren al mundo. De ahí que cuantos más objetos se ofrecen a la mirada, más aumenta el hambre del ser humano, de modo que la saciedad no puede conseguirse y el hambre en la sociedad opulenta se vuelve crónica e insalvable. A mayor consumo, más hambre; a más hambre, más necesidad de satisfacerla; a mayor satisfacción del hambre, mayor necesidad de consumir. Y vuelta a empezar del bucle autodestructivo del modelo de desarrollo que nos han impuesto y que no tiene visos de ser sustituido por otro más humano y ecológico.

Gracias a El Corte Inglés sabemos cuándo es Navidad, qué tenemos que comprar, cómo debemos comportarnos, cuáles son los regalos más apropiados y cuáles los sentimientos que debemos experimentar: solidaridad, amor, amistad, fraternidad..., pero todo ello marcado por el reloj del consumo. El hambre no se sacia, sino que se multiplica con los distintos *spots*, y engullir productos no hace sino incentivar la carencia de este ser humano lleno de nada que es el hombre de la sociedad capitalista posmoderna. Aquí, la mirada juega el papel de incentivador del hambre, proporcionando las imágenes de lo que debe saciar nuestra famélica alma de consumidores compulsivos. Nada puede llenar el ojo bulímico, ni la visión ávida de las cosas que suplen el sentido del ser del hombre: el hambre es el hombre, su esencia más profunda. Cuando Adán y Eva se saciaron pudieron verse desnudos y avergonzarse, pero solo entonces su mirada se torna bulímica y ansía lo que no debe ser comido, consumido, destruido.

Desgraciadamente solo nos queda la revolución, pero esta vez debe ser una revolución personal, no individual, sino desde el centro de la persona. Debe comenzar por un ascetismo extremo capaz de ayunar de mirada. El verdadero mal de la sociedad capitalista empieza por mirar los objetos con avidez destruc-

tiva, por ello la revolución debe ser un cambio en la mirada: mirar los objetos como cosas, es decir, como entes con realidad propia y no mediada por el sujeto. Este ayuno de la mirada nos debe conducir a renunciar, al ayuno de productos y a la recolocación de los mismos en un orden nuevo. De hacer esto, el capitalismo caerá por sus propios pies, sin necesidad de ejercer más violencia que la ejercida contra el alma del ser atrapado en la dialéctica del hambre y la mirada.

1.2. Canibalismo social

Todos los que tienen niños, y los que no también, han podido comprobar que los bebés conocen el mundo con la boca: todo se lo llevan a la boca, todo intentan comérselo. Este gesto de indiferencia a la hora de determinar los objetos comestibles es el indicador de que aún se encuentra en un estado casi puro de naturaleza. Más adelante tendrá que aprender qué cosas se comen y cuáles no se pueden comer, y eso lo aprenderá a la vez que inicia su proceso de humanización. Este proceso ontogenético tiene su par filogenético. En la historia de la humanidad hubo un momento en el que, como los bebés, no existía diferencia entre las cosas comestibles (consumibles) y las cosas no comestibles. En un proceso lento de varios millones de años se llega a diferenciar entre unos objetos y otros y aparecen los conocidos tabúes alimentarios, que no son sino expresión de esta verdad profunda: todo no puede ser comida, consumido. Lo primero que aparece como no comestible es el prójimo. Todavía en Atapuerca se han encontrado restos de homínidos que han sido consumidos por su congéneres. Tenemos un indicio claro de humanidad cuando el prójimo no puede ser comida, es más, cuando cualquier ser humano no puede ser comida.

Todas las culturas, absolutamente todas, se han construido sobre esta base: la diferencia entre cosas que se comen y cosas que no se comen. Desde aquí se establecen dos distinciones más. De un lado, las cosas de usar, que no pueden ser comidas pero sí usadas; y, del otro, las cosas de mirar, que no pueden ser ni comidas ni usadas: deben ser miradas, admiradas, son las *mirabilia*. Esta triple distinción es la base cultural de la humanidad y de su mantenimiento depende la continuidad de la misma a lo largo del tiempo. Pero he aquí que en el capitalismo se ha producido la ruptura de esta distinción. El capitalismo, que no es solo un orden económico y social, sino también un estado del alma, es la única cultura desde el Neolítico que no distingue entre objetos de mirar, objetos de usar y objetos de comer (Santiago Alba Rico, *Capitalismo y nihilismo*, 2007). En el capitalismo todos los objetos son de comer, como lo son para el bebé que está atrapado por el ello; no sabe distinguir entre objetos, no tiene humanidad, acabará con todo bajo la égida del consumo. El capitalismo es la cultura del canibalismo omnívoro: todo ha sido reducido a objeto comestible, es decir, de consumo y, por tanto, de destrucción, porque consumir es destruir. En este proceso todo, absolutamente

todo, queda sometido a la lógica del consumo, a la lógica de la destrucción. Ya no hay nada tabú, ni sagrado; todos los objetos del mundo son consumibles, hasta las imágenes, principalmente las imágenes, en un proceso acelerado de desmaterialización del consumo.

Tras esta lógica homogeneizadora de las cosas, reducidas todas a cosas de comer, viene la destrucción de la triple realidad que constituye al hombre: razón, memoria e imaginación. La razón, como medio de pasar de lo particular a lo universal, ha sido abolida; la memoria, como base para la construcción de un mundo humano, desaparece con los objetos comestibles, que no son sino depósitos de memoria; la imaginación, como medio para establecer relaciones morales (me pongo en tu lugar), ha quedado asumida en la lógica de la reproducción ampliada: ya no existe la empatía y menos la compasión. Al fin, en el capitalismo caníbal, Dios también ha sido convertido en objeto comestible, en objeto de consumo. La religión ha dejado de estar al lado de la separación entre lo profano, consumible, y lo sagrado, no consumible. La religión ha muerto a manos del nuevo dios del capitalismo caníbal.

2. ¡Effetá!, ábrete

El hombre, atrapado en esta lógica del hambre y la mirada, queda reducido a una mónada de consumo, la sociedad enclaustrada, y el planeta agotado en el proceso de destrucción *increadora*, verdadera idea que movía a Schumpeter: Pero lo peor de todo es que no podemos ser conscientes porque no tenemos las herramientas adecuadas para comprender la extraña enfermedad que nos atenaza, una enfermedad que nos mata en vida y nos hace confundir la barbarie con el progreso, el suicidio con el desarrollo. Necesitamos que se abran nuestros ojos y nuestros oídos para entender la realidad ante la que estamos. Necesitamos que se caigan las espesas escamas que nos ciegan. Será duro, pero será nuestra salvación.

2.1. El hombre encerrado, *Homo clausus*

El modelo económico, social y moral ha pasado a formar parte de nuestra estructura neuronal, cosa que hoy sabemos posible por los estudios neurocientíficos, y nos parece absolutamente imposible cualquier cambio radical, el único que nos salvará, de las condiciones de vida en las que estamos instalados los privilegiados del mundo enriquecido. Todos, absolutamente todos, aceptamos que nuestras percepciones subjetivas son fruto de nuestra libertad personal y que esta nos exige satisfacer una serie de necesidades que son eso mismo, necesidades y no

creaciones de la sociedad en la que vivimos. Negamos lo que la ciencia nos dice hoy, que la libertad está condicionada biológicamente, demarcada socialmente y situada culturalmente. El problema estriba en que hemos reducido nuestra libertad a los impulsos biológicos y estos son los que determinan en un alto grado nuestras acciones. El individualismo posmoderno se ha tornado la norma de nuestras acciones, y el utilitarismo consumista, el motor de la vida social. El capitalismo 4.0 se ha instalado entre nosotros, es más, ha tomado posesión de nuestro sistema neurológico y controla el centro de mando del individuo. El sueño de una humanidad controlada desde dentro, el sueño de la sociobiología, se ha cumplido. Ahora, lo que hay de humanos en los *Homo sapiens* empieza a estar subordinado a un modo de entender la sociedad que es, por definición, inhumano.

En términos teológicos, que son los únicos que nos permiten comprender al hombre en profundidad, se ha extirpado lo que en el hombre lo constituye como tal, la *Imago Dei*, y se ha sustituido por una creación externa a él: ha nacido el *Homo consumptor* (Bernardo Pérez Andreo, *Un mundo en quiebra*, 2011). El ser humano ha sido enucleado, formateado, reseteado, por utilizar términos que se adaptan a la sociedad informatizada. Lo único que se ha dejado en él es su capacidad para desear; su impulso compulsivo a la satisfacción de necesidades espurias, de todo aquello que necesita, ahora sí, la sociedad globalizada posmoderna del capitalismo senil. A lo sumo, en el ser humano 4.0, podemos encontrar un atisbo de sensibilismo y ñoñería propios del más burdo *reality* de televisión. A fuerza de proyectar la imagen en los medios, los seres humanos han acabado siendo como la imagen, una especie de efecto pígmalión perverso en el que el escultor acaba siendo estatua pétreo y donde la ficción se come a la realidad.

La posmodernidad ha invertido el sueño de la Era Moderna. En lugar de soñar con crear hombres, el sueño es convertir a los hombres en autómatas para el consumo. Cada hombre que muere en la sociedad posmoderna capitalista senil es como si nada muriera. Asesinarlo no puede ser un crimen, torturarlo no puede ser delito, porque nada en él es digno de ser respetado, nada en él merece vivir. El hombre 4.0 es la regresión absoluta del proceso evolutivo. Es el pulgón inextinguible de Nietzsche, es el hombre vacío de Lipovetsky, es el hombre lleno de nada.

El hombre desocializado, liberado del principio imperioso de seguir las prescripciones colectivas, existiendo para sí mismo e igual a los otros, deriva en una clausura de la misma humanidad; el hombre deja de ser el mundo de los hombres, para convertirse en una aureola de vacío absoluto. El mundo que nace de este *Homo clausus* es el mundo cerrado, el universo vacío, la nada que todo lo cubre y que no permite que pueda existir una estructura de sentido común. No hay posibilidad de estrategias alternativas, el hombre moderno, capaz de crear, ha sido reducido a una mónada sin puertas ni ventanas, comunicada por una red virtual que le suministra los *inputs* y los memes (Richard Dawkins, *El gen egoísta*).

ta,1993) necesarios para servir como consumidor consumido en la rueda del consumo.

El *Homo clausus* es, también, el antitipo del hombre comprometido con el mundo y la historia humana, de Jesús de Nazaret. Es el pulgón de Nietzsche, el ser incapaz de ir más allá de su goce irrefrenable.

2.2. La sociedad cansada

Correlato del *Homo clausus* es la sociedad cansada, agotada, llegada al extremo de no poder seguir reproduciendo el orden del ser, del ser humano. Asistimos, por fin, al fin de la historia que promoviera Fukuyama hace ahora 25 años, pocos meses antes de la caída del sistema soviético y la supuesta victoria de la democracia capitalista. Lo malo es todo el mal que tendremos que padecer antes de que todo esto pase. Van a ser años muy duros para mucha gente, especialmente para los que defendemos la bondad natural de la humanidad y de la Creación entera; nuestra fe se va a poner a prueba, una dura prueba. Somos pocos, pero seguimos creyendo que el Universo no es fruto de una casualidad, sino que hay un proyecto de Amor tras su origen y que, por tanto, el Amor es la meta. Eso no quiere decir que estemos exentos de sufrimiento, al contrario, cuanto más amor, más sufrimiento viviremos, pero esa es la condición de la contingencia y finitud de todo lo existente.

Desde que el mercenario del pensamiento de origen japonés formulara su propuesta del fin de la historia, no hemos dejado de avanzar hacia ella. Más que un análisis de la realidad social y política, era un *desideratum* del modelo social imperante, el capitalismo senil finisecular. Y lo ha conseguido, porque el capitalismo no puede morir sin matar, y la única manera que tiene de avanzar es hacerlo hacia el abismo. La carrera inútil por la creación de capital, por la reproducción ampliada, le lleva a la destrucción sistemática de todo lo que existe. *El capitalismo es el estado del alma* (Kafka *dixit*) humana corrupta por el lucro, el egoísmo, la avaricia, la gula y la mendacidad instituida, todo eso llevado al orden social. El capitalismo debe acabar con la naturaleza, para convertirla en mercancía, con el hombre, para transformarlo en obrero, con el orden social, para constituir el caos de la *libertad absoluta* de convertir todo en capital. El capitalismo es la Bestia que quiere devorar al niño recién nacido, un santo decir sí; es el Molok que requiere sacrificios humanos constantes; es la máquina perfecta de autoconsumición social.

El último paso que ha dado este nefasto sistema ha sido la desconstrucción de su máscara final: el Estado de Bienestar. Creado para evitar la revolución bolchevique en Europa, el Estado Social Europeo ha dejado de ser útil al capitalismo. Muerto el fiero lobo soviético, qué razón hay para seguir dejando las migajas a

las clases trabajadoras. Todo lo existente es necesario para la autorreproducción del capital. Sanidad, educación, servicios sociales, pensiones..., todo eso ya no es necesario, pues nadie hay ya que pueda rebelarse. Con sumisión aceptaremos que no tenemos derecho a disfrutar de las riquezas que el capitalismo produce. Aceptaremos que el rico lo es por derecho propio, que el trabajo es una dádiva del capitalista que hay que agradecer; que la salud o la educación no son derechos, sino mercancías a las que unos pueden acceder y otros no; que el Estado es el brazo policial del capital y que las instituciones son sombras chinescas tras la función que nos han dejado representar los últimos sesenta años.

2.3. El planeta agotado

El hombre cerrado y la sociedad cansada han generado un planeta que ya no cumple la función para la que existe: ser el hogar de la humanidad. La acción del ser humano sobre el planeta corre el riesgo de destruir el medio en el que vive. Nos hemos tomado el planeta más como una herencia de nuestros mayores que como un préstamo de nuestros hijos. De hecho, uno de los legados de esta crisis mundial será la enorme deuda que varias generaciones tendrán que pagar porque nosotros hemos vivido muy por encima de nuestras posibilidades. Aunque esto tiene una vertiente moral inexcusable, ahora nos interesa más la vertiente meramente física de la cuestión. Me refiero a la marca que dejamos con nuestro modo de vida en el planeta, una marca que se antoja indeleble, pues costará, si es que se puede revertir el proceso, siglos restablecer un equilibrio.

En 1996, Rees y Wackernagel publicaron su afamado libro, *Nuestra huella ecológica*, en el que hacían un análisis pormenorizado del impacto del modo de vida en el planeta Tierra. Sus logros siguen siendo válidos. Teniendo en cuenta los habitantes del planeta Tierra y el número de hectáreas útiles en el mismo, el resultado de una simple división nos dice que cada habitante actual del planeta Tierra dispone de 1,78 hectáreas biológicamente productivas. Para calcular el consumo de hectáreas por habitante, la huella ecológica, se tienen en cuenta tanto las tierras dedicadas a la producción alimentaria como al ganado, la producción de vestido, la vivienda, las zonas acuáticas y las zonas boscosas que se requieren para absorber las emisiones de CO₂ a la atmósfera. Con todos estos datos, aplicado a cada país, el resultado arroja una inquietante realidad: el modelo de vida actual consume 2,23 hectáreas por habitante. Este dato indica que estamos consumiendo, de media, sobre un tercio más de lo que el planeta puede soportar. Esta huella ecológica, que el planeta lleva soportando, no por casualidad, desde que el neoliberalismo se impuso en los noventa, nos llevará a una catástrofe humana y natural de proporciones nunca vistas. No hace falta ser muy espabilado para comprender que si consumimos un tercio más de lo que el planeta puede soportar, el colapso ecológico está a la vuelta de la esquina.

Pero, otra vez, los datos son interpretables. Los hay que culpan al hombre, así, genéricamente, de la destrucción del medio natural, sin hacer ningún tipo de distinción entre unos y otros, y postulan la vuelta a modelos de vida preindustriales. Estos cometen dos errores. El primero es que ya no podemos volver a la era preindustrial, ello conllevaría la necesaria desaparición de dos tercios de la humanidad como mínimo, si no la humanidad completa, pues se han perdido las técnicas ancestrales que permitían vivir al hombre. Hoy el conocimiento socialmente necesario para la reproducción de la humanidad reside en las industrias, no en los pueblos. Pocos sabrían ya cómo hacer viviendas, hacer ropa, cultivar o sanar. Pero el peor error es el de injusticia. Cuando se atribuye al hombre la responsabilidad del impacto en el medio natural, no se atiende a que en África no se llega, ni por asomo, a las 1,78 hectáreas que les correspondería (0,5 es su lote), porque en Europa nos apropiamos de 3 y en EE. UU. de casi 6. He aquí donde está el verdadero problema. Los países enriquecidos despilfarran mucho más de lo que les correspondería. Harían falta tres planetas Tierra para que todos los habitantes del planeta vivieran como los españoles, y seis para que todos viviéramos como los estadounidenses. El mal está en el sistema económico y político en el que vivimos, donde se vive según el criterio del uso y abuso de los recursos para la satisfacción momentánea de las preferencias del consumidor. Es el sistema capitalista, el *Killer Kapitalismus*, el que está acabando con el planeta y con el ser humano. La humanidad y el capitalismo no cabemos en el mismo planeta.

En la actualidad se están dando tres procesos que se retroalimentan e intensifican el calentamiento general del planeta: el primero es la liberación de CO₂, por todos conocido. En lugar de disminuir las emisiones, aumentan a tasas del 3% anual, con el riesgo de duplicarse a final de siglo, lo que produciría un incremento exponencial de la temperatura. El segundo proceso es la liberación de metano de los lechos oceánicos. El aumento de la temperatura del agua marina está permitiendo que el metano contenido en los lechos marinos someros se esté liberando de forma lenta pero constante, con el riesgo de que un aumento mayor de la temperatura del agua libere el gas de forma más impactante. Pero el más grave es el tercero. La pérdida del hielo de las zonas septentrionales está permitiendo que, de un lado, se aprese más calor solar y, de otro, se libere más cantidad de metano del sustrato del permafrost. Estos tres procesos, en conjunto, son una bomba de relojería con contador en marcha hacia una destrucción asegurada de las condiciones de vida en el planeta.

Los científicos serios están muy preocupados con esto, porque podría suceder algo que nunca hemos podido constatar en el Tierra: un cambio climático abrupto, no gradual. Si no hacemos nada por evitarlo, y parece que ese es el camino elegido, en 2020 es muy posible que no quede hielo en el Ártico en verano, lo que permitirá apresar tanta radiación solar como para que no se congele completamente en invierno. Esto aumentará el efecto de acidificación del océano

y la pérdida de fluidez de la corriente que calienta las costas atlánticas y trae las lluvias. Si este efecto no se frena, en 2030 podríamos estar ante una sequía persistente que secaría los veneros que nutren los grandes ríos europeos y las aguas subterráneas se salarían hasta niveles tóxicos. En 2040 podríamos estar ante una atmósfera que no filtre la radiación solar y el simple contacto con la piel produzca quemazones. La vida durante el día debería realizarse en el interior de los edificios. En 2050, la actividad humana podría verse gravemente impedida sobre la superficie terrestre. Los vientos huracanados producidos por las altas temperaturas, junto con la acción solar, podrían acabar con todo rastro de vida superficial. La vida habrá de esconderse en el subsuelo o en fortines. En todo caso, no va a merecer la pena vivir en un planeta así.

Pero queda un rayo de esperanza: que de aquí a 2020 cambiemos de forma drástica, radical, nuestro modelo de vida en este planeta. Estamos a tiempo, pero cada vez menos.

3. Crisis y éxodo

La mirada y la acción son importantes, pero lo más importante es el juicio. Creo que Marx se confundía en su famosa Tesis XI sobre Feuerbach. No se trata de dejar de interpretar el mundo para empezar a transformarlo. De lo que se trata es de interpretarlo correctamente para poder transformarlo en la dirección adecuada. Uno de los errores que suelen cometer las ONG es dejar de lado la interpretación y juicio de la realidad para centrarse en la transformación, con lo que dejan el modelo tal y como está, la máquina de producir injusticia intacta, mientras quieren evitar el sufrimiento de las víctimas de la misma. Al final, lo que hacen muchas de estas organizaciones es poner la grasa adecuada para que la maquinaria de destrucción de la humanidad siga existiendo. Por eso, nosotros haremos una interpretación y juicio que nos puedan sacar de esta situación. El éxodo es la única opción, y lo es desde la ética, la economía y la política.

3.1. Ética

La historia del mundo occidental puede dividirse, grosso modo, en tres tiempos: el mundo antiguo y medieval, el moderno y el contemporáneo. Cada uno de estos mundos tiene sus características propias en lo cultural, político, social y filosófico. Por ejemplo, el mundo antiguo y medieval está calificado por las relaciones personales en el ámbito de lo económico y político, de ahí la configuración de las pirámides de patronazgo en el mundo antiguo y la estructura feudal en el Medievo. Sin embargo, en el mundo moderno priman las relaciones comerciales,

de ahí el mercantilismo y el posterior capitalismo. Y el mundo contemporáneo está marcado por las relaciones vaporosas y la tecnología de la información; se trata de un mundo en proceso de virtualización. Estas tres configuraciones económico-políticas tienen su reflejo en el mundo de las ideas, la cultura y la filosofía. Así, en el mundo antiguo prima la preocupación metafísica, el concepto de naturaleza y la preponderancia de la referencia a la divinidad; mientras que en el mundo moderno se privilegia la preocupación por el hombre, la autonomía del sujeto y la valoración de la vida concreta de cada ser humano. El mundo contemporáneo prima lo individual, la preocupación por la experiencia propia y un énfasis enorme en el gozo y el disfrute, a veces desenfrenado.

Pues bien, y a esto es a lo que vamos, estas tres configuraciones del mundo tienen tres ejes que los vertebran a nivel ético. El mundo antiguo y medieval, en su preocupación metafísica, está marcado por el concepto ético de virtud, mientras que el moderno, en su preocupación por el sujeto creador de su mundo, por el concepto de deber. El mundo contemporáneo tiene un eje vertebrador en el concepto de responsabilidad. Virtud, deber y responsabilidad son los tres ejes que progresivamente han ido configurando el mundo occidental en su vertiente ética. El concepto de virtud está en relación con el de naturaleza: el hombre ha de actuar de acuerdo con su naturaleza, esta es la virtud que le lleva a la felicidad. En el mundo moderno es el deber el que hará que el sujeto sea verdaderamente creador de su propia realidad. Y en el contemporáneo es el concepto de responsabilidad el que vincula al yo con el otro, abriendo el campo de relación ética más allá del sujeto solipsista moderno. Sin embargo, el concepto de responsabilidad, como brillantemente lo ha tratado Hans Jonas, puede entenderse de dos modos muy distintos: al modo utilitarista en su desarrollo capitalista y al modo de responsabilidad total levinasiana-dostoievskiana. Decía Dostoievski que cada uno es culpable de todo por todos, expresión que Lévinas hizo suya en toda su obra filosófica. La responsabilidad del yo es infinita, porque es imposible establecer el punto final de la misma. Sin embargo, el concepto de responsabilidad utilitarista solo tiene en cuenta esta para determinar quién o qué ha de correr con los gastos de un acto cualquiera, sea una sanción administrativa o penal. Por poner un ejemplo, a la ética contemporánea utilitarista que nos invade, solo le interesa saber quién es el responsable de sufragar los gastos médicos derivados de un atropello, nada le importan las consecuencias morales, psicológicas e históricas que aquel atropello pueda tener. Mucho menos le importan las causas de las acciones presentes, es decir, la historia que nos ha llevado a una acción concreta.

Cuando uno lee a Dostoievski, ese gran psicólogo al decir de Nietzsche, percibe la preocupación por explicitar con toda claridad la historia que ha llevado a un personaje a hacer lo que hizo; véase la de Smerdiakov, hijo de Fiodor Karamázov, fruto de una violación y que mató a su padre, tras muchos años de acumular odio en su interior. Lo que interesa al escritor ruso es la culpa hereda-

da, la responsabilidad histórica, aquella que nos persigue sin ser conscientes de la misma, pero que actúa en el mundo sin que los actores lo sepan. No se trata de una realidad mística que estaría actuando en medio del mundo desde un más allá que intenta saldar deudas pasadas, nada de eso. Se trata de una especie de meme ético que configura el mundo en que vivimos y del cual debemos ser conscientes para curarlo; hay que expiar el pasado para que los demonios pasados no sigan atormentando al mundo presente. De la misma manera, hay que evitar cargar a las generaciones futuras con culpas presentes que se enquistarán y pesarán como una losa ignota en el futuro. En este sentido, es necesario hacer una labor de recuperación de la memoria de lo que hemos sido, es inútil ocultarlo, y una pedagogía que permita a nuestros hijos saber quiénes son y de dónde vienen. Nosotros, hoy, somos fruto, consciente o no, de lo que hicieron nuestros predecesores. Por ejemplo, somos herederos de la barbarie colonizadora de Occidente en África, Asia y América. De la misma manera que nos hemos beneficiado del expolio cometido durante 500 años por nuestros predecesores y que es el fundamento de parte de nuestro bienestar, también hemos heredado la culpa por todo aquello y hemos de expiarla de forma precisa.

Las acciones de hoy también están generando una culpa heredada en las generaciones futuras. Lo que hacemos en Libia, en Somalia, en Kenia, en Ilaq, en Afganistán o en el Ártico tiene consecuencias para el futuro, consecuencias que derivan en responsabilidades, responsabilidades que generan culpas, culpas que perseguirán a nuestros hijos sin ellos saberlo, a menos que desde hoy les hagamos conscientes de su responsabilidad por lo que nosotros hacemos. Y si alguien cree que ellos no son responsables, que se escuche a sí mismo cuando legitima lo que hace, *por el bien de mis hijos*. Pues lo que haces por su bien, también lo haces por su mal. Si lo hacemos por ellos, ellos también cargarán con las consecuencias.

3.2. Economía

No es de extrañar que los primeros en reflexionar sobre economía, Smith, Ricardo y Marx, hablen de economía política y no de simple economía. La economía es una labor que está integrada en la realidad política. Se trata de hacer un servicio a la sociedad, de ahí que tenga ese adjetivo ineludible. Si eliminamos el adjetivo, el sustantivo queda huérfano, sin determinar. No sabremos si es una organización de una casa, de un grupo pequeño, de un pueblo o de toda la sociedad. De ahí que la economía sea política. Por eso mismo, Aristóteles trató el tema en su tratado sobre la polis, en la *Política*, no en la *Ética*, como una cuestión del individuo, o en la *Metafísica*, cual dimensión ontológica.

Aristóteles, fiel a su método, identifica qué es eso de la economía: «La economía —nos dice— es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el alma-

cenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa. Y parece que la verdadera riqueza proviene de esta, pues la provisión de esta clase de bienes para vivir bien no es ilimitada» (*Política*, 1256a). Se trata de un arte, es decir, algo realizado por el hombre y que se puede aprender y enseñar a otros; pero también de un arte que está orientado a proporcionar los medios de vida y a conservarlos para que aquella sea buena. Es un arte difícil porque esos bienes no son ilimitados, tienen un límite y eso hace este arte muy importante. Correría riesgo la vida de los sujetos de una comunidad si no se ejerciera con arte la economía.

La economía no es algo natural, no le viene dada al hombre, sino que debe hacerla él, construirla, buscar los mejores medios para que le proporcione el sustento, y hacerlo con cuidado para no poner en riesgo esos limitados bienes. Sin embargo, existe otro modo de proveer bienes que los considera ilimitados y que solo busca la obtención del máximo lucro posible, aun a riesgo de acabar con los bienes perseguidos, se trata, según el de Estagira, de la crematística. Según Aristóteles, hay un arte de adquisición natural para la administración de una casa, finca o ciudad, la economía, y «existe otra clase de arte adquisitivo, que precisamente llaman —y está justificado que así lo hagan— crematística, para el cual parece que no existe límite alguno a la riqueza y propiedad» (*Política*, 1256a).

La crematística es el arte del enriquecimiento ilimitado a costa de lo que fuere. Como tiene su base no en el valor de uso de los bienes, valor que determina su límite, sino en el valor de cambio, que aparentemente no tiene límite, este arte tiende al enriquecimiento ilimitado de quien lo ejerce. Formas de crematística son el comercio de compraventa, no el que pretende subvenir la necesidad de un bien de uso, y el préstamo de dinero (1257b). Son dos formas de crematística que producen riqueza a quien las ejerce, pero una riqueza «ciertamente extraña en cuya abundancia se muere de hambre, como cuentan en el mito de aquel Midas, quien, por su insaciable deseo, convertía en oro todo lo que tocaba» (1257b, 11).

De los tipos de arte crematística, la peor considerada por el estagirita es el préstamo de dinero a interés, la usura. Se trata de un arte que produce dinero de dinero, que nada aporta a la sociedad y que «de todos los negocios es el más antinatural» (1258b). Por tanto, tres modos de crematística existen: el comercio de compra y venta, el préstamo de dinero a interés, la usura y, por último, el trabajo asalariado (1258b, 3). Los tres pervierten el fin al que tiende el arte adquisitivo positivo que es la economía, porque buscan el lucro por sí mismo, sin ninguna relación con el cuerpo social ni con sus necesidades. Se trata de actividades sin límite, y lo que carece de límite es perverso y no corresponde con la naturaleza.

Vemos como en Aristóteles tenemos esbozado lo que es verdaderamente la economía: es un arte que sirve para obtener y conservar los bienes limitados

necesarios para la vida y la buena vida de la sociedad. La búsqueda del lucro es mala en sí misma y acaba llevando a la sociedad a un límite del que no puede salir:

3.3. Política

El último texto conocido de Walter Benjamin, antes de su lúcido suicidio en 1941, perseguido por la policía franquista en Portbou, son las *Tesis de filosofía de la historia*, cuya lectura resulta cada vez más necesaria, hasta el punto de que su desconocimiento es la causa de los males que nos aquejan. Por eso tomo sus tesis de filosofía de la historia como inspiración para aquilatar lo que hoy debe ser la política. No pretendo ofrecer un dietario de medidas a tomar para hacer un mundo mejor; eso es misión y función de los distintos expertos. Por mi parte me doy por satisfecho con proponer principios que nos permitan ser lo que la historia y la naturaleza nos ha otorgado: la especie natural capaz de modificar su medio hasta el punto de poner en peligro la vida consciente en el Universo entero, y hacerlo de modo que nos permita salir de esta situación tenebrosa en la que el capitalismo nos ha situado.

Tesis 1: La humanidad existe en los hombres de carne y hueso, ellos son los que la configuran, de ahí que ser hombre no pueda separarse de ser con los hombres. Refutación del individualismo liberal.

Tesis 2: Ser este hombre o esta mujer en concreto es un don que depende de varios factores: el genotipo, el fenotipo, el fenotipo ampliado que es la naturaleza, el lenguaje aprendido como lengua, la cultura recibida, el conjunto de normas de acción y de pasión, el conglomerado social, la organización del trabajo, la educación, la sanidad y los medios por los que nos hacemos en medio del grupo humano.

Tesis 3: La vida recibida debe ser propagada, es el modo como el ser concreto cancela la deuda contraída al venir a la existencia. Propagar la vida es amar a los demás, compartir lo aprendido, actuar para los otros y respetar su mismidad.

Tesis 4: A cada ser humano le pertenece cuanto le permite subsistir en el ser: el alimento en propiedad proindivisa, el vestido, la habitación, la sanidad, la educación, la cultura y el transporte.

Tesis 5: Cuanto excede de lo que le permite al ser humano subsistir en el ser es propiedad comunal o colectiva de todos los seres humanos que existen o puedan existir en el futuro, de ahí que exista una deuda con los que existirán. Todo lo que existe es un préstamo tomado del futuro: la tierra con todos sus recursos, los océanos, los bosques, el viento y el sol, los recursos que esconde la Tierra, todo lo que existe.

Tesis 6: Todo lo que el ser humano es capaz de hacer o pensar es propiedad común de la humanidad, nadie puede arrogarse la apropiación del conocimiento, la investigación o el desarrollo moral humano. Cualquiera que intente apropiarse de los bienes comunes deberá ser castigado con una pena adecuada a su delito: el ostracismo, sin negarle los bienes que le sustenten en el ser.

Tesis 7: La mejor forma de organizar la sociedad es la que presupone a los hombres como hermanos, genética y moralmente. El capitalismo, en tanto que aberración moral y política del individualismo avaro, debe ser exterminado de la faz de la Tierra y sustituido por un modelo social, económico y político basado en la lógica del don y de la comunión.

Tesis 8: Los bienes comunes o colectivos deben ser puestos al servicio de todos los seres humanos existentes o por existir. Ningún ser humano podrá gozar de un bien superfluo mientras otro ser humano no disfrute de todos los bienes necesarios para su existencia.

Tesis 9: El modo de producción y distribución debe estar en consonancia con las tesis anteriores, es imposible separar la distribución de la producción. Solo un sistema productivo que respete los bienes comunes para toda la humanidad puede ser justo en su distribución; ningún sistema distributivo será justo mientras no respete el modo de producción adecuado a una economía del don y la comunión.

Tesis 10: El sistema educativo, los medios de comunicación y la cultura se organizarán para la creación de seres humanos que agradezcan lo recibido y pongan todo su empeño en el mantenimiento de la vida en la Tierra para todas las generaciones futuras.

Cuestiones para el debate

1. ¿Creemos prioritaria la interpretación o la praxis? ¿No será esta confusión lo que ha llevado a las ONG a ser parte integrante del modelo destructor de lo humano, sea por acción, por omisión o por colaboración?
2. ¿Se puede hacer un mundo mejor sin cambiar de modelo social y económico, el capitalismo? ¿No deberíamos proponer desde el cristianismo un modelo social humano basado en el don, la gracia y la reciprocidad?
3. ¿No debería, el compromiso cristiano, ir encaminado a promover un amplio movimiento social de renovación política que cambie el modelo social?

4. ¿Nos hemos tomado en serio que el sistema imperante es suicida, que acabará con la posibilidad de una vida humana en el planeta en pocos decenios?
5. ¿Podemos seguir viviendo en la ficción de la separación de la religión de los otros ámbitos sociales: la política y la economía? ¿Cuándo nos tomaremos en serio la Creación?

Grandes testigos de la Caridad

Antón Montesino, O.P. y la defensa de los indios. El grito de la misericordia

Alfonso Esponera Cerdán, O.P.

Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia

Unos textos del obispo dominico Bartolomé de Las Casas son los que recogen lo que podría denominarse «grito de la misericordia», que fue formulado en dos sermones pronunciados en La Española los días 21 y 28 de diciembre de 1511 por Antón Montesino en nombre de toda su comunidad de frailes dominicos¹.

Los primeros dominicos habían llegado al Nuevo Mundo, concretamente a La Española (actual República Dominicana y Haití), a partir de septiembre de 1510². Parece ser que fueron tomando conciencia —por lo que iban viendo, por testimonios que fueron recogiendo, que con toda probabilidad comunicaron al Rey³— del maltrato que los encomenderos estaban dando a los indios. Presididos por su superior, Pedro de Córdoba, decidieron que se denunciases tales situaciones, reiterándolas posteriormente una semana después.

I. La versión lascasiana

Bartolomé de Las Casas nació en Sevilla en 1484, y en su andadura americana primero fue a partir de 1502 clérigo encomendero, viviendo doce años después lo que él denominó su «primera conversión» a la causa de los indios. Luego, en 1522, ingresó en la Orden de Predicadores, consagrando plenamente a partir de entonces vida y obra a esa causa. En esta última etapa, hay otros acontecimientos que también le marcaron, tales como su participación en la «pacífica pacificación» de Guatemala entre 1536 y 1540, o su nombramiento como obispo, primero como titular de Chiapa en 1543 y desde 1550, como dimisionario hasta su muerte en Madrid en 1566.

Entre sus diversos escritos (cartas, memorándum y libros) está su monumental e inacabada *Historia de las Indias*, que empezó a redactar a partir de 1527, si bien los capítulos que nos interesan los redactó en 1559⁴. En ellos nos informa acerca del proceso comunitario de discernimiento que llevó a aquellos dominicos a dar su «grito de la misericordia»⁵.

1. Cf. ESPONERA CERDÁN, A. (2011): «Quinto Centenario de los sermones de los dominicos en La Española (1511-2011)», *Teología Espiritual* LV, pp. 167-193.

2. Los primeros sacerdotes y franciscanos fueron a partir del segundo viaje de Cristóbal Colon en 1493.

3. Sobre esta muy probable información enviada antes del verano de 1511, cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, I.: «Notas documentales, bibliográficas y críticas», en LAS CASAS, B. de: *Historia de las Indias*, en *Obras Completas* T. 5 (Madrid 1994, pp. 2507-2509, n. 9; la citaré *Historia* seguida de la página).

4. Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, I.: «Estudio crítico preliminar: Presentación de la "Historia de las Indias" de fray Bartolomé de Las Casas», publicado en *Historia*, 20.184.

5. Cf. *Historia*, pp. 1757-1760.

I.1. Juntos por el gusto de vivir juntos y por la necesidad de comunidad

Las Casas escribe de estos frailes que eran «personas religiosas y letrados», pues no debe olvidarse que participaban de la «reforma dominicana», que en su Provincia de Castilla ya era una realidad tanto en la vida regular como inclusive en el pensamiento teológico, marcado por el tomismo escolástico y el humanismo.

Según lo que nos refiere⁶, la organización de su vida religiosa y de su actividad apostólica la hicieron en función directa de la evangelización de aquellas gentes (indios y españoles). No entendían su vida como una huida del mundo, sino más bien como la condición necesaria para una entrega total a la misión de su orden. Quisieron que su presencia en aquellas circunstancias difíciles fuese un verdadero signo para todos. Para ello no tuvieron que inventar nada nuevo, sino simplemente vivir en profundidad el espíritu de sus constituciones. Y para hacer más significativa su presencia en tal ambiente, insistieron de manera especial en la pobreza, que los separaba de la postura de los encomenderos (en su actitud de ambición y de explotación) y al mismo tiempo los acercaba a los indios oprimidos y los identificaba con ellos.

Aquella comunidad la componían unas 17 personas. Poco conocemos de ellos. Sabemos los nombres y apellidos de algunos, así como sus lugares de procedencia. Tampoco sabemos si también vivía algún seglar con ellos. Probablemente no. Pero seguro que los frailes contaban con la colaboración de algunos seglares, porque esto fue costumbre muy antigua en la Orden de Frailes Predicadores.

Lo que sí sabemos es que aquella comunidad estaba compuesta por un grupo humano que compartía el mismo ideal de vida y la misma misión: el ideal dominicano y la misión de la predicación evangelizadora. No se habían buscado unos a otros antes de entrar en la orden. Se habían encontrado al vivir juntos en Ávila y Salamanca, porque el Señor les había llamado.

Ante todo, aquella comunidad era un grupo de hombres que vivían juntos por el gusto de vivir juntos. El común ideal y la misión compartida habían ido creando en ellos una cierta empatía o simpatía, unos lazos de amistad, una comunión en la fe y en la misión, y en la que cabía la misericordia como una virtud plenamente humana y profundamente evangélica. Y ello les permitió reaccionar con entrañas de compasión y misericordia ante el sufrimiento indecible de aquellas inocentes gentes.

6. Para la hermosa presentación de los primeros tiempos de esta comunidad, cf. *Historia*, pp. 1513-1520

1.2. Juntos compartían su fe y oración

Antes del famoso sermón, y como un componente esencial de su vida cotidiana, aquella comunidad se reunía para orar; para compartir su fe, para confesar su fe. Lo hacían todos los días y varias veces al día.

También oraba en privado cada uno de ellos, para mantenerse firmes en la fe, para avivar la esperanza, para animar la misión evangelizadora, para que su predicación naciera de su experiencia de Dios, para interceder por las personas, sobre todo por los pobres y los necesitados y las víctimas inocentes... e incluso por los verdugos. Eran lo que se denomina «hombres de oración», «hombres de Dios» en expresión de Las Casas.

Pero sobre todo oraban en comunidad, juntos, para estimularse mutuamente en la fe y en la esperanza, para sostenerse en la misión de la predicación. Oraban para buscar juntos la mirada de Dios, para ver las cosas con la «mirada de Dios».

¿Cuál era esa «mirada de Dios»? Las cosas no andaban bien en la isla. Había sufrimiento causado por los hombres, inocentes sufriendo. Había demasiados comportamientos que no eran aceptables según Dios. Era necesario orar; buscar luz, tomar impulso... Había que hacer algo. Como predicadores que eran, tenían que decir algo. No podían seguir callados. Pero tenían que hablar «palabras evangélicas».

Leyeron el Evangelio: «Yo soy la voz del que clama en el desierto» (Jn 1,23). Y comenzaron a meditar y a orar. En su silencio contemplativo todos iban dándose cuenta de que Dios no podía ver con buenos ojos ni la esclavitud de los indios, ni el sometimiento y la humillación de aquellas pobres gentes. ¿Acaso ellos no eran hijos e hijas de Dios, con toda dignidad? ¿Acaso los españoles no eran cristianos llamados a caminar por las vías de la justicia y del amor?

Uno tras otro fueron compartiendo aquellas resonancias que el Evangelio les producía. La Palabra y el Espíritu siguieron proyectando luz sobre la situación. Y les impulsaron a predicar: es preciso clamar, aunque les pareciera que clamarían en el desierto. Y continuaron orando pidiendo la luz, la fuerza y el coraje necesarios para predicar el mensaje cristiano, para no ocultarlo por miedo o por comodidad o por interés, para no caer en la tentación de hacer el juego a los ganadores.

Las Casas escribe: «Suplicando y encomendándose mucho a Dios, con continuas oraciones, ayunos y vigias, para que les alumbrase a no errar».

1.3. Juntos reflexionaron y buscaron la Verdad

Dice Las Casas que veían «la triste vida y aspérrimo captiverio que la gente natural desta isla padecía y cómo se consumían, sin hacer caso dellos los españoles que los poseían». Además, que «era ordinario llenarse la Iglesia de indios», refiriéndose a su espíritu de acogida.

Y en este contacto directo con la realidad comenzaron a «juntar el derecho con el hecho». Además buscaron directamente informaciones, como por ejemplo el testimonio de Juan Garcés.

Aquellos dominicos se tomaban muy en serio la búsqueda de la Verdad, estando convencidos de que esta es también una tarea comunitaria. Con este fin, se reunían periódicamente, reflexionaban, dialogaban, discutían, enfrentaban preguntas y cuestiones que la vida y la misión iban dejando en su cotidianidad. Y lo hacían desde el estilo de vida que llevaban. Aquella comunidad era pobre, muy pobre. Para el viaje que Montesino tendría que hacer a España para aclarar las cosas, tuvieron que salir a pedir limosna.

Dicha búsqueda no era para ellos un entretenimiento académico, un juego de competencias, para ver quién era más listo o más erudito, o para ser más listos y más eruditos que los franciscanos presentes en la isla. No, la Verdad era para ellos un asunto muy importante, un asunto de vida o muerte para ellos y, sobre todo, para aquellos nativos. Sabían muy bien que la Verdad es incompatible con la injusticia y que esta se oculta detrás de la mentira, se cuestra la Verdad, para justificar lo injustificable, para llamar bueno a lo malo y blanco a lo negro.

Allá en las aulas de Ávila y Salamanca habían aprendido ese ejercicio paciente que se necesita para buscar la Verdad. Para encontrarla, sabían que era necesario mirar de frente a la realidad, consultar las opiniones de los antepasados, confrontar la vida y la actuación de las personas con la Palabra de Dios. Y era necesaria sobre todo mucha humildad.

Pero en aquella situación era más urgente que nunca dialogar juntos para buscarla, para discernir qué tenían que decir en el sermón que habían decidido predicar. Eran muchas las preguntas que se les agolpaban en la cabeza: ¿era legítima aquella «guerra de conquista» para arrebatarles la tierra a sus legítimos poseedores?; ¿se podía apelar a la espada para imponer el Evangelio?; ¿acaso los indígenas no eran hombres?; ¿no tenían alma humana?; ¿no serían amados por Dios como criaturas suyas que eran, aunque no estuvieran bautizados?; ¿eran legítimos aquellos métodos violentos de conquista y de evangelización?...

Estaba en juego la verdad del Evangelio, la credibilidad del cristianismo, la verdadera misión de la Iglesia..., pero sobre todo estaba en juego la vida y la dignidad de aquellas gentes. No había derecho a cargar al inocente con tanta injusticia, con tanta violencia, con tanto sufrimiento. La voz de las víctimas inocentes clamaba al cielo. Y aquellos dominicos se sentían obligados a recoger esa voz y hacer que clamara también en las conciencias de los que eran causa de tanto dolor.

Los hermanos fueron desgranando, uno tras otro, numerosos argumentos, razones y textos tomados de la Biblia, de los Padres, de los teólogos... Uno citaba a Santo Tomás: «El Evangelio no se puede imponer con la violencia». Otro recordaba alguna sentencia de San Agustín en la que afirmaba que estaba seguro de que Dios podía salvar a las personas aun sin el bautismo.

De aquel compartir la fe y la oración nació en la comunidad el firme propósito de predicar, de clamar con voz poderosa, de anunciar el Evangelio sin limar aristas, de denunciar el comportamiento de aquellos que se decían cristianos y hacían sufrir a aquellas pobres gentes invocando incluso el nombre de Dios. Las Casas señala que eran muy conscientes de lo que hacían: «Cosa que tanto iba, como quiera que se les presentaba cuán nuevo y escandaloso había de ser despertar a personas que en tan profundo y abismal sueño y tan insensiblemente dormían». Y «habido su maduro y repetido muchas veces consejo», buscado el «parecer, voluntad y consentimiento de todos... después de muy bien mirado y conferido entre ellos, con mucho consejo y madura deliberación».

Así pues, después de deliberarlo durante bastante tiempo, decidieron pronunciarse públicamente sobre tales hechos a través de un sermón.

1.4. Juntos prepararon el sermón

Lo prepararon juntos y fue firmado por todos, como signo de identificación y asentimiento, determinando además quién de ellos lo predicaría, así como el día y lugar oportunos: Antón Montesino, el 21 de diciembre, IV Domingo de Adviento⁷, y no lo harían en su iglesia, que no la tenían, pues vivían en una choza junto a un corral que les prestó Pedro de Lumbreras, sino en la iglesia de la ciudad, que había sido elevada a la categoría de catedral el anterior 8 de agosto, aunque no pasaba de ser otra choza más holgada⁸.

7. Y es que el hecho de predicar el sermón el IV Domingo de Adviento, así como el tomar como *thema* del sermón Juan 1,23 del Evangelio, que se leía según el rito dominicano vigente en aquel tiempo, muy probablemente fue algo premeditado (cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, I.: «Notas», 2510, n. 14 y 2511, n. 3).

8. Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, I.: «Notas», 2510, n. 15.

1.5. Los sermones⁹

Las ideas fundamentales del primero fueron: no hay derecho a tratar a estas gentes con tal crueldad y someterlas a tan horrible servidumbre; no es legítima la guerra contra estas gentes que están pacíficamente en su tierra, ni es justo consumirlas con toda clase de desgracias; no es cristiano fatigarlas y oprimirlas, sin darles de comer y curar sus enfermedades, someterlas a trabajos forzados hasta llevarles a la muerte, solo con el fin de sacar un poco más de oro cada día; estamos todos obligados a instruirles en la doctrina cristiana para que conozcan a Dios, su creador; para que sean bautizados y puedan celebrar los domingos y fiestas cristianas; estos son hombres, como nosotros; tienen alma racional, igual que nosotros; los conquistadores están obligados a amarlos como a sí mismos; actuar de otra forma pone en peligro de condenación a los que se dicen cristianos. Hay que proclamar estas verdades muy claro y muy alto porque son verdades evangélicas, como lo hizo Juan el Bautista en su tiempo. Aunque parezca que es una voz clamando en el desierto de las conciencias. Proclamar esas verdades no es hacer política; es predicar el Evangelio, reclamar la justicia que Dios quiere para todas sus creaturas.

Puede observarse que los contenidos centrales de los dos sermones, pues el segundo no solo fue una reiteración de los del primero, sino una radicalización de ellos, son las siguientes: a) comisión o denuncia de abusos (opresión, falta de alimentación, abandono en las enfermedades, falta de evangelización, privación de sus tierras y señoríos, declaración de guerras, sometimiento al régimen de encomiendas); b) ello constituye una injusticia porque: los indios son seres racionales; tienen derecho al amor y a la justicia, a sus tierras y señoríos; y no han ofendido en nada a los españoles; c) todo ello es una «verdad evangélica», pues se basa en el requerimiento básico del Evangelio: el amor al prójimo; d) la consecuencia es doble: por una parte, los indios perecen masivamente y, por otra, los españoles no podrán salvarse si continúan con esta conducta, motivo por el cual los frailes tampoco les darán la absolución sacramental.

Pero los criterios hermenéuticos actuales de crítica externa e interna llevan a dudar de la historicidad de esta versión lascasiana¹⁰. Por una parte, debe observarse que es bastante lejana su fecha y lugar de redacción, como ya he indicado,

9. Cf. para el del 21 de diciembre de 1511: *Historia*, pp. 1761-1762; un adelanto en p. 1760. Para el del posterior; 28 de diciembre: *Historia*, p. 1766.

10. Algunos la niegan, como por ejemplo: GARCÍA Y GARCÍA, A. (1984): «El sentido de la primeras denuncias», publicado en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América*, Madrid, pp. 67-73; BORGES MORÁN, P. (1988): «Un drama lascasiano: franciscanos y dominicos en la actuación de Montesinos de 1511 a 1512», publicado en *Actas del II Congreso Internacional sobre LOS FRANCISCANOS EN EL NUEVO MUNDO (Siglo XVII)*, Madrid, p. 779; cf. pp. 755-780; también en *Archivo Ibero-Americano*, XLVIII, enero-diciembre 1988). Un visceral rechazo —tan característico suyo— de estas objeciones hace PÉREZ FERNÁNDEZ, I.: «Notas», 2511, n. 4.

concretamente en 1559 en Valladolid. Sin olvidar la finalidad de la obra cuando empezó a redactarla a partir de 1527¹¹, que era principalmente la abolición de las encomiendas dando noticia de las nefastas relaciones indios y españoles.

Por otra parte, si bien Bartolomé no estuvo presente, pues estaba en La Concepción de la Vega, en su heredad del Janique¹², quizá ¿los leyó? El primer sermón, firmado por toda la comunidad, si se conservó pudo leerlo, por ejemplo en 1515, cuando tuvo su entrevista con el ya mencionado Pedro de Córdoba y por tanto después de su denominada «primera conversión» de mediados del año anterior; o en 1522 cuando ingresó en los dominicos¹³; además, con bastante seguridad a través de esta primera generación de dominicos en Indias llegaron a sus oídos tales acontecimientos en los que habían participado buena parte de ellos. Sin embargo, todo ello no implica que su transcripción sea literal —siempre con la literalidad amplia de los cronistas de aquella época— y mucho menos con «palabras formales», es decir literalmente copiadas como suele indicar en otras ocasiones el mismo Bartolomé.

También es importante tener en cuenta el género literario de la obra en que se nos transmiten y los recursos estilísticos utilizados en ella, comunes a los historiadores y cronistas del momento, como por ejemplo la recreación de sermones y arengas, las trágicas dramatizaciones de ciertos hechos, la contraposición héroe versus antihéroe, el cometido mesiánico señalado a algunos protagonistas, etc.¹⁴.

I.6. Juntos asumieron la responsabilidad del sermón predicado¹⁵

Diego Colón y los encomenderos presentes interpretaron el primer sermón de los dominicos en el sentido de que los hechos denunciados y el mal mo-

11. Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, I.: «Estudio», pp. 19-21.

12. Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, I. (1984): *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de las Casas*, Bayamón, pp. 210-211.

13. «El original firmado por la comunidad antes de ser pronunciado y dos copias que se hicieron del mismo después de pronunciarlo, que (aunque no tengo apoyo documental puntual para decirlo, lo digo con seguridad) fueron firmadas de nuevo por la comunidad: una para entregarla al provincial de Castilla y otra para entregarla al Rey, pues uno y otro lo leyeron. El texto original quedó, sin duda, en el archivo de la comunidad de la ciudad de Santo Domingo, y posiblemente se quemó en 1586, cuando incendiaron la ciudad los ingleses; el entregado al provincial iría a parar al archivo provincial (que parece que entonces estaba en el convento dominicano de Burgos, y ahora —desde 1835— acaso se encuentre en los sótanos del Archivo Histórico Nacional —no lo he investigado); y el entregado al Rey, puesto que, al parecer, no se halla en la sección del Patronato del AGI, acaso esté extraviado en algún legajo del AGS» (PÉREZ FERNÁNDEZ, I.: «Notas», 2511 n. 4).

14. Para un análisis con los ofrecidos en las *artes praedicandi* contemporáneas suyas, cf. ZEVALLOS, N. (1989): «Acerca de un discurso liberador: el sermón de Montesinos», *Páginas* 99, pp. 48-49.

15. Cf. *Historia*, pp. 1765-1770.

ral que estaban significando las encomiendas no solo negaban el derecho del Rey a concederlas, sino también su derecho a poseerlas¹⁶. Y por eso protestaron.

Pero aquella predicación era un asunto comunitario y así cuando llegaron furiosos, casi dispuestos a linchar al predicador; acudió el representante de la comunidad: Pedro de Córdoba. Y dicho representante no escurrió el bulto cargando la responsabilidad sobre Antón Montesino. Asumió, en nombre de la comunidad, la responsabilidad de lo predicado, pues los frailes habían asumido juntos tal responsabilidad. Esto es coherencia y adhesión con lo decidido: carecían de ataduras de cualquier tipo: materiales (con escaso equipaje, pues todo cabía en dos arcas para los 16 frailes y 2 laicos que eran) y morales (el Rey, la Corona, los encomenderos).

Estaban convencidos de que la vida comunitaria, el testimonio de vida fraterna era ya la mejor predicación. Lo habían aprendido leyendo el libro de los Hechos de los Apóstoles. En él se nos dice que «la gente se hacía lenguas» de los primeros cristianos, porque veían cómo se amaban, porque tenían un solo corazón y una sola alma, porque todo lo tenían en común... Una vida así era puro Evangelio. Una vida así era el testimonio que acreditaba sus sermones. Así lo entendía aquella comunidad de La Española: oraban en común, reflexionaban en común, compartían sus bienes y su pobreza, practicaban la comunicación de bienes y servicios, se ejercitaban en el perdón y la reconciliación... Esta vida daba autoridad a aquellos frailes para predicar el Evangelio.

Los colonos exigieron una retractación al domingo siguiente. Y así, el día 28, Montesino no hizo una retractación, sino una confirmación y radicalización de lo predicado el domingo anterior:

Por eso decidieron comunicarlo a la Corte del Rey por escrito y de viva voz. En ello se basó el provincial de los dominicos, Alonso de Loaysa, para inicialmente quejarse —en carta del 23 de marzo de 1512— por haber defendido unas doctrinas tan escandalosas y erróneas, ya que el Rey había adquirido las Indias por derecho de guerra y el Papa se las había donado, tesis compartida «por todos los hombres de letras»¹⁷. Con él coincidió el propio rey Fernando, quien calificó esta postura de «yerro», aunque a lo que más importancia daba el monarca era a la negación de tener facultades de conceder encomiendas, que se basaban en la donación pontificia¹⁸.

16. Según Las Casas, los entendieron como «doctrina nueva nunca oída [contraria] al Rey e su señoría que tenía en estas Indias, afirmando que no podían tener los indios, dándoselos el Rey; y éstas eran cosas gravísimas e irremisibles» (*Historia*, pp. 1762-1763).

17. Cf. GARCÍA Y GARCÍA, A.: «El sentido», pp. 73-75.

18. Cf. BORGES MORÁN, P.: «Un drama», pp. 768-769. Por su parte, el cardenal Cisneros dirá, en torno a 1517, que Montesino «hizo un sermón en la ciudad de Santo Domingo en que dijo que los indios no los podían poseer ni servirse de ellos y que todo el oro que con ellos habían ganado y sacado lo habían de restituir; e sobre todo esto vino a la Corte de Burgos»; a lo que añade que algunos dicen «que hagan libres a los indios, que es [de] conciencia poseerlos, como los dominicos ya lo intentaron...» (BORGES, P.: «Un drama», p. 767).

Según muchos historiadores actuales, en el relato lascasiano de los acontecimientos y en estos sermones se mezclan los hechos con un conjunto de detalles y hasta de apreciaciones personales que generan serias dudas acerca de su historicidad. Siempre serán hermosos e interesantísimos textos que nos acercan al pensamiento y obra de su autor¹⁹, sin olvidar —y en esto también coinciden los historiadores, tanto dominicos como no— que sí hubo una denuncia por parte de aquellos dominicos. Por boca de Antón Montesino denunciaron hechos constatados y el mal moral²⁰ que significaban —para españoles e indios, en sus diferentes dimensiones— esas abusivas encomiendas. Entendiendo por estas últimas el régimen encomendero en sí mismo, dada la posterior actitud rechazadora radical que muchos de ellos tendrán, y los gravísimos abusos que se cometían desde él. Aquellos frailes predicaron para la salvación de los que estaban muriendo antes de tiempo (los indios infieles) y de los que morirían sin estar en condiciones (los encomenderos cristianos); todos ellos eran hijos de Dios llamados a participar de dicha salvación.

2. Los «Cristos de nuevo azotados»

Pero también hay más hechos que manifiestan esa misericordia. Y así, por ejemplo, el entonces cura encomendero Bartolomé de Las Casas, en su empeño por «amparar a estas míseras gentes —está hablando de los indios— y estorbar que no pereziesen», se embarcó, a partir de 1519, en una difícil y discutible empresa de colonización pacífica en tierras hoy de Venezuela, comprando a la Corona española la concesión de tierras y otras facilidades, como era lo habitual.

Según su propio relato, esta negociación escandalizó a alguien que lo apreciaba mucho. Cuarenta años después lo relata así el episodio²¹:

—Señor, si vieses maltratar a nuestro Señor Jesucristo, poniendo las manos en él y afligiéndolo y denostándolo con muchos insultos, ¿no rogaríais con mucha

19. Para una de las mejores presentaciones de su pensamiento teológico siguiendo su reconstrucción histórica de los acontecimientos, cf. GUTIÉRREZ, G. (1993): *En busca de los pobres. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Salamanca; ESPONERA CERDÁN, A. (1991): «El punto de partida de la hermenéutica bíblica de Bartolomé de las Casas (1559-1564)», en *La Palabra de Dios y la Hermenéutica —A los 25 años de la Constitución «Dei Verbum» del Concilio Vaticano II—*, Valencia, pp. 378-398.

20. Predicación muy similar a la que estaban haciendo también otros hermanos suyos, por ejemplo en Castilla: Diego de Vitoria, Pablo de León, Domingo de Soto, etc. (cf. OSUNA FERNÁNDEZ, A.: «¿Qué son y qué justicia pretendían las Leyes de Indias», en MARTÍNEZ, F., MATE, R., y RUIZ, M.R. (coords.) (2012): *Pensar Europa desde América. Un acontecimiento que cambió el mundo*, Barcelona, p. 207, quien por otra parte también niega la verosimilitud histórica del texto lascasiano del sermón de 1511 (p. 203).

21. Cf. *Historia*, p. 2366.

instancia y con todas vuestras fuerzas, que os lo diesen para adorarlo, servirlo, obsequiarlo y hacer con él todo lo que como verdadero cristiano deberíais hacer?

—Sí, efectivamente —respondió el amigo.

—Y si no os lo quisiesen dar gratuitamente, sino vendéroslo, ¿no lo compraríais?.

—Sin duda alguna —dijo el amigo—. Lo compraría.

—Pues así, señor —añadió Bartolomé—, he hecho yo. Porque yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo, afligiéndolo, abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces por parte de los españoles que asolan y destruyen aquellas gentes, quitándoles la posibilidad de su conversión y penitencia, arrebatándoles la vida antes de tiempo. Desde que vi que me querían vender el Evangelio, y por consiguiente a Cristo, y lo azotaban, abofeteaban y crucificaban, decidí comprarlo.

Así pues, iluminados por la Palabra de Dios y estimulados por tantos testigos de la fe como este, a lo largo de la historia se deberían reconocer en rostros muy concretos los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que cuestiona e interpela.

3. La historia en realidad no acabó

Este «grito de la misericordia» que se puede calificar de «grito profético» por sus características y que por las reacciones que generó, además, tuvo fundamentales consecuencias para la historia de aquel Nuevo Mundo en cuanto a la teología, la filosofía, la moral, el derecho, la evangelización, etc.²².

Y así, siguiendo los procedimientos vigentes en la Corte española, se estudió el problema y se respondió a él. A ello responden las conocidas como *Leyes de Burgos*²³, por haber sido promulgadas en Burgos el 27 de diciembre de 1512 y que inician la monumental legislación indiana. Estas *Leyes de Burgos*, en forma de 35 ordenanzas, regulaban la vida laboral y religiosa de los nativos. «Cuando llegó [a España fray Pedro de Córdoba a principios de 1513], halló que se acababan de

22. Cf. ESPONERA CERDÁN, A.: «La interpelación teológica del Nuevo Mundo», en MARTÍNEZ, F., MATE, R., y RUIZ, M.R. (coords.): *Pensar*, pp. 99-119.

23. Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, I.: «Notas», 2528, n. 1. Las Casas las critica dura y largamente en *Historia*, pp. 1803-1821.

hacer las dichas leyes; y vistas, luego vido en ellas la perdición de los indios, como quedasen so el poder de los españoles, repartidos como ganados; y lo que más lloraba era cognoscer que se habían hecho por tantas y tales personas y de tanta auctoridad, solenidad y con tanto acuerdo que parecía que ninguno podía decir en contrario cosa alguna, que [no] fuese tenido o por presumptuoso y temerario o por loco». Tras su intervención ante el Rey y su Consejo, posteriormente se moderarán algunos aspectos, promulgándose las correspondientes *Adiciones y Correcciones* en Valladolid²⁴, promulgadas el 28 de julio de 1513. «Pero ni unas ni otras aceptaron ni firmaron fray Antonio Montesino y fray Pedro de Córdoba. Se alegrará que estos no tenían por qué firmarlas. Ciertamente; pero el punto está en que, aunque les hubiesen invitado a ello, no las hubiesen firmado, pues no estaban satisfechos de ellas y preveían lo que iba a venir: su inutilidad»²⁵.

Durante el reinado del emperador Carlos V el debate se reavivó. Las noticias sobre la situación en las Indias iban llegando a España. Y así uno de los mayores teólogos del momento, el dominico Francisco de Vitoria (1483-1546), dedicó buena parte de sus esfuerzos a defender los derechos de los indios. Entre otras, su *De Indis*, de 1539, recoge su postura ante el conocimiento de los excesos cometidos en las tierras del Nuevo Mundo²⁶. En ella afirma que los indios no son seres inferiores, sino que poseen los mismos derechos que cualquier ser humano y son dueños de sus tierras y bienes. Este es el inicio del llamado Derecho de Gentes, fundamento del Derecho Internacional actual. Sus ideas y las del ya obispo Bartolomé de Las Casas fueron escuchadas y en 1542 se promulgaron las *Leyes Nuevas de Indias*.

Tras la muerte de Vitoria y Las Casas, en los siglos posteriores varios de sus seguidores continuaron la defensa que estos habían realizado.

4. El legado de este «grito de la misericordia» para nosotros como cristianos y como Iglesia hoy

Los cristianos hemos de tener memoria histórica, es decir, hacer actual este compromiso con los «Cristos de nuevo azotados»²⁷ y al servicio del infatigable

24. *Historia*, pp. 1821-1822. Para la crítica de Las Casas, cf. *Historia*, pp. 1826-1829.

25. PÉREZ FERNÁNDEZ, I.: «Notas», 2531 n. 7.

26. Entre la abundantísima bibliografía al respecto, la edición, traducción y estudio preliminar de Ramón Hernández, cf. VITORIA, F. de (2009): *Doctrina sobre los indios*, Salamanca.

27. Así, por ejemplo, lo reconocieron las conclusiones de las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano: la Tercera en Puebla (1979) n.º 8; y la Cuarta en Santo Domingo (1992) n.º 20.

combate por la justicia y la paz que como cristianos y como Iglesia debemos tener:

El contexto histórico, cultural, económico y político de América Latina ha cambiado y no es tampoco el de Europa. Ya no es el Imperio hispano, son las estructuras económicas neoliberales, los intereses del mercado, etc., los que crean diferencias abismales entre los ricos cada vez más ricos y pobres cada vez más pobres, que ahora son también masas desechables, insignificantes, despreciables, efectos colaterales de una economía tremendamente injusta. A los «nuevos conquistadores» tampoco les mueve el sufrimiento del pueblo, ni el destrozo del medio ambiente, ni el avasallamiento de las culturas.

Muchos han seguido y siguen dormidos en un «sueño letárgico profundo». Pero también han surgido voces proféticas, así como ha habido reacciones del imperio de turno que han generado mártires —cruentos e incruentos— en todos los sectores.

En España la actual agonía de los parados de larga duración parece no tener fin. De los 5.965.400 hombres y mujeres activos y que buscan trabajo, 3.280.400 llevan más de un año esperando una oportunidad, según los datos de la Encuesta de Población Activa (EPA) de fines de diciembre de 2012. Es un 54,99% del total; o, dicho con otras palabras, uno de cada dos desempleados lleva más de un año sin tener un empleo.

La brutal alza del paro de larga duración, que alcanza ya el 14,31% de la población activa, agrava el problema estructural que causa esta clase de desempleo. Aparte del dolor y la frustración provocados por no recibir respuesta a las demandas de empleo, la falta de práctica por parte de los que llevan mucho tiempo sin trabajar deteriora sus oportunidades de lograr un empleo en el futuro y aumenta las posibilidades de que la tasa de paro se enquistase y se haga estructural.

La mayor subida es la del número de parados que llevan más de dos años en esa situación: 495.400 más durante el año pasado. Con esto la cifra llega a 1.924.100, un 32,25% del total de desempleados. Y de los parados de larga duración, 870.000 tienen menos de 30 años (un 26,52% del total), mientras que 692.400 son mayores de 50 años (un 21,11% del total). Hay más desempleados del sexo masculino que del femenino: 116 hombres por cada 100 mujeres, comparado con la proporción de 113 hombres para 100 mujeres del paro en general.

O la hermosa Carta Pastoral de la Conferencia del Episcopado Dominicano *En el Jubileo de la celebración de los 500 años de creación de las primeras diócesis en el Nuevo Mundo*. Cf. ESPONERA CERDÁN, A. (2012): «La compasión dominicana se hace grito por los indios, "rostros sufrientes de Cristo", a lo largo de la Historia de América», en *Ciencia Tomista* 139, pp. 169-179.

Pero estas de por sí apabullantes cifras —objetivas y frías— no deben hacer olvidar que se refieren a seres humanos concretos que tienen que vivir su día a día con enormes precariedades y dependencias (de los parientes, de instituciones privadas, etc.).

Según algunos, si están así, por algo será. Si les van mal las cosas, es que no se han esforzado suficiente. Como una lluvia fina, este pensamiento, que culpabiliza al pobre por ser pobre y al parado por no encontrar trabajo, ha ido calando. Esta criminalización de los parados los presenta como sospechosos de holgazanería y culpables de haber malbaratado sus oportunidades. Y con este aberrante relato, similar al que hacían de los indios algunos europeos en el XVI, se busca justificar el abandono a su suerte del más desfavorecido y neutralizar cualquier resistencia a las medidas de los ajustes económicos del Gobierno.

Es en este contexto, y más de 500 años después, donde hemos hecho memoria del «grito de la misericordia» de unos cristianos: atentos a la realidad, trataron de comprender sus desafíos, la situaron en una perspectiva evangélico-teológica y trataron de fundamentar así su predicación común. Ellos quisieron invitar a escuchar la Buena Noticia del Evangelio a partir de la posición de aquellos que no contaban nada en «la marcha del mundo».

«¿Acaso no son hombres?», gritó Montesino en nombre de todos ellos refiriéndose a los indios. ¡Son por personas!, debemos proclamar hoy, y ante su suerte no nos debemos quedar indiferentes. La fuerza de esta afirmación evangélica y cristiana no está solamente en la evidencia a la cual quiere conducir a quienes por tantos medios explotan a los demás. Está también en que no son solo hombres, sino que sobre todo son nuestros hermanos. La verdadera evangelización se arraiga en esta fraternidad con nuestros contemporáneos con quienes deseamos encontrar a Aquel que es el Camino, la Verdad y la Vida.

Aquellos frailes supieron escuchar el «grito silencioso» de los indios. Nosotros hoy —como cristianos y como Iglesia— debemos escuchar los gritos —silenciosos o no— de nuestros contemporáneos y despertar de «sueño letárgico dormidos» para despertar a nuestros dormidos contemporáneos.

Y es que, en este contexto actual, para todos el grito de Montesino en nombre de aquella primera comunidad de dominicos vuelve a resonar de nuevo: «¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis salvar». Es necesario cambiar de rumbo, despertarnos todos (nosotros y los demás), tomar conciencia de que algo nuevo está naciendo (cf. Is 43,19), porque, hoy como ayer, el Señor quiere hacer todas las cosas nuevas (cf. Apoc 21,5).

A pesar de las grandes manifestaciones proféticas como de la que hemos tratado y que se han ido dando en la historia cristiana, no deja de ser verdad lo que afirmaba Hans von Balthasar de que a finales del siglo II ha caído sobre el espíritu profético de la Iglesia una escarcha que no ha vuelto a quitarse del todo.

Interrogantes

I. Lectura y análisis desde nuestra sociedad de hoy del texto del sermón de Antón Montesino, O.P., que en nombre de su comunidad pronunció el 21 de diciembre de 1511 en la Isla La Española, según Bartolomé de Las Casas (actualización de la versión de su Historia de las Indias, lib. III, cap. IV).

Hermanos: «Yo soy la voz que clama en el desierto», se nos dice en el Evangelio que acabamos de escuchar en este domingo del tiempo de Adviento (Mc 1,1-8). Y lo que proclama esta voz es bien claro y evidente: «Rectificad el camino del Señor», convertíos para poder recibir la Buena Nueva de Jesús.

Pero aquí esta voz no es escuchada por la esterilidad de vuestras conciencias y la ceguera en que vivís en gran peligro de condenación, no advirtiendo los gravísimos pecados en que con tanta insensibilidad estáis continuamente zambullidos y en ellos morís.

Para dároslo a conocer me he subido a este púlpito, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto conviene que no de cualquier forma, sino con todo vuestro corazón la oigáis.

Esta voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura que jamás pensasteis escuchar.

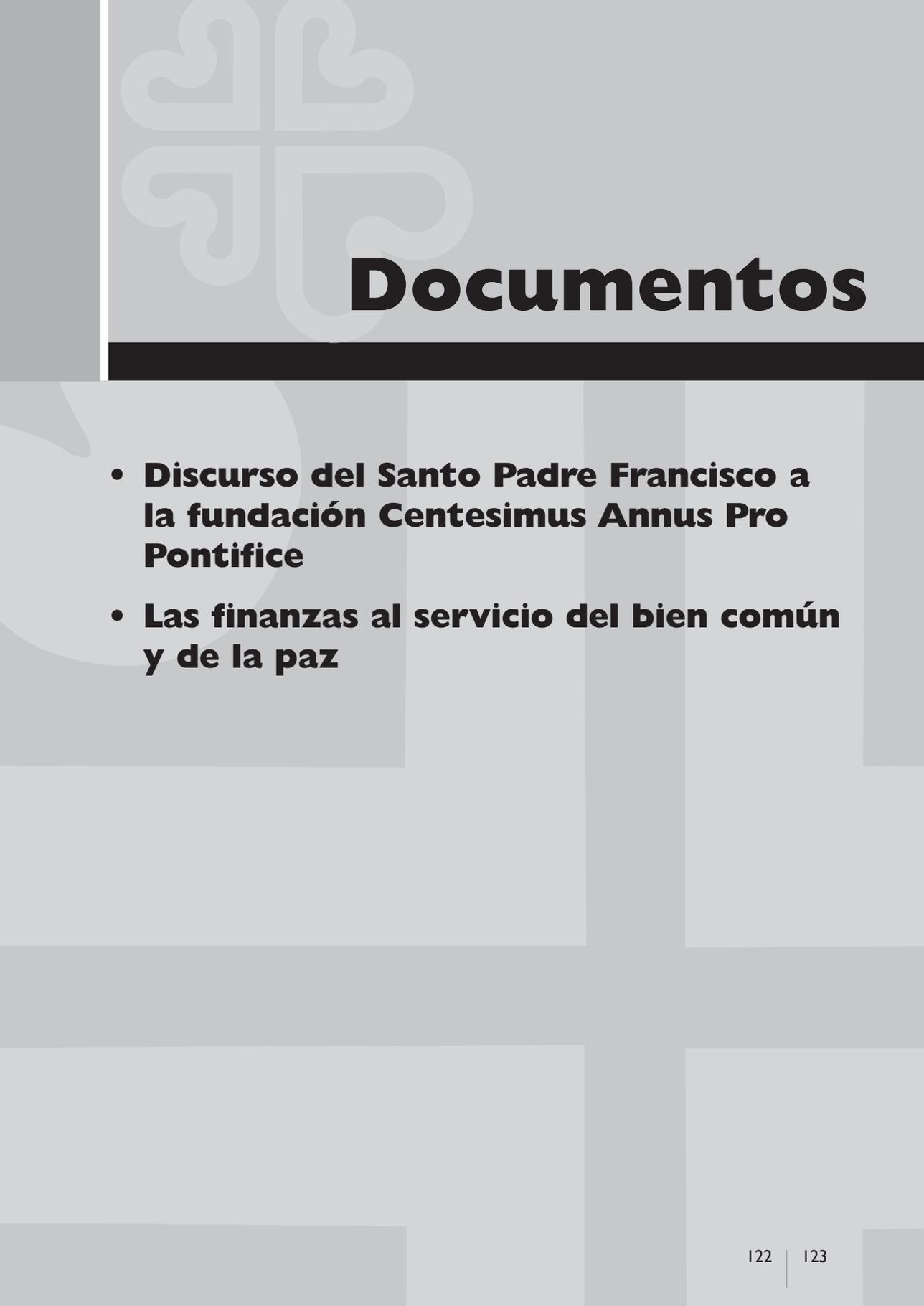
Esta voz es: que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que empleáis con estos inocentes indios. Decid: ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estas gentes? ¿Con qué autoridad les habéis hecho tan detestables guerras a ellos, que estaban en sus tierras tan tranquilos y pacíficos, donde tan gran cantidad habéis matado con muertes y estragos nunca oídos? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais se os mueren —mejor dicho, los matáis— por sacar y adquirir más oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien les predique el Evangelio y de que conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan Misa, no trabajen en las fiestas y domingos?

Acaso estos, ¿no son hombres? ¿No son seres humanos como vosotros? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿No entendéis esto? Esto, ¿os deja indiferentes? ¿Cómo estáis dormidos con un sueño tan profundo?

Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis salvar, pues sois como los moros o turcos que no quieren la fe de Jesucristo.

2. ¿Qué personas de nuestro entorno padecen menosprecio de su dignidad y vulneración de sus derechos humanos? ¿Cuáles son los grupos más afectados?

3. ¿Qué falsos argumentos suelen utilizarse para justificar lo injustificable? ¿Qué actitud adoptamos nosotros, personal y comunitariamente, ante semejantes atropellos?



Documentos

- **Discurso del Santo Padre Francisco a la fundación Centesimus Annus Pro Pontifice**
- **Las finanzas al servicio del bien común y de la paz**

7. Discurso del Santo Padre Francisco a la fundación Centesimus Annus Pro Pontifice

Sala Clementina. Sábado, 25 de mayo de 2013

Señores cardenales, venerados hermanos en el episcopado y en el sacerdocio, ilustres y queridos amigos, ¡buenos días a todos!

Os recibo de buen grado con ocasión del Congreso Internacional de la Fundación Centesimus Annus Pro Pontifice, sobre el tema: «Repensar la solidaridad para el empleo: los desafíos del siglo XXI». Saludo cordialmente a cada uno de vosotros, y agradezco en especial a vuestro presidente, doctor Domingo Sugranyes, sus amables palabras.

La fundación Centesimus Annus fue instituida por el beato Juan Pablo II hace 20 años, y lleva el nombre de la encíclica que él firmó en el centenario de la *Rerum novarum*. Su ámbito de reflexión y de acción es, por lo tanto, el de la Doc-

trina Social de la Iglesia, a la que contribuyeron de modos diversos los Papas del siglo pasado y también Benedicto XVI, en particular con la encíclica *Caritas in veritate*, pero también con discursos memorables. Por ello, desearía ante todo daros las gracias por vuestro compromiso al profundizar y difundir el conocimiento de la doctrina social, con vuestros cursos y publicaciones. Creo que es muy bonito e importante vuestro servicio al magisterio social, por parte de laicos que viven en la sociedad, en el mundo de la economía y del trabajo.

Precisamente sobre el trabajo se orienta el tema de vuestro congreso, en la perspectiva de la solidaridad, que es un valor sustentador de la doctrina social, como nos recordó el beato Juan Pablo II. Él, en 1981, diez años antes de la *Centesimus annus*, escribió la encíclica *Laborem exercens*, totalmente dedicada al trabajo humano. ¿Qué significa «repensar la solidaridad»? Ciertamente no significa poner en tela de juicio el magisterio reciente, que, es más, demuestra cada vez mejor su clarividencia y actualidad. Más bien *repensar* me parece que significa dos cosas: ante todo conjugar el magisterio con la evolución socioeconómica, que, al ser constante y rápida, presenta aspectos siempre nuevos; en segundo lugar, *repensar* quiere decir profundizar, reflexionar ulteriormente, para hacer emerger toda la fecundidad de un valor —la solidaridad, en este caso— que en profundidad se nutre del Evangelio, es decir, de Jesucristo, y, por lo tanto, como tal contiene potencialidades inagotables.

La actual crisis económica y social hace aún más urgente este *repensar* y pone más de relieve la verdad y actualidad de afirmaciones del magisterio social como la que leemos en la *Laborem exercens*: «Echando una mirada sobre la familia humana entera... no se puede menos de quedar impresionados ante un hecho desconcertante de grandes proporciones, es decir, el hecho de que, mientras por una parte siguen sin utilizarse conspicuos recursos de la naturaleza, existen por otra grupos enteros de desocupados o subocupados y un sinnúmero de multitudes hambrientas: un hecho que atestigua sin duda el que... hay algo que no funciona» (n. 18).

Es un fenómeno, el del desempleo —de la falta y de la pérdida del trabajo—, que está cundiendo como mancha de aceite en amplias zonas de Occidente y está extendiendo de modo preocupante los confines de la pobreza. Y no existe peor pobreza material, me urge subrayarlo, que la que no permite ganarse el pan y priva de la dignidad del trabajo. Ahora, este «algo que no funciona» no se refiere solo al sur del mundo, sino a todo el planeta. He aquí entonces la exigencia de «repensar la solidaridad» ya no como simple asistencia con respecto a los más pobres, sino como repensamiento global de todo el sistema, como búsqueda de caminos para reformarlo y corregirlo de modo coherente con los derechos fundamentales del hombre, de todos los hombres.

A esta palabra *solidaridad*, no bien vista por el mundo económico —como si fuera una mala palabra—, es necesario volver a dar su merecida ciu-

dadanía social. La solidaridad no es una actitud más, no es una limosna social, sino que es un valor social. Y nos pide su ciudadanía.

La crisis actual no es solo económica y financiera, sino que hunde las raíces en una crisis ética y antropológica. Seguir los ídolos del poder, del beneficio, del dinero, por encima del valor de la persona humana, se ha convertido en norma fundamental de funcionamiento y criterio decisivo de organización. Se ha olvidado y se olvida aún hoy que por encima de los asuntos de la lógica y de los parámetros de mercado está el ser humano, y hay algo que se debe al hombre en cuanto hombre, en virtud de su dignidad profunda: ofrecerle la posibilidad de vivir dignamente y participar activamente en el bien común. Benedicto XVI nos recordó que toda actividad humana, incluso aquella económica, precisamente porque es humana, debe estar articulada e institucionalizada éticamente (cf. carta enc. *Caritas in veritate*, 36). Debemos volver a la centralidad del hombre, a una visión más ética de la actividad y de las relaciones humanas, sin el temor de perder algo.

Queridos amigos, gracias una vez más por este encuentro y por el trabajo que realizáis. Aseguro por cada uno de vosotros, por la fundación, por todos vuestros seres queridos, el recuerdo en la oración, mientras os bendigo de corazón. Gracias.

Las finanzas al servicio del bien común y de la paz

Mons. Mario Toso

Secretario Pontificio Consejo Justicia y Paz

Conferencia pronunciada en Barcelona el 19 de abril de 2013 en unas jornadas convocadas por Justicia i Pau y Critianisme i Justícia.

Introducción

El bien común pide un conjunto de condiciones sin las cuales no es posible lograrlo. Para que sea bien común se necesitan condiciones sociales, económicas, jurídicas, religiosas y culturales que permitan a las personas individualmente, a los grupos, a las familias y a los pueblos la realización de su plenitud humana integral. Entre estas condiciones de posibilidad del bien común se encuentran también las condiciones financieras y monetarias. En el documento que elaboró el Pontificio Consejo Justicia y Paz sobre este tema en el año 2011, los sistemas financieros-monetarios no fueron demonizados. Todo lo contrario. Se definieron como «bienes públicos». Sin estos «bienes públicos», es decir, sin sistemas financieros y monetarios estables, estructurados éticamente, no se puede aspirar ni a realizar el bien común de la familia humana, ni a alcanzar un desarrollo sostenible para todos los pueblos.

Para poder disponer de mercados eficaces y dirigidos al bien común y a la paz, es necesario detenerse a identificar las principales causas de la actual crisis financiera-monetaria. Se ha escrito tanto sobre ello que resulta difícil presentar aquí todas las causas que han sido reconocidas como detonantes de la crisis financiero-monetaria.

Hago mención solo de algunas de ellas, sin pretender ser exhaustivo, y poniendo el acento en el punto de vista antropológico, ético y religioso, que es la competencia específica de la Iglesia y, por tanto, no centrándome tanto en un punto de vista técnico o simplemente financiero.

I. Breve perfil histórico de la evolución de la crisis financiera internacional

La crisis en la cual, desafortunadamente, aún seguimos inmersos es compleja y depende de múltiples factores entrelazados entre sí. Empezó a manifestarse en los Estados Unidos a partir de la crisis de los préstamos *subprime*. Préstamos con alto riesgo de insolvencia que los institutos de crédito ofrecieron a los clientes y ahorradores o que estos han colocado en las carteras de los propios fondos de inversión. La insolvencia en masa de los prestatarios, es decir, de aquellos que habían solicitado el crédito a los bancos (se trata de ciudadanos, clientes privados que deseaban construirse una casa) ha determinado una serie de quiebras en cadena con el efecto dominó que ya todos conocemos.

En agosto de 2007 los bancos centrales de Estados Unidos y de Europa se vieron obligados a introducir liquidez en el sistema bancario para evitar el bloqueo de la circulación del dinero y evitar el riesgo de insolvencia de los fondos de inversión poseedores de los préstamos *subprime*.

En efecto, gran parte de los riesgos del sistema estadounidense de los préstamos *subprime* fue transferido sobre terceras personas, mediante la creación de créditos particulares.

A los *default* de diversas instituciones financieras se siguieron los salvamentos por parte de los gobiernos nacionales. A causa de los recursos estatales empleados para salvar las finanzas y a la fuga de capitales de los países menos competitivos, la crisis ha ido pasando de un problema ligado al exceso de crédito, y por tanto de deudas privadas, a una carga sobre la deuda pública.

El aumento vertiginoso de la deuda soberana en las economías avanzadas ha conducido, durante 2010, entre otras cosas, a la crisis de la deuda soberana europea, lo que ha favorecido los ataques especulativos contra el euro.

2. ¿Cuáles son las principales causas de esta crisis?

La crisis de los *subprime* es solo una parte de un fenómeno mucho más amplio y no representa su causa última. La crisis financiera ante la cual nos encontramos no es una crisis coyuntural de liquidez. Es una crisis estructural de solvencia, causada por un exceso de deuda. El impulso incontrolado de la deuda que durante décadas ha sostenido el milagro instantáneo de la globalización ahora está pasando factura. La factura no solo de los préstamos creados en gran cuantía, y que casualmente no fueron otorgados a clientela confiable, siendo empaquetados en productos basura con el objetivo de transferir a otros el riesgo del crédito, sino también la factura de los nuevos desequilibrios, intercontinentales e incontrolados, que se crearon en el seno del proceso de globalización: desequilibrios entre masivas cantidades de trabajo, de mercancías y de capitales; entre masas de créditos y de deudas; entre acreedores y deudores, entre bloques de intereses privados y públicos, de personas, de bancos y de sociedades...

Otras causas se sitúan en la acción de una política que ha liberalizado los mercados, ha abolido la separación entre bancos comerciales y bancos de inversión, y ha legalizado los derivados. Otras causas convergentes son las representadas por la globalización y por la informatización animada desde un sentido mercantilista y utilitarista. Dicho con otras palabras, la crisis ha surgido por la revolucionaria combinación entre una nueva geografía, una nueva tecnología y una nueva ideología, así lo ha escrito el exministro italiano Giulio Tremonti. Es necesario aquí hacer una precisión: la globalización y la informatización en sí mismas no representan un valor negativo. Llegan a serlo una vez que son gestionadas u orientadas por ideologías negativas, es decir, por ideologías que no se dirigen al servicio de las personas ni del bien común.

2.1. El dogma del corto plazo

Hasta ahora se ha propiciado el surgimiento de un capitalismo financiero especulativo y desregulado que ha absolutizado el dogma de la ganancia en

el más corto tiempo posible. El capitalismo financiero especulativo y desregulado ha terminado por superar el capitalismo más tradicional, dedicado a financiar la economía real: las empresas, las familias, las comunidades locales, etc. Como resulta del análisis de la crisis actual, el capitalismo desregulado y financiero ha provocado una crisis en la economía real, llevándola hacia la recesión y la desestructuración. Las finanzas sombra —es decir, las finanzas fuera de la luz de toda normal jurisdicción— han alcanzado en volumen a la actividad financiera regular. Ante esto la autoridad política nacional, en cierto modo, se ha lavado las manos, declarando la imposibilidad de poder controlar la situación, ya que los nuevos procesos transnacionales escapaban a su competencia y, por tanto, a su capacidad de incidencia.

Por tanto, de ello se deduce que otra causa de la actual crisis es seguramente la carencia de una acción por parte de instituciones globales. Las finanzas, convertidas en una realidad global, supranacional, para ser reglamentada de manera eficaz, necesitan de instituciones reguladoras igualmente globales. A problemas globales deben corresponder instituciones globales.

Algunos autores y analistas han colocado entre las causas de la crisis, además de la ambición y la avaricia de los institutos financieros y de los mismos ahorradores, también las causas demográficas, es decir, la disminución de los nacimientos, con la progresiva disminución de los sujetos empresariales y productivos.

La encíclica *Caritas in veritate* habla de ello constatando la disminución de los nacimientos en las naciones que en un tiempo eran florecientes y ahora ven, entre otras cosas, la creciente contracción de los fondos dedicados al ahorro y de los recursos financieros necesarios para las inversiones (cf. CIV n. 43).

Pero no pretendo detenerme sobre estas últimas causas, o sobre los errores técnicos, porque, como decía, no tengo la pretensión de ser exhaustivo. Prefiero detenerme sobre las causas de naturaleza ideológica y ética, entre las cuales se encuentra la del liberalismo que pretende tomar de la teoría las leyes del funcionamiento del mercado y las así llamadas leyes de funcionamiento del desarrollo capitalista, radicalizando al máximo algunos aspectos de este sistema. Un liberalismo así entendido, además de ser el origen de la crisis, si permanece puede constituir a la larga un serio impedimento a su solución.

Esta visión alimenta la afirmación de una especie de antipolítica, también de euroescepticismo, porque considera como dogma la autorregulación de los mercados, los cuales, a pesar del propio fracaso, tendrían la capacidad de renacer y de producir automáticamente riqueza y bienestar para todos, gracias

a una mano invisible (Adam Smith) que lo remediaría todo. El presupuesto es que las reglamentaciones de los Estados son fundamentalmente dañinas para los mercados, ya que exterminan la libertad y la autonomía. En consecuencia, el primado no debe ser de la política, el primado debe residir, ante todo, en las finanzas.

La ideología del liberalismo económico desmantela, en realidad, un pilar de la doctrina política clásica, según la cual el primado corresponde a la autoridad política, la cual es, a su vez, responsable última, si bien no única, del bien común.

2.2. La devaluación del trabajo

Vinculada a la idea de la exaltación del capitalismo financiero, que tiene como objetivo la ganancia a corto plazo, es también la devaluación del trabajo. Este es considerado marginal respecto de los mecanismos financieros y monetarios. Ya no es considerado como el principal factor en la producción de la riqueza. El dinero se hace con dinero, invirtiendo principalmente en actividades especulativas.

De acuerdo con la Doctrina Social de la Iglesia, en cambio, el trabajo no es un bien menor para la persona, sino que es un bien fundamental, primario, porque a través de él nos humanizamos y socializamos. A través del trabajo es posible formarse y mantener una familia y dar el propio aporte a la realización del bien común y de la paz.

Es necesario, pues, tomar conciencia de que estamos atravesando una crisis compleja y multidimensional. Esta crisis se manifiesta, en particular, en el plano económico y financiero, pero se entrelaza, más aún, con una crisis política y ético-cultural, que concierne a la mentalidad, al *ethos*, a los estilos de vida y a las instituciones. No es una crisis pasajera, de tipo coyuntural, como ya se ha señalado, sino que es una crisis de tipo sistémico. El profesor Stefano Zamagni la ha definido crisis de tipo entrópico, es decir, crisis que no se puede resolver solo mediante modificaciones legislativas o con ajustes de tipo técnico —si bien estos son necesarios—, sino afrontando directamente la cuestión del sentido de las finanzas.

La crisis actual, en efecto, es esencialmente una crisis antropológica y ética. Las finanzas están sobredimensionadas, hasta el punto de haber perdido su propia identidad y sentido, que es el de estar al servicio de la economía real, recabando y trasladando el dinero de los ahorros hacia donde es necesario a través de los créditos.

3. ¿Existen vías de solución?

Respecto a la actual crisis se pueden dibujar tres escenarios posibles, tres vías de salida.

La primera no es realmente una salida, ya que supondría mantener el statu quo, no haciendo nada sustancialmente novedoso. La política debería dejar las cosas como están: sin reglamentar seriamente los sistemas financieros y monetarios, esperando simplemente tiempos mejores donde se produzca un gradual e inevitable crecimiento, porque la mano invisible del mercado, antes o después, encontrará la salida. Sin embargo, la verdad es que si no estructuramos éticamente los mercados, ni los dirigimos al bien común, los efectos económico-sociales de la crisis serán los mismos durante un largo periodo de tiempo, es decir: restricciones a la hora de que el crédito fluya, cierre o deslocalización de empresas, quiebras, suicidios, elevadas tasas de desocupación, desigualdades crecientes en los diversos sectores económicos... Y también: erosión de los sistemas de seguridad social, contracción de la demanda, recesión, aumento de la conflictividad social, reducción de la recaudación fiscal, inestabilidad política y democrática.

Otra vía de salida, que tampoco lo es, podría ser una creciente hibridación entre economía legal y economía criminal, que de hecho ya se está constatando en diversos ámbitos. La difusa crisis de las empresas y la necesidad de consistentes aportes de capital crean las condiciones para recurrir a la usura y a la introducción de capitales que provienen del mundo de una criminalidad ansiosa de blanquearlos.

Subsiste una tercera vía, un tercer escenario, que representa la única posibilidad de salida segura. Consiste en potenciar los aspectos positivos de todas aquellas instituciones que han sabido resistir dentro del actual sistema capitalista desregulado y global. Nos referimos aquí, en particular, a las experiencias de los bancos éticos, del crédito cooperativo, del microcrédito y de las microfinanzas. Estas realidades han sobrevivido en la gran tempestad de la crisis financiera global a pesar de su pequeño tamaño.

¿Por qué? Porque han sido fieles a criterios éticos y porque han permanecido ancladas en el territorio sirviéndolo. Pero, evidentemente, tal *pool* de empresas o industrias bancarias deber ser puesto en valor para que contagie al resto del sistema financiero y monetario —propenso a obedecer criterios utilitaristas—, estructurándolo éticamente.

En vista de ello es necesario repensar radicalmente el capitalismo contemporáneo, especialmente el relativo a las finanzas especulativas y desreguladas. Es aquí donde entra en consideración la propuesta de la Doctrina Social de la Iglesia.

4. ¿Qué es necesario hacer para realizar un nuevo capitalismo, ético y «democrático»?

La Doctrina Social de la Iglesia (= DSI), y, en particular, la encíclica *Caritas in veritate*, propone que la actividad económica y financiera sea dirigida a la consecución del bien común, es decir, de aquel bien del cual todos, pero también y sobre todo la comunidad política, deben hacerse cargo.

Para la DSI, la economía es una actividad del ser humano, desde el ser humano y para el ser humano y, por tanto, posee como fin último el desarrollo humano integral.

La actividad económica no posee como única finalidad la de producir bienes y servicios con el menor dispendio posible de recursos, sino también el producir bienes y servicios útiles, de calidad, que contribuyan a alcanzar el bien común, y la realización integral de la humanidad.

A propósito de las actuales finanzas, ¿qué dice la DSI?

Benedicto XVI pide en la *Caritas in veritate* (= CIV) que «tras una mala praxis, que ha dañado la economía real, (las finanzas) vuelvan a ser un instrumento encaminado a producir mayor riqueza y desarrollo» (CIV n. 65). Toda la economía y todas las finanzas, no solo algunos de sus ámbitos, deben, en cuanto instrumentos, ser utilizados de un modo ético, a fin de crear las condiciones adecuadas para el desarrollo del ser humano y de los pueblos.

Los operadores financieros tienen el deber de redescubrir el fundamento ético de su propia actividad, y renunciar al abuso de aquellos instrumentos sofisticados, de los cuales podrían servirse para traicionar a los ahorradores (cf. *ibid.*). Es necesario evitar que el único motivo para el empleo de los recursos financieros sea especulativo y ceder a la tentación de buscar solo el beneficio a corto plazo, a expensas de la sostenibilidad de la empresa a largo plazo. Las finanzas deberán dirigirse al servicio de la economía real y a la promoción de iniciativas económicas también en los países en vías de desarrollo (cf. n. 40).

Para poder construir y proyectar mercados financieros y monetarios libres, estables, transparentes, democráticos y no oligárquicos, que sean útiles a la economía real y, por tanto, útiles a las familias, al trabajo, a los trabajadores, a las empresas y a las comunidades locales, ante el imparable crecimiento de la interdepen-

dencia mundial y de una recesión igualmente global, es urgente la reforma tanto de la Organización de las Naciones Unidas como de la arquitectura económica y financiera internacional, tal como afirma Benedicto XVI en la CIV (cf. n.67). De esta necesidad surgió el ya citado documento del Pontificio Consejo Justicia y Paz, que ha intentado desarrollar una orientación práctica.

5. Algunas propuestas del Pontificio Consejo Justicia y Paz

Moviéndose en la misma línea de la CIV, el Pontificio Consejo Justicia y Paz sugiere, además de la reforma de la actual ONU en sentido democrático, también la reforma del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, así como la necesidad de innovar respecto del G-8 y del G-20, y de proceder a la constitución de bancos centrales regionales, apoyados por entidades políticas correspondientes.

En definitiva se propone iniciar:

- a) Una nueva era de responsabilidad reformadora, como también fue sugerida por los líderes del G-20 en la declaración de Pittsburgh de 2009.
- b) Un salto de calidad en el sistema de *governance*, pasando de la simple coordinación horizontal entre Estados sin una autoridad superior a un sistema que, además de la coordinación horizontal, disponga de una autoridad super partes, con potestad de decidir con método democrático y de sancionar en conformidad al derecho. Un salto así, hacia un gobierno mundial, no puede realizarse —explica el Pontificio Consejo— si no es sobre la base del consenso democrático y del principio de subsidiariedad, dando expresión política a las interdependencias y cooperaciones ya existentes y, por tanto, sin abandonar la práctica del multilateralismo tanto a nivel diplomático como en el plano del desarrollo sostenible y para la paz.
- c) La recuperación del primado de lo espiritual, de la ética y de la política responsable del bien común, sobre la economía y sobre las finanzas.
- d) El impulso de un creciente protagonismo de la sociedad civil y de la cooperación internacional.
- e) La superación de los nacionalismos resurgentes.

- f) Un nuevo modelo de sociedad internacional más cohesionada, poliárquica, respetuosa con las identidades de cada pueblo, pero dentro de la riqueza de una única humanidad, de un único bien común mundial, del que debe responder una autoridad política mundial.
- g) Una transferencia gradual y equilibrada de una parte de las atribuciones de las soberanías nacionales a las autoridades regionales y a las autoridades mundiales, mediante un proceso democrático desde la base. Hacia el final del breve texto del Pontificio Consejo se proponen tres pistas de reflexión sobre la necesidad de gobernar el mercado sombra de los derivados y sobre la necesidad de disponer de instituciones bancarias capaces de ofrecer crédito a las empresas y de realizar la justicia social en el ámbito financiero, tanto a nivel nacional como internacional. Tales pistas de reflexión, a casi quince meses de su publicación, siguen vigentes, ya que siguen vigentes también los problemas a los que hacen mención. Presentan cuestiones relativas a:
 - 1. Medidas de tasación de las transacciones financieras, mediante alícuotas ecuas, pero moduladas con obligaciones proporcionadas a la complejidad de las operaciones, sobre todo de aquellas que se efectúan en el mercado secundario.
 - 2. Formas de recapitalización de los bancos, incluso con fondos públicos, condicionando el apoyo a comportamientos virtuosos y dirigidos a desarrollar la economía real.
 - 3. La distinción entre bancos de crédito ordinario y bancos de especulación.

6. La reforma de las grandes instituciones internacionales

Por cuanto concierne a la reforma de las grandes instituciones internacionales, es necesario decir que hasta ahora no se ha constatado nada de relevante, aparte de la débil reforma financiera propuesta por Barack Obama, aprobada el 15 de julio de 2010 para reglamentar Wall Street. En Europa solo se puede hacer referencia al nacimiento y progresivo reforzamiento del Banco Central Europeo y a la creación del fondo salva Estados-ESM, cuyo funcionamiento debería ser mejorado en vistas a que ayudara a la economía real de los países «salvados». Se ha de señalar, también, el intento de reforma del Fondo

Monetario Internacional (FMI), por lo que respecta al equilibrio en el voto, para conferir un mayor peso a las economías emergentes. Durante 2010 se produjo un primer acuerdo entre los países miembros del FMI, pero la reforma no continuará sin el consentimiento de los Estados Unidos, que poseen actualmente el 16,7 % del derecho de voto. Precisamente en los primeros días de marzo, la Administración Obama ha solicitado al Congreso la autorización para proceder a reformar dicho derecho en el FMI.

6.1. Una reforma gradual

En cualquier caso, deberían darse otros pasos concretos hacia una *governance* mundial, comenzando por la reforma de la ONU. Obviamente, no se puede obtener todo de un día para otro. ¡Es necesario ser realistas y, por tanto, moverse de acuerdo con la gradualidad!, pero es prioritario dismantelar algunos prejuicios muy arraigados, que constriñen a permanecer anclados en el statu quo.

Hay quien considera utópico pensar en una ONU reformada en el sentido de una autoridad política mundial; hay quien afirma que el camino es demasiado largo y que sería mejor contentarse con pequeños pasos, posibles solamente a nivel local y regional... A todos ellos se les puede responder que, para avanzar incluso de un modo lento en la dirección correcta, es necesario tener a disposición un claro punto de referencia, pues de otra manera se corre el riesgo de tomar el camino equivocado. Una autoridad política universal, si bien no definida en todos sus aspectos, debe ser al menos visualizada como meta, porque sin esta visión no tendríamos de una dirección de reforma hacia la cual movernos. He aquí lo que ha intentado hacer simplemente el Pontificio Consejo, con la clara conciencia de que la prefiguración de las reformas y de las arquitecturas de las instituciones, nacionales e internacionales, es competencia de los Estados y de los juristas.

Después de haber leído las Reflexiones del Pontificio Consejo algunos han objetado que sería mejor interesarse por los más pobres, en lugar de perder tiempo hablando de una hipotética autoridad política mundial, realidad que una determinada literatura pinta como inevitable encarnación del maligno. A estos se les puede responder que no interesarse, especialmente hoy, por este tipo de instituciones provoca un enorme daño al mundo de la pobreza. Si todos los mecanismos financieros supranacionales, tal como funcionan hasta hoy, se dejan intactos y siguen concentrados en las manos de unos pocos, será inevitable un agravamiento de la situación de pobreza. Es precisamente para defender a los más pobres por lo que es necesario reclamar que se lleve a cabo la creación de instituciones políticas globales que posean la capacidad de regular los mercados financieros, buscando la realización de un desarrollo sostenible para todos. Si estamos interesados en los más pobres, no con meras palabras o solamente a través

del asistencialismo, es necesario preocuparse de la reforma de las instituciones internacionales, que posibiliten unos mercados libres, estables, transparentes, funcionales dirigidos a la economía real, y que sean capaces de generar trabajo, para las empresas, para las familias, para las comunidades locales.

La propuesta del Pontificio Consejo Justicia y Paz se apoya en la idea de que hoy las condiciones de realización del bien común son tan precarias que es necesario llegar lo antes posible a una creación de esta autoridad política mundial.

Sin ella, no se realizarán las condiciones que permitan dar sustancia al bien común de la familia humana.

Pero a propósito de esta premisa fundamental que justifica la institución de la autoridad política mundial por razones de bien común —la existencia del bien común mundial exige la creación de una autoridad política mundial— emergen otras objeciones.

6.2. El bien común

Otros creyentes sostienen que en los pronunciamientos de la Iglesia es verdaderamente curioso que se hable de esta exigencia de una autoridad política mundial, fundándola sobre el bien común, cuando no existe una concepción compartida de este bien. Deducen que al no existir consenso sobre lo que representa el bien común es absurdo interesarse por la constitución de una autoridad responsable de ello a nivel mundial.

En este caso, ¿qué se puede responder? Ante todo que, aun siendo cierta la existencia de diversas concepciones según personas y naciones, un bien común nacional o mundial existe, como lo demuestra el hecho de que este esté codificado en la mayoría de las cartas constitucionales de los diferentes Estados.

En segundo lugar, si este bien común no existiera o fuera imposible, sería inútil cualquier esfuerzo político que se realizase en los parlamentos, en los gobiernos o en la misma Naciones Unidas. Si realmente no existiese el bien común de las naciones y de la familia humana, sería inútil la fatiga de todos aquellos que trabajan por construirla.

La Iglesia propone la constitución de una verdadera autoridad política a nivel mundial, porque está profundamente convencida de que el bien común existe, comprende las diferentes concepciones personales o nacionales, pero las trasciende.

En el n. 67 de la *Caritas in veritate* encontramos un elenco pormenorizado de las razones por las cuales tal autoridad política mundial debe ser constituida:

«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 subsidiariedad y de solidaridad, estar ordenada a la realización del bien común y 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».

7. Modalidades y características de la autoridad política mundial

Las anteriores palabras de Benedicto XVI nos conducen a tratar de forma más detallada sobre qué pilares debería construirse esta autoridad política mundial.

7.1. Principio de subsidiariedad

La primera pregunta es si una autoridad así entendida debería concentrar todo el poder y desproveerlo de las autoridades nacionales, tal como de hecho

sucedió cuando se constituyó el Estado moderno centralizado. Y la respuesta es no. Esta autoridad no debe ser concebida como un Leviatán, como un superpoder absoluto que prive y sustituya la autoridad del resto de entidades nacionales y regionales. Al contrario, su tarea es la de reconocer cada una de estas autoridades y respetarlas en su propia autonomía y libertad, de acuerdo con el principio de subsidiariedad. Dicha autoridad política mundial ha de ser instituida desde abajo, democráticamente, sobre un plano supranacional y, por tanto, en un nivel superior respecto de las autoridades nacionales, sobre todo en aquellas cuestiones para las cuales los Estados no parecen tener competencias suficientes o proporcionadas.

Por tanto, la autoridad política mundial no debe ser instituida para atribuirse todas las cuestiones sociales y jurídicas, desresponsabilizando a los poderes nacionales y regionales, sino que debe ser instituida para crear, en el plano mundial, un ambiente social, jurídico y civil tal que pueda permitir a todos los pueblos alcanzar el propio bien común, en el ámbito del bien común mundial, es decir, dentro de un contexto de solidaridad y de colaboración internacional y supranacional.

7.2. Fuerza moral

La autoridad política mundial ha de entenderse sobre todo como fuerza moral y no como poder incondicionado, arbitrario: una fuerza regulada por el derecho y por la ley moral natural que precede al derecho positivo. No debe ser un superpoder desligado de toda referencia ética, de ninguna manera, sino una autoridad participada, compartida por los pueblos y por los ciudadanos, limitada por el Derecho internacional, poliárquica, que prevea los otros niveles de ejercicio además del propio. Son niveles diversos que, sin embargo, colaboran entre ellos, permaneciendo interconectados.

No se le puede identificar con la idea de un Superestado ilimitado, paternalista, tecnocrático y hegemónico. Ha de ser pensada ante todo como una realidad política, sostenida por una sociedad de pueblos, unidos por una común y cada vez mayor conciencia social. Se trata, por tanto, de una autoridad limitada con especial jurisdicción sobre los ámbitos en los cuales los Estados no son competentes o sobre cuestiones internacionales que estos no pueden resolver de manera aislada. Por ejemplo, los problemas relativos a la contaminación, las migraciones, las crisis alimentarias y ambientales, el hambre y la pobreza, el desarrollo sostenible...

Todas estas cuestiones hacen necesaria una autoridad política mundial, tal como ha sugerido Benedicto XVI en el número 67 de la *Caritas in veritate*.

7.3. Democrática

La autoridad de que habla el pontífice no es, sin embargo, una simple coordinación horizontal de los diversos Estados, sin la posibilidad de legislar o sancionar a aquellos Estados que transgredan las decisiones tomadas. Se trata de una autoridad que, como ya se ha dicho, debe ser validada a través de métodos democráticos, limitada por el derecho, participada, pero que ante todo debe gobernar de acuerdo a la razón, y sobre la base del orden moral y del Derecho internacional.

7.4. Multilateralismo

De acuerdo con las Reflexiones del Pontificio Consejo, «en el proceso de la constitución de una Autoridad política mundial, no se pueden desvincular las cuestiones de governance (es decir, de un sistema de simple coordinación horizontal sin una Autoridad super partes), de aquellas de un shared government (es decir de un sistema que, además de la coordinación horizontal, establezca una Autoridad super partes) funcional y proporcionada al gradual desarrollo de una sociedad política mundial. La constitución de una Autoridad política mundial no podrá ser lograda sin una práctica previa de multilateralismo, no solo a nivel diplomático, sino también y principalmente en el ámbito de los programas para el desarrollo sostenible y para la paz. No se puede llegar a un gobierno mundial si no es dando una expresión política a interdependencias y cooperaciones ya preexistentes».

7.5. Nuevo orden mundial y Doctrina Social de la Iglesia

La propuesta de una autoridad política mundial que vaya más allá de la simple coordinación ha suscitado no pocas reacciones negativas incluso en el mundo católico. Y esto, ante todo, porque con frecuencia se confunde el poder, comprendido en sentido sociológico, con la autoridad, y además porque, bajo la influencia de algunas escuelas económicas —piénsese en la de Chicago—, se postula que la autoridad política no tenga ninguna responsabilidad sobre la orientación de la economía; política y economía deberían concebirse como entidades autónomas, cada una en su propio campo. La política no debería vigilar la economía y las finanzas y, por tanto, no estaría llamada a orientarlas a la realización del bien común.

Con un razonamiento casi antitético, la *Pacem in terris*, citada por el mismo Benedicto XVI, propone la urgencia de una autoridad política mundial. La cual es

solicitada por las exigencias permanentes y contingentes del bien común, y como ya fue señalado, le debe ser reconocida la potestad de gobernar y no solo la de indicar los objetivos y de coordinar los sujetos.

Hay que reconocer que no todos los católicos comparten la propuesta del Pontificio Consejo porque, en su opinión, la Doctrina Social de la Iglesia no aludiría a tal autoridad y mucho menos a un «orden mundial». ¿Qué les podemos responder? Ante todo, es verdaderamente singular que un discreto número de personas, constituidas en cargos de responsabilidad en la Iglesia y en sus organizaciones y asociaciones, parezcan estar tan escasamente informadas sobre los contenidos de la Doctrina Social. La propuesta de una autoridad política mundial, a decir verdad, había sido ya anticipada por Pío XII y luego retomada por todos los pontífices sucesivos. ¡Solamente hay que releer sus discursos en la ONU o sus mensajes para las jornadas mundiales de la paz! ¿Por qué, entonces, la negación de una realidad tan presente en los documentos del Magisterio social por parte de personas dotadas de tan amplia cultura?

La explicación más plausible es la del prejuicio ideológico. No se reconoce lo que está afirmado por los pontífices, sobre todo, porque se está condicionado negativamente por una cultura o una ideología preconcebida, que induce a ser fuertemente selectivos respecto de la Doctrina Social.

Cuando la Doctrina Social de la Iglesia habla de un orden mundial, no identifica este orden con la supremacía y el predominio político y económico de un poder financiero internacional esencialmente especulativo, que ha llegado a apropiarse de las estructuras gubernamentales y estatales de los países desarrollados para imponerles una determinada dirección política. Precisamente la Doctrina Social de la Iglesia propone exactamente lo contrario. No propone un gobierno mundial único, que implique la visión de un mundo reducido a unidad productiva, la debilitación de los Estados-Nación y su sustitución por una soberanía supranacional que los subordine al engranaje de un sistema más vasto. No piensa en un sincretismo cultural-religioso, o incluso en una especie de religión cósmica-universal que reemplace las diversas confesiones de fe y las respectivas culturas y que no cuestione la cultura tecnocrática dominante; ni tampoco en una ONU como sistema que impone las políticas sociales, económicas o culturales que permitan el dominio político del mundo de parte del poder financiero transnacional. La Doctrina Social de la Iglesia defiende la organización de una comunidad de pueblos, que haga referencia a una autoridad supranacional participada y democrática, una autoridad que no anule los diferentes niveles de organización y poder nacional y regional y que, por tanto, sea poliárquica.

Esta autoridad debería favorecer un sistema de culturas y religiones pluralista con identidades fuertes, pero capaces de interlocución entre ellas y encami-

nadas a la búsqueda común de lo verdadero, del bien y de Dios. Apuesta, por tanto, por una política que no sea instrumentalizada por unos pocos grupos, o por sistemas financieros y monetarios absolutizados y oligárquicos, sino por una política que ante todo vaya dirigida al servicio del bien común, que se beneficie de los mercados haciéndolos menos rígidos, más libres, estables, transparentes, democráticos y válidos para la economía real, las empresas, las familias, las comunidades locales. Unos mercados que funcionen como «bienes» y no como males públicos.

8. Algunos pasos significativos

Se han verificado algunos pasos que han contribuido o están contribuyendo a modificar el panorama relativo a los mercados.

8.1. Algunas medidas reguladoras

Nos referimos, ante todo, a la decisión del Departamento de Justicia norteamericano, que ha pedido aplicar una multa económica superior a los 5.000 millones de dólares al coloso del *rating* Standard & Poor's (S&P). Se trata de un duro golpe aplicado a la anarquía y a la ambición del capitalismo financiero y de su sistema ideológico. Es la primera causa abierta por las autoridades federales contra una gran agencia de *rating*, acusada de gravísimas responsabilidades en la crisis financiera de 2007. La causa civil del gobierno es apoyada por 16 estados y por el Distrito de Columbia, al cual pertenece Washington, la capital. Según la acusación del gobierno norteamericano, Standard & Poor's ha violado sus propios criterios al asignar calificaciones positivas a bonos basura, vinculados a préstamos que posteriormente han desencadenado la crisis financiera y provocado a los inversionistas pérdidas de miles de millones de dólares. La Administración estadounidense parece prepararse también para actuar contra Moody's, por fraude a los inversionistas.

Posteriormente, también ha progresado una propuesta de reglamentación de los «derivados OTC» (*over the counter*, es decir, productos negociados bajo la mesa, fuera de la Bolsa) como primer punto de la agenda para 2013 de la SEC (Securities and Exchange Commission), también se ha previsto una revisión más profunda sobre los institutos de crédito. Después de los gravosos salvamentos de 2008, Londres está por promulgar una ley que permitirá dismantelar los institutos de crédito que no respeten las disposiciones del gobierno en materia de operaciones de riesgo, separando los *investment banking* de las otras actividades.

En la práctica, si una banca no respeta las reglas, las Autoridades y el Tesoro tendrán el poder de dismantelar y de efectuar una neta separación y algunos

de los mayores bancos, como HSBC, Barclays, Lloyds, el Royal Bank of Scotland, deberán reembolsar a las pequeñas y medianas empresas del país por haberles vendido títulos derivados de manera irregular. Según ha manifestado la Financial Services Authority (FSA), la autoridad financiera británica, el 90 % de los contratos estipulados por los grandes institutos violaría las normas propuestas. Según este organismo público, los miles de clientes víctimas de este tipo de productos apenas podían comprender los riesgos asociados a semejantes prácticas. En los últimos once años, han sido 28.000 las pequeñas y medianas empresas británicas que han firmado contratos *swap*.

El 13 de marzo de 2013 el Parlamento Europeo dio vía libre al así llamado Two Pack, es decir, el nuevo reglamento de estabilidad económica. La medida asigna a la Comisión Europea un rol del todo inédito: la posibilidad de pronunciarse sobre los balances nacionales de los 17 países de la zona euro (a partir de 2014) y eventualmente pronunciar un veto, mientras que hasta hoy podía solo expresar recomendaciones. La asamblea de Estrasburgo ha agregado al paquete original una serie de cláusulas para mejorar la transparencia y la responsabilidad del sistema de vigilancia. En particular, la valoración de la Comisión sobre los balances país por país deberá considerar más aspectos para evitar que los recortes propuestos bloqueen las inversiones para el crecimiento. De acuerdo con el dispositivo votado por el Parlamento, cuando a un país, y en presencia de graves dificultades financieras, se le pida realizar recortes al gasto público, estos no deberán perjudicar a las inversiones en los campos de la educación y la salud. Además, el programa en marcha para la reducción del déficit deberá ser aplicado de manera más flexible en el caso de circunstancias excepcionales o de grave recesión económica.

Deber señalarse, además, el reciente acuerdo entre el Europarlamento y el Consejo UE sobre Basilea III, en referencia a los requisitos patrimoniales de los bancos.

Según tal acuerdo, los incrementos de capital necesarios para dar mayor estabilidad a los bancos no deben hacer más difícil el acceso al crédito para las pequeñas y medianas empresas. En las nuevas normas europeas, en efecto, se ha insertado un especial coeficiente corrector: lo que permitirá a los bancos disminuir el capital reglamentario obligatorio necesario, en el caso de que proporcionen préstamos a las empresas.

Además, se han cumplido algunos pasos en la dirección de separar actividades financieras especulativas de actividades normales crediticias y de ahorro:

- a) El gobierno de la canciller Angela Merkel aprobó el 7 de febrero de 2013 una propuesta de ley que impone a los bancos la separación ya

mencionada anteriormente. El proyecto endurece también las penas para aquellos banqueros que ponen en riesgo la supervivencia de los institutos de crédito a través de especulaciones inapropiadas.

- b) El pasado mes de diciembre de 2012, el ejecutivo francés programó para febrero de 2013 la discusión en el Parlamento de una disposición semejante y, además, ha previsto incluso la prohibición para los intercambios con alta frecuencia y las especulaciones sobre los precios de los productos agrícolas.
- c) También el gobierno británico ha establecido un plan que apunta a la separación completa de los bancos de inversión respecto de los bancos comerciales, que debería entrar en vigor en los próximos doce meses.

8.2. La tasa Tobin

A propósito de la tasación, por motivos de justicia social, numerosas asociaciones católicas, desde hace tiempo, se han hecho promotoras de las transacciones financieras.

Es conocido, además, que en Europa se han adherido al proyecto once Estados. En Italia, con la ley de estabilidad de fines de 2012, se ha llegado a la propuesta de la Tobin tax. Naturalmente esta tasación ha de ser modulada con medida y sabiduría, y usada principalmente para desincentivar las operaciones financieras a corto plazo, altamente especulativas, y así favorecer las otras finanzas, esas que proveen crédito a la economía real. Se trata, en definitiva, de establecer políticas fiscales adecuadas. Respecto a la así llamada Tobin tax, se argumenta constantemente que no tendrá eficacia si no es introducida al mismo tiempo en todo el mundo, de lo contrario provoca la fuga de capitales allá donde se aplique.

Hay que denunciar la falsedad de ciertos lugares comunes de referencia sobre este tema. El mito más difundido —de que, para producir beneficios, es necesario que se aplique en todo el mundo— es desmentido por el hecho de que una tasa semejante está vigente en 40 países, sin que haya sido establecido un acuerdo internacional y sin que se hayan efectuado ingentes fugas de capitales hacia otros países. La Gran Bretaña, que se opone a la Tobin tax, en realidad aplica ya algo parecido, a través de la *stamp-duty*. Se trata de un impuesto de timbre y de registro, en vigor desde hace años, que no ha impedido a la Bolsa de Londres ser, junto con Wall Street, la principal plaza financiera del mundo.

Otro falso mito es que la tasa acabaría por recaer sobre las espaldas de los ahorradores.

A este respecto, existe un estudio de 2011 del Fondo Monetario Internacional, según el cual la tasa sería progresiva, con un impacto mayor sobre las enormes transacciones efectuadas en tiempos muy reducidos. Miraría por tanto a impactar sobre las grandes operaciones especulativas, y no tanto sobre los pequeños ahorradores o los inversionistas a largo plazo, que se verían afectados solo marginalmente.

Concluyendo, es necesaria la regulación de los mercados financieros a fin de que estén al servicio de la realización de la paz y del bien común. Hay necesidad de su institucionalización ética, de una intervención reguladora de la autoridad política a nivel mundial, no siendo suficientes aquellas medidas que se limitan al plano regional.

9. ¿Para cuándo el final de la crisis?

Desgraciadamente, el final de la crisis no está a la vuelta de la esquina. En realidad, como muchos han subrayado, dada su naturaleza de tipo entrópico, su superación requerirá de tiempo y, sobre todo, de un cambio radical de los actuales parámetros antropológicos y éticos. Si bien 2013 ha empezado con un cuadro más estable, no se observa aún ninguna mejoría para la economía real, ni tampoco el sistema bancario parece rehacerse de una prolongada recesión. Así Mario Draghi, presidente del Banco Central Europeo (BCE), hace algunos días, en una amplia intervención ante el Parlamento Europeo, explicó las razones por las cuales la consolidación de las finanzas no puede ser interrumpida precisamente ahora y, al mismo tiempo, reconoció la necesidad de una mayor suavidad en las medidas que mitigue sus efectos, por ejemplo, renunciando apoyarse en imposiciones fiscales, ya muy elevadas en la Eurozona. Los datos de marzo de 2013 informan sobre el creciente *credit crunch* de los bancos hacia las empresas.

Pero no existen sólidas políticas industriales. Ante esta situación, ¿cuáles, pueden ser las vías de salida que miren a reforzar en sentido humanístico los sistemas financieros y monetarios?

Respecto a una crisis que se presenta compleja y pluridimensional, además de más larga de lo previsto, no es fácil indicar aquí las soluciones.

En cualquier caso, se vislumbra como urgente acometer algunas acciones en los siguientes campos:

- a) Algunas *reformas profundas del sistema financiero y monetario* que impliquen la reforma de las instituciones internacionales (a problemas globales han de corresponder instituciones globales); y la creación de nuevas

instituciones que sean capaces de producir reglas apropiadas y eficaces (*global legal standard*). En efecto, se ha pasado de mercados que eliminan de facto la autoridad de los Estados a Estados que son obligados a salvar a los mercados, pero sin la posibilidad de reformarlos.

- b) Nuevas *políticas monetarias y financieras* por parte de la autoridad política; nuevas *políticas fiscales* que no afecten siempre a los mismos contribuyentes y que tasan en particular los grandes patrimonios y los ingentes capitales que se mueven de un mercado a otro en operaciones especulativas de compraventa; que reduzcan significativamente la evasión fiscal; que primen a los bancos comerciales y que pongan freno a aquellos dedicados a la especulación. Y, además, nuevas *políticas salariales*, que pongan coto a las compensaciones o a las liquidaciones altísimas (bonus) de los altos ejecutivos, en ocasiones concedidas incluso en ausencia de resultados satisfactorios. Se trata de cifras que, comparadas a las percibidas por los simples empleados, claman por su flagrante injusticia social. La práctica de este tipo de retribuciones se ha extendido de tal modo que incluso se ha producido en sectores como el cooperativista que debería ser emblemático de la responsabilidad social y solidaria.

Esto ha provocado, lógicamente, una reacción de indignación por parte de la población. Por ejemplo, el 3 de marzo de 2013, en Suiza el 68% del electorado se declaró mediante un referéndum a favor de la propuesta de ley que introduce normas para limitar los supersalarios de los altos ejecutivos de multinacionales, bancos y sociedades cotizadas en la Bolsa. Tratándose de una modificación constitucional, tales normas tendrán efecto a partir de enero de 2014. A partir de esa fecha, los sueldos de las cúpulas empresariales ya no podrán ser decididos por los consejos de administración, sino por la asamblea de los accionistas, y verificados cada año sobre la base de los resultados de balance. También a propósito de limitaciones de los salarios y de los bonus excesivos, algo se ha movido en Bruselas. A través de los negociadores del Parlamento Europeo, de la Comisión y del Consejo, se ha alcanzado un acuerdo preliminar en el marco de los acuerdos de Basilea III para poner un límite a los bonus de los banqueros. Según el acuerdo, los bancos podrán asignar bonus hasta un máximo del doble del salario fijo, a condición de que exista suficiente apoyo por parte de los accionistas.

- c) La potenciación de las instituciones bancarias estructuradas éticamente, siguiendo el principio de la gratuidad y la lógica del don.
- d) La «democratización» de las finanzas. No se trata solo de regularlas. El objetivo de mayor alcance es democratizarlas, para reformar así todo el

actual capitalismo financiero, fundamentalmente especulativo, que, a través de las grandes familias bancarias y las grandes corporaciones industriales (en gran parte propiedad de las primeras), dominan el mundo.

Esto dará lugar a un sistema más participado, más justo, ambientalmente más sostenible y menos inestable. Una vía a promover es sin duda el que sean los mismos trabajadores los que decidan sobre sus ahorros —incluyendo también aquí los fondos de pensiones—, en términos de objetivos de ganancia (cuantitativos y temporales) y de compatibilidad social y ambiental, generando de esta manera un nuevo modelo de desarrollo y de relación social. La «democratización» de las finanzas es una precondition de la democracia política. No se podrá salir de la crisis sin un renovado protagonismo de la sociedad civil, de la cual los sindicatos son una parte importante.

En efecto, mientras esta urge a los Estados y a la comunidad internacional para que impongan al mercado nuevas reglas, debe autoorganizarse para demostrar que hay otra manera de hacer economía (responsabilidad social de empresa, finanzas éticas, comercio justo y solidario) y que la economía de mercado, sobre la base propuesta por *Caritas in veritate*, puede y debe ser un instrumento plural y funcional para la construcción del bien común.

- e) La formación de los ejecutivos de las empresas y de los bancos, ya que no basta la simple observancia de los códigos éticos; la formación de los mismos ahorradores, que también están sujetos a la tentación de la ambición además de la del consumismo.
- f) La creación de nuevos currículum universitarios para profundizar en la complejidad antropológica y ética de las finanzas. En el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2013, Benedicto XVI ha exhortado a las instituciones culturales y universitarias a proveer una válida contribución para un reflexión científica, que enraíce las actividades económicas y financieras en un sólido fundamento humanístico. Como ha señalado recientemente el profesor Luigino Bruni, en todo el mundo los actuales currículos económicos están cada vez más vacíos de todas las dimensiones humanistas e históricas, con la falsa ilusión de que, reduciendo el pensamiento económico a números, tablas, gráficos y algoritmos simplificados, se puedan formar competencias capaces de pensamiento, de creatividad, de verdadera innovación. Actualmente, agrega Bruni, las escuelas de negocio están todas homologadas: tanto en Harvard como en Nairobi, en São Paulo como en Berlín, en Pekín como en Milán, se enseñan las mismas cosas, se usan los mismos libros de texto, las mismas *slides* descargables *on line*. En las aulas,

en ocasiones, se sientan juntos directivos de cooperativas sociales y ejecutivos de fondos de inversión especulativos, porque *business is business*. A fin de cuentas prevalece una única ideología mercantilista.

- g) Ofrecer una adecuada espiritualidad para los diversos protagonistas, para los cuales se hace cada vez más urgente una nueva evangelización de lo social, es decir, una evangelización que no esté incompleta, privada de implicaciones en este campo, y que no se limite a la enunciación de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, sin presentar los criterios de juicio ni las orientaciones prácticas: para cambiar profundamente la realidad, las reformas no son suficientes. Una verdadera revolución social y económica —como han repetido frecuentemente los intelectuales católicos del siglo pasado— o será espiritual o moral, o no será. La economía sin ética es deseconomía.
- h) Nuevas políticas industriales favorecidas por la investigación y la innovación y dedicadas a repensar los mecanismos que presiden la distribución del rédito no solo entre los estratos sociales, sino también entre las generaciones.
- i) Una nueva política económica de medio-largo plazo, que parta del presupuesto de que la mayoría de los países desarrollados de Europa poseen balances públicos desequilibrados. Esta situación solo puede ser afrontada actuando al mismo tiempo sobre el crecimiento y el saneamiento.

Sin un crecimiento sostenido, los países desarrollados están condenados a un crecimiento del paro estructural, en particular entre la población joven y femenina, que no hará sino empeorar los problemas de sostenibilidad del Estado social. Un serio saneamiento de la deuda pública puede realizarse con planes de largo plazo, que no sean incompatibles con el crecimiento económico, y que además liberen recursos precisamente en esa dirección. Se trata de procesos que, para funcionar, deben ser creíbles y requieren un amplio consenso, sobre todo cuando requieren de grandes sacrificios.

- j) *Un estudio serio y continuo de los problemas económicos.* Si deseamos que las diversas realidades temporales sean orientadas de acuerdo con las enseñanzas del Concilio Vaticano II, del cual celebramos este año el quincuagésimo aniversario, y puedan producirse cambios culturales radicales, apoyados por un nuevo pensamiento y una nueva forma de actuación, es necesario que no se renuncie a estudiar los problemas económicos y financieros. Deberían programarse en las universidades católicas y de inspiración cristiana cursos ad hoc, que vayan en línea con los objetivos de

dichas instituciones de contribuir eficazmente a la formación y a la educación de las nuevas generaciones. Es necesario, además, continuar con el estudio de las causas antropológicas y éticas de la actual crisis financiera y monetaria. La terapia será tan eficaz cuanto más preciso sea el diagnóstico, problematizando la racionalidad instrumental y tecnocrática hoy prevalectante, que impide una lectura e interpretación exactas. Es necesaria una racionalidad integral, que abrace la totalidad de los diversos grados del saber y no exorcice la parte afectiva y religiosa del ser humano.

k) Un estudio sobre los vínculos entre:

- *Bienes, institutos financieros y bien común*: se trata de un nexo inseparable, porque las finanzas poseen una intrínseca dimensión social que está en la base de su ministerialidad para el progreso de todos, para el bien común y, entonces, surgen preguntas inevitables: ¿qué organización se debe dar a los mercados financieros —«bienes públicos»— para que sean inclusivos y útiles al bien común, y no deletéreos, convertidos incluso en «males públicos»?

¿Qué tipo de industrias y de bancos apoyar: transparentes, estables, democráticos, útiles para la economía real?

En el pasado, para responder a las exigencias del bien común, se idearon las cajas rurales: ¿y hoy? A este respecto la *Caritas in veritate* no ha dudado en señalar la vía de los bancos éticos y el potenciamiento de un área intermedia entre las dos tipologías de empresa con y sin ánimo de lucro (cf. CIV n. 46).

- *Finanzas especulativas, políticas fiscales* (con el objetivo de que los mercados actúen con responsabilidad social) y *justicia social*: las finanzas especulativas y desreguladas se han manifestado en toda su virulencia durante esta última crisis: además de haber perdido de vista la «hipoteca social» que grava sobre ellas, han superado las finanzas reguladas, contribuyendo a la desestructuración de la economía real, al aumento de la desocupación y a la recesión.
- *Finanzas especulativas y reglas*: las reglas y los controles, aunque incluso de manera imperfecta, están presentes frecuentemente a nivel regional y nacional; pero es en el plano internacional donde tienen problemas para realizarse y consolidarse. Será necesario estudiar, por tanto, cuáles son las instituciones, cuales son las reglas que han de ser revisadas y perfeccionadas, para que la actividad bancaria pueda dirigirse a la producción de riqueza y desarrollo.

- *Finanzas, política e igualdad*: mercados libres y estables, «democráticos», funcionales para la economía real son indispensables para que crezca un tejido de participación y de responsabilidad social, que genere un ambiente socioeconómico que haga posible el desarrollo sostenible de todos. Al contrario, unas finanzas especulativas y desreguladas, es decir; no orientadas por la política ni por los diversos sujetos sociales a la realización del bien común —como se está constatando—, favorecen el crecimiento de las desigualdades, que pone en crisis no solo la democracia participativa, sino la misma democracia sustancial. «Cuando se supera una cierta medida y cuando los mecanismos para reducirla son percibidos como ineficaces o incluso fraudulentos, la desigualdad tiene efectos devastadores sobre la convivencia civil, minando desde la base tanto la democracia como el mercado, convirtiendo la primera, para la gran masa de ciudadanos, en una simulación lejana, y el segundo, para gran parte de los actores económicos, en un mecanismo de legitimación del privilegio». El riesgo de la suspensión de la democracia —por otra parte ya experimentado en Italia— y de las derivas autoritarias no es un riesgo lejano o impensable.
- *Finanzas especulativas, trabajo y welfare*: al interior de un capitalismo globalizado, las instituciones financieras, especialmente aquellas supranacionales, aparecen cada vez menos propensas a compromisos salariales por motivos político-sociales. A través de una red mundial, el capital adquiere la capacidad de «moverse» de una oportunidad a la otra, sin vínculos espacio-temporales. Esta característica de movilidad de las instituciones financieras permite poner en competencia entre ellos los diversos regímenes fiscales —además de los diversos mercados de trabajo— para decidir dónde colocar las propias inversiones, penalizando así la financiación del Estado social que precisamente depende de los impuestos.
- *Finanzas especulativas y desarrollo sostenible*: las inversiones, que son el verdadero motor de la economía y de un desarrollo sostenible, son abrumadas por los requerimientos cada vez más exigentes, precisamente en términos de ganancia a corto o cortísimo plazo, por parte del mundo de las finanzas especulativas.

Conclusión: un nuevo pacto social

A pesar del creciente euroescepticismo, no se puede imaginar una solución realista a la actual crisis financiera sin la implementación de las políticas econó-

micas y financieras de la Unión Europea, así como de las políticas sociales, con el respeto a la justa autonomía de los Estados. Obviamente la Unión está llamada a cambiar algunos parámetros, moviéndose más hacia la perspectiva de una economía social, como la propuesta por la Doctrina Social de la Iglesia y que posee como fundamento cultural el *personalismo comunitario y relacional*, abierto a la *trascendencia*, que pone al centro de la economía la persona humana. En substancia, se trata de transformar los primados del capitalismo financiero contemporáneo: primado del capital sobre el trabajo; primado de la ganancia a corto plazo sobre las empresas, sobre las familias y sobre las comunidades; el primado de la política sobre las finanzas. La política debe recuperar su rol de servicio al bien común y está llamada, en el plano regional, nacional y supranacional, basándose sobre un método democrático y participativo, a garantizar las condiciones de un desarrollo sostenible para todos.

La Comisión de las Conferencias Episcopales de la Unión Europea (Comece), que representa a los obispos de Europa, el 12 de enero de 2012 promulgó una Declaración, con el significativo título: *Una Unión Europea de solidaridad y de responsabilidad*, centrada en el objetivo de una economía social de mercado competitiva en el interior del Tratado de la Unión Europea. Esta Declaración merece sin duda ser divulgada y profundizada, porque constituye un ejemplo de cómo se puede participar en el debate civil sobre la posibilidad de realizar el objetivo de la economía social en el mercado europeo, traduciendo las orientaciones de la Doctrina Social de la Iglesia para este contexto particular.

A propósito de Europa, nos parecen iluminadoras las siguientes afirmaciones de un reciente volumen escrito por dos autores:

«Europa necesita un nuevo *New Deal* económico, social, humano, comparable a aquel promovido por Franklin Delano Roosevelt en 1933. El problema que hoy parece acechar a Europa es la competencia económica, en un mundo policéntrico en el cual han aparecido nuevos actores globales. El peor error que podría cometer Europa es el de padecer pasivamente la presión de dicha competencia, adoptando modelos ajenos a su historia, a su tradición y a sus conquistas como civilización. Europa tiene necesidad, por el contrario, de una defensa, de un relanzamiento y de una reinención de su modelo económico, civil y político, centrado en el bienestar; en el empeño por la tutela de la dignidad material y moral de la existencia de cada ciudadano, en la profundización y la ampliación de la calidad de vida individual y colectiva. Europa necesita un nuevo pacto social.

Un nuevo pacto social a escala europea es un objetivo tan prioritario como el objetivo de la unificación política y el objetivo del saneamiento económico: cada uno de estos objetivos no pueden ser realizado independientemente de los otros».

Últimos títulos publicados

PVP (€)

<ul style="list-style-type: none"> ■ Cuestiones actuales de Teología de la Caridad (Julio-septiembre 2000) N.º 95 	9,91
<ul style="list-style-type: none"> ■ La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas (Octubre-diciembre 2000) N.º 96 	9,91
<ul style="list-style-type: none"> ■ Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria (Enero-junio 2001) N.ºs 97-98 	13,22
<ul style="list-style-type: none"> ■ La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho (Julio-septiembre 2001) N.º 99 	10,16
<ul style="list-style-type: none"> ■ Teología de la caridad: cien números de CORINTIOS XIII (Octubre-diciembre 2001) N.º 100 	10,22
<ul style="list-style-type: none"> ■ 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
<ul style="list-style-type: none"> ■ Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experiencias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-junio 2002) N.º 102 	10,46
<ul style="list-style-type: none"> ■ Migraciones, pluralismo social e interculturalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia (Julio-diciembre 2002) N.ºs 103-104 	10,46
<ul style="list-style-type: none"> ■ 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
<ul style="list-style-type: none"> ■ 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.ºs 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



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 2013: España 33,35 € Europa: 45,50 € América: 74 \$

Forma de pago:

Por domiciliación bancaria: Titular de la cuenta:

Código cuenta cliente:

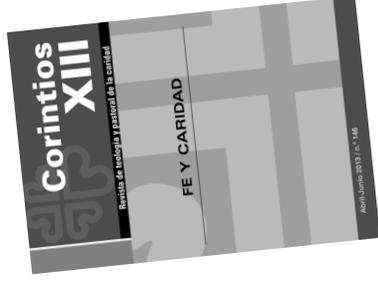
Entidad	Oficina	D.C.	Número
□	□	□	□
□	□	□	□
□	□	□	□
□	□	□	□
□	□	□	□
□	□	□	□
□	□	□	□
□	□	□	□
□	□	□	□

Adjunto cheque

Realizo transferencia a la cuenta de la Caixa

Número: 2100-2208-33-0200255098

Firma



Caríttas 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 escribiéndonos a Embajadores, 162. 28045 Madrid.



La finalidad de este número de *Corintios XIII* es descubrir que fe y caridad están íntimamente relacionadas. Ambas virtudes son imprescindibles para conocer el sentido profundo de la acción caritativa de la Iglesia. La búsqueda de la identidad cristiana en la acción en favor de las personas débiles y marginadas de la sociedad radica en la gratuidad que tiene su origen en la dimensión trinitaria de la caridad y que el creyente sabe vivir enraizado en la fe, la esperanza y la caridad.

El lector encontrará perspectivas de varios especialistas en la materia. La larga trayectoria de sus escritos y reflexiones nos ayudarán a saber reflejar en la acción la fe viva cargada de la esperanza y de vivir la fraternidad desde la caridad. De esta manera, podrá ver en la vida caritativa que la fe va unida a la acción, la reflexión a la contemplación y la fraternidad a la conciencia de ser hijos de Dios.

La fe como experiencia de amor que se comunica y se recibe, la lectura pastoral de la relación entre ambas, en anuncio de la fe de la praxis caritativa, van apareciendo a lo largo de este número de *Corintios XIII*.

El testigo de la Caridad, Antón Montesino, O.P., se nos muestra a favor de la defensa de los indios y la apuesta por una fe vivida en comunidad.

Por último, incorporamos, en la sección «Documento», las palabras del Papa Francisco a la fundación Centesimus Annus Pro Pontifice y la conferencia «Las finanzas al servicio del bien común y de la paz», impartida en Barcelona en abril por Mons. Mario Toso, secretario del Consejo Pontificio Justicia y Paz.

 **Caritas
Española**

Editores

Embajadores, 162 - 28045 MADRID
Teléfono 914 441 000 - Fax 915 934 882
publicaciones@caritas.es
www.caritas.es



