

---

## DOSSIER “CARITAS IN VERITATE”

---

### Primera encíclica social de Benedicto XVI: claves de comprensión

Ildefonso Camacho Laraña S.I.<sup>1</sup>

El objeto de este artículo no es una presentación completa de la encíclica *Caritas in veritate*<sup>2</sup>. El formar parte de un dossier de la *Revista de Fomento Social* que dedica otros artículos al documento pontificio obliga a limitar el alcance y contenido de estas páginas. Su finalidad es ofrecer el marco en que la encíclica apareció y las claves más significativas para su interpretación. Quizás la cuestión del marco es más objetiva; identificar las claves, en cambio, puede conllevar una carga subjetiva mayor: pero este intento, que procuraremos realizar desde un esfuerzo por ir al texto y leerlo desde él mismo, esperamos sea una ayuda para la lectura de un documento cuya comprensión no resulta fácil para el lector medio.

### I. Una primera aproximación a la encíclica

Lo que nos proponemos en esta primera parte es un acercamiento paulatino al texto, yendo de fuera adentro, del entorno al contenido del documento. Comenzaremos con una breve referencia a las expectativas que suscitó el anuncio mismo de un nuevo documento social de la Iglesia, para exponer después algunas de las

---

<sup>1</sup> Catedrático de Teología Moral y de Doctrina Social de la Iglesia. Facultad de Teología, Granada.

<sup>2</sup> En adelante, CiV. Entre los primeros comentarios aparecidos cabe mencionar: L. GONZÁLEZ-CARVAJAL (2009) *La fuerza del amor inteligente. Un comentario a la encíclica “Caritas in veritate” de Benedicto XVI*, Santander, Sal Terrae; también el de quien probablemente se contó entre los que participaron en la redacción del texto: M. TOSO (2009) *La speranza dei popoli. Lo sviluppo nella carità e nella verità. L’enciclica sociale di Benedetto XVI letta e commentata*, Roma, LAS.

circunstancias que la rodearon. Ofreceremos a continuación una panorámica de los muchos temas que aborda y una breve síntesis de cada uno de sus capítulos.

## 2. Expectativas previas y circunstancias que rodean a la encíclica

Dos hechos explican que el anuncio de una nueva encíclica generara una cierta expectación: el tiempo transcurrido desde que se anunció por primera vez y la curiosidad por ver cómo el "Papa-teólogo" se desenvolvería en este campo, tradicionalmente menos cultivado por él.

Estas expectativas se incrementaron cuando se anunció que la encíclica se retrasaría porque el Papa quería tomar en consideración en ella la crisis económica que estalló en septiembre de 2008. Esta noticia, que había sido difundida por los medios de comunicación remitiendo a fuentes de la Santa Sede, fue confirmada por el mismo Benedicto XVI en el diálogo que mantuvo con los periodistas en el avión que le trasladaba al Camerún el 17 de marzo de 2009<sup>3</sup>.

Esta circunstancia provocó nuevas expectativas, del estilo de: ¿condenará el Papa por fin el capitalismo?, ¿o la economía de mercado?, ¿o el mundo de las finanzas? La globalización era un aliciente más para esperar la primera encíclica social concebida y redactada en este nuevo contexto.

En realidad la encíclica no ha respondido a ninguna de estas expectativas. Pero resulta que, leyendo las primeras reacciones y comentarios tras la publicación (10 julio 2009), uno tiene la impresión de que en ellos se reflejan más las expectativas o los deseos de sus autores que el contenido objetivo de la carta. No es que estas expectativas no sean legítimas, pero parecería más correcto aludir a ellas una vez leído el texto, y mejor procurando hacerlo desde la perspectiva y las intenciones de su autor.

---

<sup>3</sup> A una pregunta que le fue formulada por un periodista, respondió así: *Obviamente, también hablaré de esto en la encíclica: éste es uno de los motivos del retraso. Ya casi estábamos a punto de publicarla, cuando se desencadenó esta crisis y hemos retomado el texto para responder de modo más adecuado, en el ámbito de nuestra competencia, en el ámbito de la doctrina social de la Iglesia, pero haciendo referencia a los elementos reales de la crisis actual. De este modo, espero que la encíclica pueda ser también un elemento, una fuerza para superar la difícil situación actual.* La entrevista completa puede verse en la página web de la Santa Sede, en la sección de viajes del Papa.

Esto es lo que quisiéramos hacer en estas páginas. Y ello parece tanto más importante cuanto que la encíclica es algo atípica en relación con la tradición misma de la llamada Doctrina Social de la Iglesia: hasta a los expertos en ésta puede, en un primer momento, desconcertarles.

Es útil también explicitar algunas circunstancias inmediatas que rodearon la elaboración de esta nueva encíclica. Ante todo, su objetivo inicial era la conmemoración de los 40 años de la primera encíclica sobre el desarrollo de los pueblos, *Populorum progressio*, publicada en 1967. Pablo VI, su autor, pretendió entonces hacerse eco de una problemática que se iba convirtiendo en alarmante y urgente, después de las esperanzas que desencadenó el proceso de descolonización tras la segunda guerra mundial: parecía que la independencia política haría posible por fin el desarrollo económico de esos pueblos. Más aún, Pablo VI quería hacerlo ahondando en los criterios que había establecido el mismo Concilio en su constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy<sup>4</sup>. Allí, frente a un desarrollo desigual, de algunos pueblos pero no de otros muchos, y demasiado centrado en el crecimiento económico, se había establecido que el desarrollo, para ser auténtico, debería ser “de todo el hombre y de todos los hombres”<sup>5</sup>.

Benedicto XVI no pudo contentarse con ese objetivo: su intención inicial se vería interferida por la crisis económica y financiera, como ya se ha dicho, con el convencimiento de que no podía eludir en el documento que estaba preparando algunas reflexiones sobre ella<sup>6</sup>. Esto explica que la encíclica se retrasara más de lo deseado y sólo viera la luz casi dos años después de la fecha que hubiera sido adecuada para conmemorar *Populorum progressio*.

Todavía, a la hora de establecer el marco más personal de la encíclica, es preciso indudablemente recordar la condición de teólogo del Papa Ratzinger, de la que ha hecho gala a lo largo de toda su vida: primero, como profesor en la Escuela Superior de Filosofía y Teología de Freising (1952-1959); más tarde, en las universidades de Bonn (1959-1963), Münster (1963-1966), Tubinga (1966-1969) y

---

<sup>4</sup>Cf. I. CAMACHO (31998) *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, San Pablo, 369-395.

<sup>5</sup> Cf. Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) n. 64.

<sup>6</sup> Algo parecido ocurrió con la tercera encíclica social de Juan Pablo II, *Centesimus annus* (1991). Concebida originariamente para conmemorar el centenario de la primera encíclica social, la *Rerum novarum* de León XIII, publicada en 1891 (de ahí su título), hubo de ocuparse también de un hecho tan relevante como la caída del muro de Berlín y el derrumbamiento del colectivismo.

Ratisbona (1969-1977). Esto se refleja en el texto, no sólo por la altura teológica de su contenido, sino por el resultado: en efecto, nos encontramos ante una encíclica social *atípica*, más *teológica* que moral: dicho con otras palabras, lo que hay de reflexión moral en ella parte de un enfoque explícitamente teológico, de modo que CiV habla del comportamiento humano y de las estructuras sociales desde la comprensión de Dios. Volveremos sobre esta cuestión.

Más aún, este enfoque teológico se comprenderá mejor si se tienen en cuenta las dos primeras encíclicas de Benedicto XVI, sobre la caridad (*Deus caritas est*, 2005) y sobre la esperanza (*Spe salvi*, 2007). Había una tan estrecha relación entre ellas, que algunos se adelantaron a vaticinar que la siguiente encíclica que Benedicto XVI publicara sería sobre la fe, para completar así el ciclo de las tres virtudes teologales. Aunque no tengamos datos para precisar los planes del actual pontífice, las tres encíclicas publicadas invitan a pensar que hay toda una estrategia teológico-pastoral detrás de estos documentos entre los que existe una coherencia y una continuidad perceptibles. También tendremos que volver sobre esta cuestión para desarrollarla.

### 3. Los temas que aborda

En una primera lectura de CiV uno se queda sorprendido de la cantidad de temas que toca. Por referirnos sólo a los que tienen más relación con lo social, lo económico y lo político (los temas clásicos de un documento de la Doctrina Social de la Iglesia), véase esta enumeración, que en modo alguno pretende ser exhaustiva: desarrollo, cooperación al desarrollo, mercado, globalización, economía solidaria, economía de comunión, crisis financiera, problemas demográficos, problemas energéticos, movimientos migratorios, medio ambiente, realidad de la pobreza y sus causas, ética de la empresa, microfinanzas, turismo, sindicalismo, y un largo etcétera.

Acorde con este contenido tan variado son las dimensiones del documento. Si lo medimos por el número de palabras, CiV es el documento más extenso de toda la Doctrina Social de la Iglesia, con un total de 28.795<sup>7</sup>.

Pero esta indudable riqueza temática puede chocar con la impresión de que muchos de los temas no son tratados sino de paso, y de forma poco sistemática. Uno

---

<sup>7</sup> *Deus caritas est* tenía 16.844 palabras y *Spe salvi* 19.298. Por su parte, la más extensa de Juan Pablo II, *Centesimus annus*, se quedaba en 26.136 palabras.

se queda con el deseo de que se hubiese ahondado más, sobre todo en algunos de ellos... Más aún, tampoco parece haber grandes novedades en cada uno de ellos: lo que se dice está dicho por otros autores en diferentes escritos. En realidad el Papa no se considera experto en ninguna de estos problemas, ni cree que su función es descender más al detalle de las cuestiones técnicas<sup>8</sup>. Ahora bien, sin bajar a esos niveles, no cabe duda que Benedicto XVI toma posición ante cada uno de los temas enumerados: porque se pronuncia en una determinada dirección, sabiendo que son diversas y contrastadas las opiniones que se enfrentan hoy en el debate público. Se adivina que el Papa –naturalmente ayudado por asesores expertos– conoce las distintas posiciones y no se muestra indiferente ante ellas<sup>9</sup>. Y más todavía: estas tomas de posición responden a unos presupuestos que subyacen y que les dan sentido.

Se abre así una interesante vía para adentrarse en la encíclica: la de identificar cuáles son esos presupuestos. Y ya podemos adelantar que son presupuestos antropológicos y, últimamente, teológicos. Identificarlos nos permitirá comprender el mensaje de fondo de la encíclica y la coherencia del conjunto, así como adentrarnos en las claves del pensamiento de Benedicto XVI.

#### 4. La estructura de la encíclica

Echemos, en una primera aproximación, una ojeada al índice: la encíclica está dividida en una Introducción, seis capítulos y una Conclusión. He aquí sus títulos:

Introducción [1-9].

Capítulo 1: “El mensaje de la *Populorum progressio*” [10–20].

Capítulo 2: “El desarrollo humano en nuestro tiempo” [21–33].

Capítulo 3: “Fraternidad, desarrollo, económico y sociedad civil” [34–42].

Capítulo 4: “Desarrollo de los pueblos, derechos y deberes, medio ambiente” [43–52].

---

<sup>8</sup> “La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer, ni pretende de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados” (9).

<sup>9</sup> Para comprender muchas de las referencias implícitas a autores y tendencias contemporáneas es útil G. FRAZZINI (2009) “Los puntos escondidos de *Caritas in veritate*”: *La Cuestión Social* 17 (2009) 351-358

Capítulo 5: “La colaboración de la familia humana” [53–67].

Capítulo 6: “El desarrollo de los pueblos y la técnica” [68–77].

Conclusión [78–79].

De los títulos escogidos para cada capítulo no se deduce con claridad cuál va a ser el mensaje o la estructura del texto. Esto obliga a adentrarse en cada capítulo buscando su contenido y la relación con el conjunto. Lo hacemos a continuación<sup>10</sup>.

Introducción [1–9]. El centro de estos números iniciales lo ocupa la explicación de la expresión “caridad en la verdad”. Las palabras con que comienza la encíclica no son sólo una forma retórica de abrir el texto. Ofrecen la clave desde la que Benedicto XVI quiere enfocar todas las cuestiones que luego se van abordando: que la caridad, que es el centro de la Doctrina Social de la Iglesia, tiene que aunarse con la verdad si no quiere derivar en sentimentalismo. ¿A qué verdad se refiere el Papa? En primer término a la verdad sobre el ser humano; últimamente a la verdad sobre Dios, que es la que da sentido a la verdad sobre lo humano.

Por lo demás, esta Introducción desarrolla dos de los criterios orientadores de la Doctrina Social de la Iglesia, concretamente la justicia y el bien común [6-7]. A continuación enuncia el objetivo de la encíclica: rendir homenaje y honrar la memoria del gran pontífice Pablo VI, retomando sus enseñanzas sobre el *desarrollo humano integral* (...) para actualizarlas en nuestros días” [8], para terminar recordando que, aunque “la Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer”, posee un “misión de verdad” que es “irrenunciable” [9].

Capítulo 1: “El mensaje de la *Populorum progressio*” [10-20]. Es explicable que, dado el objetivo de la encíclica, su primer capítulo recoja de una manera más detallada las enseñanzas que allí desarrolló Pablo VI. Lo hace en torno a lo que él piensa es el concepto eje de aquel texto: el “desarrollo humano integral”. Mostrando la estrecha relación de *Populorum progressio* con el Concilio Vaticano II, se detiene luego en exponer la coherencia de la Doctrina Social, pero dentro de un inevitable dinamismo [12], y más en particular la coherencia de dicha encíclica sobre el desarrollo con todo el magisterio de Pablo VI [13-15]. Pero Benedicto XVI avanza sobre Pablo VI exponiendo cómo su concepto de desarrollo humano integral significa en el fondo que el desarrollo es una *vocación*, una llamada de Dios que

---

<sup>10</sup> Una síntesis parecida en U. M. MARSICH (2009) “El desarrollo debe abarcar la totalidad del hombre. Síntesis reflexiva de la primera encíclica social del Papa Benedicto XVI”: *La Cuestión Social* 17 (2009) 331-347.

requiere una respuesta voluntaria y libre por parte del ser humano [16-19]. Esta relectura que hace Benedicto XVI de Pablo VI introduce un elemento que será clave en esta nueva encíclica: la del desarrollo humano como *vocación*.

Capítulo 2: “El desarrollo humano en nuestro tiempo” [21-33]. De la conmemoración de *Populorum progressio* se pasa en este capítulo a la descripción de la situación actual. Se parte de una constatación que es una denuncia: la propuesta de *Populorum progressio* no fue atendida [21]. Hoy las desigualdades han crecido, y además la situación es más compleja [22]. Esta complejidad es la que se describe en diferentes ámbitos: económico [23], político [24], social y laboral [25], cultural [26]. Tal situación se agrava, además, en tres problemas concretos: el hambre [27], las amenazas contra la vida [28], la negación de la libertad religiosa en contraste paradójico con el fundamentalismo religioso [29]. Esta complejidad de la situación exige una respuesta interdisciplinar, donde “los diferentes ámbitos del saber humano sean interactivos”, un saber “sazonado con la sal de la caridad” [30], y donde la Doctrina Social de la Iglesia tiene también su lugar [31]. El capítulo concluye afirmando que las grandes novedades exigen nuevas soluciones [32]. El problema del desarrollo sigue abierto, pero hoy la principal novedad es “el estallido de la interdependencia planetaria” [33]. Con esta alusión a la globalización como marco último de la situación actual concluye un capítulo, más descriptivo, pero en el que no falta la denuncia de las grandes desigualdades y de las amenazas contra la vida humana.

Capítulo 3: “Fraternidad, desarrollo, económico y sociedad civil” [34-42]. Comienza ahora lo que podríamos considerar la parte más doctrinal de la encíclica. La tesis que resumiría el contenido de este nuevo capítulo sería: no podemos encerrarnos en el binomio mercado–Estado; hay que complementarlo con la lógica del don, que es la verdad más profunda del ser humano. Fraternalidad y sociedad civil (cf. el título del capítulo) remiten a esa otra dimensión de la realidad, distinta de la lógica propia del mercado (la lógica del intercambio) y de la lógica propia del Estado o de la política, en el más genuino sentido de la palabra (la lógica del derecho): nos referimos a la lógica de la gratuidad y del don.

La caridad como experiencia del don no excluye la justicia, sino que la complementa [34]. Esto tiene aplicación al mercado y a la actividad económica en general porque ni siquiera la intervención de los poderes públicos (que añade a la lógica mercantil la lógica del derecho) ha bastado para corregir sus deficiencias: por eso es necesario que mercado y Estado sean complementados, no sustituidos, por la lógica de la caridad [35–38]. Y algo parecido puede decirse de la empresa, en la que hay que dar el espacio que le corresponde a la responsabilidad social [39–41].

El capítulo concluye, como el anterior, con una reflexión sobre la globalización: rehuendo las posturas fatalistas ante ella y subrayando las oportunidades para “una gran redistribución de la riqueza a escala planetaria”, que conduciría al proceso globalizador “hacia metas de solidaridad planetaria” [42].

Capítulo 4: “Desarrollo de los pueblos, derechos y deberes, medio ambiente” [43–52]. También en este capítulo el título escogido no refleja bien el contenido, al tiempo que parece mezclar temas muy heterogéneos. El punto central son los derechos humanos como factor del desarrollo, pero con el enfoque que se expresa al comienzo del capítulo: los derechos no se entienden sin los deberes, ya que son éstos últimos los que delimitan el marco ético de aquéllos [43]. Y este principio se aplica a tres temas, diferentes a primera vista: la demografía, la cooperación al desarrollo y el medio ambiente.

El problema demográfico lleva a hablar de “la apertura moralmente responsable a la vida” como “riqueza social y económica” [44]. Y esto permite abordar nuevamente la dimensión ética de la actividad económica [45] y de la actividad empresarial [46], que ya habían sido abordados en el capítulo anterior en el marco del mercado. Sigue una breve pero enjundiosa referencia a la cooperación al desarrollo como dimensión de la actividad empresarial [47] para dedicar toda la última parte del capítulo al medio ambiente, “relación del hombre con el ambiente natural” [48–52]. También la creación es un don de Dios que exige una respuesta responsable por parte del hombre; es más, existe una estrecha relación entre la forma como el ser humano trata a la naturaleza y como trata a sus semejantes.

Capítulo 5: “La colaboración de la familia humana” [53–67]. Si las categorías de don y de gratuidad fueron decisivas en los capítulos anteriores, ahora emerge una nueva: porque la dimensión relacional de la persona se despliega en las categorías de fraternidad y de familia humana. Desde ahí se entiende el título escogido para este capítulo. Esta dimensión relacional tiene su fundamento último en la realidad trinitaria de Dios [54–55], lo que explica el papel de las religiones en relación con el desarrollo, aunque éstas deben ser sometidas a un “adecuado discernimiento” [55].

La dimensión relacional del ser humano se despliega en dos principios éticos de importancia: de subsidiaridad y de solidaridad [57–58], y éste último permite hablar de nuevo de la cooperación al desarrollo [59], tema que ya había sido tocado en el capítulo anterior. Pero la solidaridad internacional se proyecta también sobre otras cuestiones, como es el caso del acceso a la educación y el turismo [61], las migraciones [62], el trabajo [63–64], las finanzas [65–66]. Todas estas cuestio-

nes, que admitirían un tratamiento en otros contextos, se enmarcan aquí como aplicación de la solidaridad entre los pueblos, ya que la dimensión relacional, que sirve de hilo conductor a todo este capítulo, se entiende desde el comienzo del mismo a escala planetaria [54]. De modo muy coherente con este planteamiento, el capítulo concluye abogando por una autoridad mundial que garantice el futuro de la familia humana universal [67].

Capítulo 6: “El desarrollo de los pueblos y la técnica” [68-77]. En este capítulo el título escogido refleja más nítidamente su contenido: la técnica al servicio del desarrollo de los pueblos, como un elemento indispensable para el mismo [68]. Pero ello da pie para hacer una reflexión ética sobre la técnica, puesto que el espectacular desarrollo tecnológico no ha ido acompañado por una reflexión del mismo nivel sobre el sentido de la misma [69-70]. Esta desviación de la mentalidad técnica se traduce en una evidente tecnificación del desarrollo y de la paz [71] y deja sentir también sus efectos sobre los medios de comunicación social [73]. Y hoy además, “un campo prioritario y crucial en la lucha cultural entre el absolutismo de la técnica y la responsabilidad moral” lo constituye la bioética [74-76]. Por eso tiene sentido recordar la afirmación de Pablo VI, de que hoy “la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica” [75]. Y es que el absolutismo de la técnica genera incapacidad para entender todo lo que no se reduce a pura materia, como es el caso de la persona humana [76-77].

Conclusión [78-79]. La conclusión es breve, mucho más breve que la Introducción. El desarrollo no se entiende si no es desde un verdadero humanismo, y éste queda mutilado si no se basa en Dios [78]. Por eso exige esfuerzo, pero desde la conciencia del don: porque el hombre es sujeto de su existencia, pero es Dios el principio y el fin de todo [79].

## **5. Hacia las claves de la encíclica**

Ya tenemos una visión de conjunto de CiV y su contenido. Hemos visto como los numerosos temas que enumeramos más arriba se van insertando en la estructura del documento. Cabría profundizar en la inserción de cada tema para comprender mejor el alcance de lo que se dice acerca de él. Pero no va a ser ese nuestro proceder ahora. Vamos más bien a indagar algunas líneas transversales que forman como la columna vertebral de toda la encíclica. Se trata de sistematizar cosas que están dichas, repetidamente dichas, pero no siempre sistematizadas. Partiremos de la expresión “caritas in veritate” para descubrir luego cómo eso se

despliega en una determinada concepción del hombre que, a su vez, deriva de una determinada concepción de Dios. Esto nos obligará a distanciarnos de los temas más concretos –más candentes también–, pero es el precio a pagar para llegar a una comprensión más honda de un documento que tiene más contenido del que se deriva de una primera lectura del mismo<sup>11</sup>.

## 6. “Caritas in veritate”: caridad en la verdad

Ya decíamos que el título escogido por Benedicto XVI es un referente al que se remite con frecuencia a lo largo de todo el texto. He aquí una primera estadística con el uso de las palabras “caridad”, “amor” y “verdad” en cada capítulo:

	<b>Caridad</b>	<b>Amor</b>	<b>Verdad</b>
Título	1	0	1
Introducción	53	23	51
Capítulo 1	12	5	8
Capítulo 2	10	7	6
Capítulo 3	7	2	12
Capítulo 4	0	7	7
Capítulo 5	3	5	11
Capítulo 6	2	5	9
Conclusión	2	6	2
TOTAL	87	60	105

Elaboración propia.

Si nos referimos ahora a la expresión “caridad en la verdad”, obtenemos los siguientes datos:

- En castellano aparece un total de doce veces: en los nn. 1 (dos veces), 4, 20, 30 (dos veces), 33, 34 (dos veces), 38, 67, 77.

---

<sup>11</sup> Un intento parecido de buscar las claves del documento puede verse en D. DORR (2009) “The New Social Encyclical”: *The Furrow* (september 2009) 463-470. Lo hace recurriendo como a tres ejes: la relación amor/justicia, el papel de la verdad, el desarrollo integral.

- En latín aparece otras seis veces: en el título y en los nn. 2, 5, 6, 9, 79.
- Expresiones que relacionan los términos “caridad” y “verdad” se encuentran en múltiples pasajes. He aquí algunas (no es una lista exhaustiva, pretende más bien ilustrar): “la caridad con la verdad” [2], “caridad a la luz de la verdad” [2], “caridad y verdad” [3], “caridad pero en la verdad” [5], “el ardor de la caridad y la sabiduría de la verdad” [8], “el esplendor de la verdad y la luz suave de la caridad de Cristo” [8], “de caridad y de verdad” [10], “la verdad y la caridad” [16, 42], “la caridad y la verdad” [33, 42], “de la caridad y de la verdad” [36, 55], “animados por la caridad, se pongan al servicio de la verdad” [73], “que vivifique la caridad y se deje guiar por la verdad” [78].
- Y expresiones que relacionan “amor” y “verdad” también son frecuentes. Véase esta lista, que tampoco es exhaustiva: “amor y verdad” [1, 11], “el amor y la verdad” [1, 52, 55], “la verdad abre y une el intelecto de los seres humanos en el *lógos* del amor” [4], “de amor y de verdad” [48], “verdad y amor” [52], “del amor y de la verdad” [54, 55], “el amor lleno de verdad” [79].

Como adelantábamos más arriba, no estamos evidentemente ante una expresión retórica. ¿Qué hay detrás de ella?

Ante todo, está la preocupación de Benedicto XVI por la verdad, muy en sintonía en este punto con Juan Pablo II. Es una inquietud que marca toda la vida del teólogo Ratzinger, especialmente en su etapa de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Esta preocupación enlaza con el relativismo cultural y moral que percibe y denuncia en la sociedad actual: tiene, por tanto, una relevancia especial en el campo moral. Véase este pasaje de un documento de la Congregación citada en 2002, época en que él la presidía:

*Se puede verificar hoy un cierto relativismo cultural, que se hace evidente en la teorización y defensa del pluralismo ético, que determina la decadencia y disolución de la razón y los principios de la ley moral natural. Desafortunadamente, como consecuencia de esta tendencia, no es extraño hallar en declaraciones públicas afirmaciones según las cuales tal pluralismo ético es la condición de posibilidad de la democracia. Ocurre así que, por una parte, los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales, mientras que, por otra parte, los legisladores creen que respetan esa libertad formulando leyes que prescinden de los principios de la ética natural, limitándose a la condescendencia con ciertas orientaciones culturales o morales transitorias, como si todas las posibles concepciones de la vida tuvieran igual valor<sup>12</sup>.*

---

<sup>12</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compro-*

Para Benedicto XVI, el pluralismo ético es aceptable, con tal que no se le confunda con el relativismo en el que “todas las posibles concepciones de la vida tuvieran igual valor”. Y el criterio para establecer una frontera entre el pluralismo aceptable y el relativismo inaceptable sería la ley moral natural<sup>13</sup>. No podemos entrar en la compleja cuestión de la ley natural ni en la cuestión no menos delicada de cómo llegar a establecer sus contenidos. Baste afirmar que una cosa es aceptar que hay ciertos valores éticos o principios que son irrenunciables para el ser humano, y otra determinar quién es el intérprete legítimo de esos principios o cuál es el procedimiento por el que llegar a reconocerlos y a formularlos adecuadamente. En el mundo plural en que vivimos sólo el recurso a la razón humana puede facilitarnos la búsqueda de esa verdad moral o, al menos, establecer algunos parámetros de la misma y algunos límites infranqueables. Pero ya sabemos que la razón humana nunca actúa en estado puro, sino siempre a través de encarnaciones culturales: y esto hace muchas veces muy difícil el alcanzar consensos. Naturalmente para el cristiano –y en esto Benedicto XVI es insistente– la búsqueda de la verdad no es sólo cuestión de razón, sino también de fe: pero fe y razón no son para él caminos excluyentes, sino complementarios<sup>14</sup>.

En todo caso, lo nuevo en CiV es la relación de esa verdad con la caridad. Y la encíclica se abre como enunciando una tesis, que da el sentido de todo lo que sigue:

*La caridad en la verdad, de la que Jesucristo se ha hecho testigo con su vida terrenal y, sobre todo, con su muerte y resurrección, es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad [1].*

Caridad en la verdad como claves del desarrollo humano (tema de la encíclica), caridad en la verdad que tienen en Jesucristo su clave última de comprensión.

La expresión “caridad en la verdad” la toma Benedicto XVI de San Pablo, pero invirtiendo la formulación de éste último, el cual habla de “verdad en la caridad”:

---

*miso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 noviembre 2002), n. 2.

<sup>13</sup> Sobre esta cuestión puede verse el documento de la Comisión Teológica Internacional, *A la búsqueda de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* (2009), así como en discurso que dirigió Benedicto XVI a dicha Comisión sobre el tema con ocasión de una de sus asambleas plenarias, el día 5 de mayo de 2007.

<sup>14</sup> Éste fue el tema del diálogo entre el cardenal Ratzinger y el filósofo alemán Jürgen Habermas en la Academia Católica de Baviera el 19 de enero de 2004. Las intervenciones de ambos están recogidas en J. RATZINGER – J. HABERMAS (2006) *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Encuentro.

*De aquí la necesidad de unir no sólo la caridad con la verdad, en el sentido señalado por San Pablo de la «veritas in caritate» (Ef 4,15), sino también en el sentido, inverso y complementario, de «caritas in veritate». Se ha de buscar, encontrar y expresar la verdad en la «economía» de la caridad, pero, a su vez, se ha de entender, valorar y practicar la caridad a la luz de la verdad. De este modo, no sólo prestaremos un servicio a la caridad, iluminada por la verdad, sino que contribuiremos a dar fuerza a la verdad, mostrando su capacidad de autentificar y persuadir en la concreción de la vida social [2].*

Se expresa así muy bien que existe una relación intrínseca entre caridad y verdad, porque la verdad ilumina a la caridad mientras que la caridad da autenticidad a la verdad<sup>15</sup>. Y esta relación tiene una aplicación decisiva en la Doctrina Social. En efecto, para Benedicto XVI, la caridad es como la clave de la Doctrina Social de la Iglesia. Él llama la “vía maestra de la Doctrina Social de la Iglesia” [2]. Ahora bien, para que no se desvíe de su verdadero sentido, es preciso que actúe bajo la luz de la verdad. Porque, cuando el ejercicio de la caridad no va unido a la verdad, degenera en sentimentalismo o emotivismo:

*Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. Éste es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad. Es presa fácil de las emociones y las opiniones contingentes de los sujetos, una palabra de la que se abusa y que se distorsiona, terminando por significar lo contrario. La verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal [3].*

La Doctrina Social es “servicio de la caridad, pero en la verdad” [5]. Esta verdad es últimamente la verdad que se revela en Cristo, pero no es sólo ella: es una verdad “iluminada por la luz de la razón y de la fe” [9]. La complementariedad y la colaboración entre fe y razón en la búsqueda de la razón –un tema tan querido a Ratzinger/Benedicto XVI– reaparece en CiV en varios pasajes. Y con expresiones que nos recuerdan a las empleadas en otras ocasiones por él:

*En el laicismo y en el fundamentalismo se pierde la posibilidad de un diálogo fecundo y de una provechosa colaboración entre la razón y la fe religiosa. 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 purificada 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 [56].*

---

<sup>15</sup> Sobre esta relación, véase R. BLÁZQUEZ (2009) “Relación teológica entre la verdad y la caridad”: *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia* (julio–septiembre 2009) 83–86.

En el laicismo la razón prescinde la fe; en el fundamentalismo es la fe la que ignora y desprecia a la razón. En un caso y otro se siguen daños graves para la humanidad. Esto resulta especialmente grave en relación con el reciente desarrollo de la técnica, y muy particularmente en el terreno de la bioética, donde parece imponerse “la elección entre estos dos tipos de razón: una razón abierta a la trascendencia o una razón encerrada en la inmanencia”. Benedicto XVI aboga claramente por la colaboración entre fe y razón con el mismo argumento de la complementariedad entre ambas:

*Ante estos problemas tan dramáticos, razón y fe se ayudan mutuamente. Sólo juntas salvarán al hombre. Atraída por el puro quehacer técnico, la razón sin la fe se ve abocada a perderse en la ilusión de su propia omnipotencia. La fe sin la razón corre el riesgo de alejarse de la vida concreta de las personas [74].*

La complementariedad de caridad y verdad aparece en innumerables pasajes. Es importante al menos dejar constancia aquí de su relación con el tema central de la encíclica: el desarrollo de los pueblos en un mundo globalizado. Así está expresado al final de la Introducción:

*Sólo con la caridad, iluminada por la luz de la razón y de la fe, es posible conseguir objetivos de desarrollo con un carácter más humano y humanizador. El compartir los bienes y recursos, de lo que proviene el auténtico desarrollo, no se asegura sólo con el progreso técnico y con meras relaciones de conveniencia [9].*

Para alcanzar un auténtico desarrollo no basta la técnica ni unas adecuadas relaciones de convivencia: se precisa la caridad iluminada por la verdad de la razón y de la fe. Pero ¿cuál es el contenido de esa verdad? Esa es la cuestión que nos corresponde ahora investigar.

## **7. La verdad sobre el ser humano / la verdad sobre Dios**

Al recorrer la encíclica siguiendo como hilo conductor su estructura observamos cómo Benedicto XVI introduce ciertas categorías antropológicas desde las que ilumina los diferentes temas que va abordando. Entre ellas cabe mencionar: el desarrollo como vocación, el don y la gratuidad, la relacionalidad como dimensión constitutiva del ser humano, la fraternidad. Es como un desgranar los elementos que perfilan una antropología propia, en la que radica la verdad misma sobre

el ser humano. De ahí que CiV relacione cuestión social (el enfoque clásico de la Doctrina Social de la Iglesia) y cuestión antropológica<sup>16</sup>:

*Hoy es preciso afirmar que la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica, en el sentido de que implica no sólo el modo mismo de concebir, sino también de manipular la vida, cada día más expuesta por la biotecnología a la intervención del hombre [75].*

Es cierto que la alusión que aquí se hace está relacionada con la biotecnología, pero hay una referencia al modo mismo de concebir al hombre, que es la que más directamente nos interesa. En efecto, para saber cómo orientar la construcción de una sociedad global más humana y humanizadora es condición previa saber cómo entendemos a la persona, al servicio de qué tipo de persona queremos actuar.

Sin embargo la encíclica va más allá. Porque su comprensión de la persona está estrechamente relacionada con su comprensión de Dios. Entonces podríamos corregir: la *cuestión social* no es solamente una *cuestión antropológica*, es también una *cuestión teológica*. La sociedad ha de construirse desde una forma de entender al ser humano, pero al ser humano no se le entiende adecuadamente si no es desde la comprensión de Dios. En esta concatenación de sociedad/persona/Dios reside, en nuestra opinión, la clave más honda y más original de CiV. Por eso estamos ante *la primera encíclica social con un claro enfoque teológico*: si toda encíclica social tiene un contenido moral, ésta enfoca los aspectos morales explícitamente desde una perspectiva teológica en el sentido más pleno del término (el "saber sobre Dios").

## **8. Una primera categoría antropológica: vocación/don en relación con el desarrollo**

En el tratamiento del desarrollo Benedicto XVI muestra ya una indudable originalidad. No tanto por enlazar con el concepto de desarrollo humano integral, que había expuesto Pablo VI en *Populorum progressio*, cuanto por el giro teológico que va a darle, reinterpretando del algún modo el pensamiento de su antecesor:

*En la Populorum progressio, Pablo VI nos ha querido decir, ante todo, que el progreso, en su fuente y en su esencia, es una vocación: «En los designios de Dios, cada hombre está*

---

<sup>16</sup> Cf. J. I. CALLEJA SÁENZ DE NAVARRETE (2009) "Guía de lectura de la 'Caritas in veritate'. La cuestión social como cuestión antropológica": *Vida Nueva* n. 2.679 (17-23 octubre 2009) 23-30.

*llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es una vocación». Esto es precisamente lo que legitima la intervención de la Iglesia en la problemática del desarrollo. Si éste afectase sólo a los aspectos técnicos de la vida del hombre, y no al sentido de su caminar en la historia junto con sus otros hermanos, ni al descubrimiento de la meta de este camino, la Iglesia no tendría por qué hablar de él [16].*

En el capítulo 1, que, como vimos, está todo dedicado a sintetizar la doctrina de la encíclica de 1967, Benedicto XVI dedica varios números [16-19] a comentar y parafrasear el concepto mismo de desarrollo. Comienzo exponiendo el sentido de su afirmación sobre la vocación:

*Decir que el desarrollo es vocación equivale a reconocer, por un lado, que éste nace de una llamada trascendente y, por otro, que es incapaz de darse su significado último por sí mismo [16].*

Lo importante de este doble aspecto es colocar a Dios en relación estrecha con el desarrollo: en efecto, Él está en su origen (la llamada), pero Él es también el que le da el sentido último. Más aún, por ser vocación que el ser humano recibe de Dios, el desarrollo se relaciona con la libertad, con la verdad y con la caridad. Ya tenemos aquí de nuevo el binomio verdad/caridad. La verdad da el sentido auténtico al desarrollo: entre las diferentes visiones del hombre que concurren en nuestra sociedad, la Iglesia aporta la que deriva de Cristo, ya que en Él se *manifiesta plenamente el hombre al propio hombre*<sup>17</sup>. En cuanto a la caridad, su necesidad proviene del hecho de que sólo ella es capaz de motivar para el paso de la igualdad a la fraternidad:

*El subdesarrollo tiene una causa más importante aún que la falta de pensamiento: es «la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos». Esta fraternidad, ¿podrán lograrla alguna vez los hombres por sí solos? La sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos. La razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad. Ésta nace de una vocación trascendente de Dios Padre, el primero que nos ha amado, y que nos ha enseñado mediante el Hijo lo que es la caridad fraterna [19].*

El desarrollo –había dicho poco antes– no es sólo cuestión técnica, depende sobre todo de la voluntad de los pueblos: pero esta voluntad no llega a movilizarse adecuadamente si no es desde la fraternidad. Y ésta, que va más allá del reconocimiento de la igualdad, sólo es posible –de nuevo el giro teológico– desde una comprensión del hombre marcada por la comprensión de Dios.

---

<sup>17</sup> Recoge aquí CiV una cita que es del Vaticano II: Cristo en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, *manifiesta plenamente el hombre al propio hombre* (Gaudium et spes, n. 22).

El complemento de la categoría de vocación es la *categoría de don*. Benedicto XVI comienza el capítulo que va a dedicar más especialmente a la actividad económica y empresarial (el tercero) recordando precisamente esta “sorprendente experiencia del don” [34]. El don tiene que ver con la caridad y con la verdad:

*La caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente [34].*

Don equivale a gratuidad. Pero nuestra sociedad no facilita esa experiencia, la cual, sin embargo, pertenece a la esencia misma del ser humano. Aparece así la dimensión trascendente, gracias a la cual la persona humana aprende a salir de sí misma. Esta experiencia del don abre un horizonte nuevo a las relaciones interhumanas, que contrasta con la lógica económica del intercambio: aquí todo se da a cambio de algo que se considera de valor equivalente; en el don, por el contrario, no hay contraprestación. Es más, la misma experiencia del don coloca las relaciones con Dios en un ámbito que supera al del mérito, el cual en el fondo responde también a la lógica de intercambio (merecer es recibir algo que corresponde a cambio de otra cosa).

Todavía hay que añadir que, desde una visión cristiana, la experiencia primordial del don es la del amor de Dios: en la relación con Dios experimenta el ser humano lo que luego puede y está llamado a reproducir en su relación con los semejantes. En el origen, por tanto, de la lógica del don está la experiencia de Dios:

*La caridad en la verdad (...), al ser un don absolutamente gratuito de Dios, irrumpe en nuestra vida como algo que no es debido, que trasciende toda ley de justicia. Por su naturaleza, el don supera el mérito, su norma es sobreabundar. Nos precede en nuestra propia alma como signo de la presencia de Dios en nosotros y de sus expectativas para con nosotros. La verdad que, como la caridad es don, nos supera, como enseña San Agustín [34].*

Experiencia de la vocación y experiencia del don convergen en el hecho de que en ambas es Dios quien tiene la iniciativa. Y esto confirma el vínculo estrecho que se establece entre comprensión de Dios y comprensión del hombre.

Nos llevaría lejos desarrollar cómo la lógica del don puede incidir sobre la actividad económica y empresarial, la cual se rige por una lógica que es bien diferente: la lógica mercantil que se regula por el principio de los intercambios equivalentes. Benedicto XVI no pretende eliminar de ese campo de actividad la lógica que le

es consustancial. Pero insiste en que debe ser complementada. A explicar cómo hacerlo dedica una buena parte del capítulo 3 partiendo de esta doble afirmación, que desarrolla extensamente a continuación:

*Al afrontar esta cuestión decisiva, hemos de precisar, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad [34].*

Don y gratuidad, como ingredientes de la caridad, son complementarios de la justicia, que sería la que regularía los intercambios económicos. La urgencia de hacer presente la lógica del don en la vida económica es muy superior en el contexto de la globalización. Ya la lógica del intercambio resultó insuficiente para regular toda la vida económica, hasta el punto que hubo de intervenir sistemáticamente la autoridad pública para encauzar el funcionamiento del mercado: se llegó así a un modelo mixto de economía donde se equilibran mercado y Estado. Pero Benedicto XVI subraya cómo la globalización ha hecho más ineficiente la actuación económica del Estado, circunstancia que hace más urgente la presencia de formas de economía solidaria. Aplicado a la lucha contra el subdesarrollo, esto significa:

*La victoria sobre el subdesarrollo requiere actuar no sólo en la mejora de las transacciones basadas en la compraventa, o en las transferencias de las estructuras asistenciales de carácter público, sino sobre todo en la apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión. El binomio exclusivo mercado-Estado corroe la sociabilidad, mientras que las formas de economía solidaria, que encuentran su mejor terreno en la sociedad civil aunque no se reducen a ella, crean sociabilidad. El mercado de la gratuidad no existe y las actitudes gratuitas no se pueden prescribir por ley. Sin embargo, tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco [39].*

Pero este componente de gratuidad —es importante repetirlo— no significa eliminar el mercado ni la política (“las transacciones basadas en la compraventa” o “las transferencias de las estructuras asistenciales de carácter público”, en palabras del texto citado). Sólo se pide que sean complementadas. Los ejemplos que Benedicto XVI aduce en diferentes pasajes de la encíclica confirman que no se trata de suplir sino de complementar: el comercio justo [66], la inversión ética [45], el desarrollo local [47, 58], las cooperativas de consumidores y el microcrédito [66], los sistemas de seguridad social debidamente mejorados [60] y sobre todo la experiencia más concreta de la economía de comunión [46].

La lógica del don vinculada a la caridad permite también explicar de un modo novedoso la relación justicia/caridad, un tema siempre problemático. La misma

complementariedad que encontrábamos entre lógica del intercambio y lógica del don reaparece aquí entre justicia y caridad. La relación entre ambas queda ya perfectamente explicada en la Introducción de CiV.

*La caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo «mío» al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es «suyo», lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo «dar» al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es «inseparable de la caridad», intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su «medida mínima» [6].*

“Dar de lo mío” – “dar lo que es suyo”: he ahí la diferencia entre caridad y justicia. Pero la caridad no puede ignorar la justicia, no puede “saltársela”. Ambas se exigen mutuamente:

*Por un lado, la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos. Se ocupa de la construcción de la «ciudad del hombre» según el derecho y la justicia. Por otro, la caridad supera la justicia y la completa siguiendo la lógica de la entrega y el perdón. La «ciudad del hombre» no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión [6].*

La posición de Benedicto XVI en CiV sería la siguiente: la justicia es necesaria, pero precisa del complemento del amor; porque la experiencia demuestra que no basta el respeto a los derechos humanos, si las relaciones con los otros no están marcadas por la gratuidad, la misericordia y la compasión. Se confirma, pues, por este camino que no cabe eludir la lógica del intercambio, que rige el funcionamiento del mercado: ahora bien, al ser insuficiente, necesita ser completada por la lógica del don. En resumen: partiendo de la teo-logía y descendiendo a la antropo-logía hemos llegado finalmente a la actividad económica.

## **9. Una segunda categoría antropológica: relacionalidad/comunión/fraternidad**

Si la categoría del don estaba en el comienzo del capítulo 3, la categoría de la relacionalidad abre el capítulo 5: “La colaboración de la familia humana”. No es casual que ambos capítulos mencionen en su título a la familia humana. Esta dimensión relacional es consustancial a la naturaleza humana:

*La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal. El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios. Por tanto, la importancia de dichas relaciones es fundamental. Esto vale también para los pueblos. [53].*

Benedicto XVI sitúa también esta relación en el contexto del desarrollo, que es el tema de la encíclica: sólo si se considera a la humanidad como una auténtica familia es posible pensar en un desarrollo verdadero. Esto lo ha dejado ya claro desde el primer párrafo del capítulo que comentamos:

*El desarrollo de los pueblos depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia, que colabora con verdadera comunión y está integrada por seres que no viven simplemente uno junto al otro [53].*

Y aquí de nuevo recurre Benedicto XVI a la razón iluminada por la fe, frente a ideologías en las que la persona ve cómo se anula su autonomía al ser absorbida por la comunidad. Esta aportación de la fe tiene su base en la Trinidad, elemento esencial de la comprensión cristiana de Dios:

*Esta perspectiva se ve iluminada de manera decisiva por la relación entre las Personas de la Trinidad en la única Sustancia divina. La Trinidad es absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura. La transparencia recíproca entre las Personas divinas es plena y el vínculo de una con otra total, porque constituyen una absoluta unidad y unicidad. Dios nos quiere también asociar a esa realidad de comunión: «para que sean uno, como nosotros somos uno» (Jn 17,22). La Iglesia es signo e instrumento de esta unidad [54].*

Esta naturaleza relacional de Dios, tan típica del cristianismo, ayuda a comprender que en la existencia humana “la verdadera apertura no significa dispersión centrífuga, sino compenetración profunda” [ibid.]. Por eso,

*la revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone una interpretación metafísica del humanum, en la que la relacionalidad es elemento esencial [55].*

Es cierto que otras religiones y otras culturas fomentan también la fraternidad entre los hombres y entre los pueblos, pero no lo hacen de una forma tan radical (tan “metafísica”). Es más, hay religiones que no lo hacen en absoluto, lo que exige un atento discernimiento en relación con las religiones de nuestro mundo. La presencia pública de las religiones, hoy tan discutida e incluso negada en muchos ambientes, es necesaria en función de su capacidad de reforzar el sentido de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos [56].

La relacionalidad es la razón de ser de la fraternidad, una fraternidad que en el mundo globalizado hay que entender como fraternidad *universal*. Y esa fraternidad es también la fuente de la *colaboración*. Todo el capítulo 5 está dedicado a esta cuestión. Los principios de subsidiariedad [57] y de solidaridad [58] son la mejor concreción de esa fraternidad y de esa colaboración.

Esta nueva categoría sirve también, como ocurriera con la de don, para revisar la praxis económica y empresarial. Pero ahora se hace orientado a distintos aspectos de la cooperación al desarrollo [59-63], aunque muchas de las sugerencias que se hacen son válidas igualmente –y a veces más incluso– para las economías desarrolladas: por ejemplo, cuando se habla de los sindicatos [64] o de las finanzas [65].

Una propuesta que responde de un modo muy pleno a esta realidad de la familia humana universal es la de establecer una autoridad política mundial [67]. Si la propuesta estaba ya en la encíclica sobre la paz de Juan XXIII (publicada poco antes de su muerte, en el mismo año 1963)<sup>18</sup>, hoy la urgencia parece mayor. No sólo el mundo es más interdependiente (está más globalizado), sino que la reciente crisis económica y financiera ha reforzado la conciencia de que es imprescindible una instancia que regule los mercados financieros internacionales, regulación que no puede ser hecha por los gobiernos de los diferentes países. El mismo Papa reconoce, como ya lo hiciera Juan XXIII en su momento, que no es fácil concretar la naturaleza y los poderes de esta instancia, pero esa incertidumbre sobre cómo perfilarla no es óbice para reconocer su necesidad.

## **10. De la antropología a la teología: desde la comprensión de Dios**

Este paso es probablemente el más importante de nuestra exposición en busca de la claves de lectura de CiV. Pero es fácil desarrollarlo porque, en realidad, se ha ido decantando en todo lo que precede. Nos hemos referido a dos categorías antropológicas: don y relacionalidad. Y al hablar de una y otra hemos podido constatar cómo ambas se entienden desde la comprensión de Dios. El Dios que da y se da gratuitamente hace al hombre experimentar el don; el Dios trinitario descubre el sentido relacional de la existencia humana. A ambas experiencias puede llegarse

---

<sup>18</sup> JUAN XXIII (1963) Encíclica *Pacem in terris* (1963) nn. 132-141.

por un camino no cristiano o incluso no religioso. La encíclica no lo excluye, pero subraya también que la fe cristiana aporta un plus en la profundización de estas dos dimensiones antropológicas: un plus que se manifiesta en términos de sentido y en términos también de "obligatoriedad".

Como se ve, el discurso de Benedicto XVI en CiV siempre remite a la teología como saber acerca de Dios. Aquí es donde entra en acción el Ratzinger teólogo, lo que ha sido su vocación desde siempre. Ahora nos descubre también cómo desde la teología se puede "descender" a las realidades más humanas y, a primera vista, más alejadas de aquélla. Nos encontramos, por consiguiente, con una encíclica eminentemente teológica, cosa que no debería sorprendernos si no fuera porque es una encíclica social. Y eso sí encierra una indudable novedad porque rompe la tradición de este tipo de documentos, desde que empezaron a producirse allá por el último tercio del siglo XIX. En efecto, estamos ante la primera encíclica social que tiene un enfoque explícitamente teológico, y no exclusivamente moral: en todo caso, un enfoque moral pero desde la perspectiva teológica.

¿Qué implica este continuo remitir de CiV a la teología? Significa dos cosas: ante todo, que al ser humano sólo se le entiende adecuadamente desde la comprensión y la experiencia de Dios; pero además que esta experiencia de Dios constituye el núcleo de la fe: por tanto, es de ahí de donde tiene que derivar toda la presencia del cristiano en la sociedad, toda su moral y todo su compromiso.

Tal manera de proceder supone un método más deductivo, que contrasta con el más inductivo que pareció imponerse desde Juan XXIII. Este cambio de orientación metodológica en la Doctrina Social de la Iglesia había sido saludado como una importante novedad en los tiempos de Concilio Vaticano II, que fue seguido por Pablo VI y por Juan Pablo II (aunque no siempre, en el caso de este último). Ahora Benedicto XVI recupera el método deductivo: parte de grandes principios (los principios más esenciales de la fe, que afectan a la comprensión de Dios mismo), para deducir una visión del hombre y una serie de consecuencias para ordenar la actividad económica y social especialmente en cuanto atañe al desarrollo de los pueblos.

Este enfoque teológico está recogido como en síntesis conclusiva al final:

*Sin Dios el hombre no sabe adonde ir ni tampoco logra entender quién es [78].*

Con esta afirmación –bien contundente, por cierto– se abre la conclusión del extenso documento. Su alcance se aclara un poco más adelante con expresiones que no dejan lugar para la duda:

*Por tanto, la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano, que vivifique la caridad y que se deje guiar por la verdad, acogiendo una y otra como un don permanente de Dios. La disponibilidad para con Dios provoca la disponibilidad para con los hermanos y una vida entendida como una tarea solidaria y gozosa. Al contrario, la cerrazón ideológica a Dios y el indiferentismo ateo, que olvida al Creador y corre el peligro de olvidar también los valores humanos, se presentan hoy como uno de los mayores obstáculos para el desarrollo. El humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano. Solamente un humanismo abierto al Absoluto nos puede guiar en la promoción y realización de formas de vida social y civil —en el ámbito de las estructuras, las instituciones, la cultura y el ethos—, protegiéndonos del riesgo de quedar apresados por las modas del momento [78].*

Frases tan contundentes son, en primer lugar, un desafío para los creyentes. Porque tales afirmaciones están suponiendo una profunda experiencia de Dios, no sólo un conocimiento teórico o erudito del mismo: ¿es eso frecuente en nuestro mundo, incluso entre los que se consideran personas religiosas y cristianas?

Pero esa misma contundencia no puede dejar de suscitar algunas dudas que inquietan a quienes desean colaborar con personas de diferentes convicciones en la ingente tarea del desarrollo de los pueblos (y en muchas otras). ¿Sólo se puede llegar a un adecuado conocimiento de la realidad desde la fe cristiana? O más drásticamente, ¿significa esto una descalificación del no creyente? No podemos negar que ciertas afirmaciones en boca de Benedicto XVI pueden producir esa inquietud. Incluso es lícito desear que no se prodiguen, o al menos que se explique su alcance. Porque en el conjunto del pensamiento y de la actuación del Papa hay datos para matizar más su posición. En el mismo texto de CiV se habla muchas veces de colaboración, que Benedicto XVI enfoca principalmente, como es ya clásico en sus intervenciones incluso anteriores al pontificado, como diálogo entre fe y razón. Por lo que ahora nos interesa, baste subrayar que él considera a la razón como factor corrector de los posibles excesos de la fe [56]<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Este tema lo ha desarrollado en diferentes ambientes. Siempre se cita el diálogo con Habermas, que he mencionado más arriba. Son también interesantes sus intervenciones en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006 (un discurso del que apenas se mencionó sino la alusión, poco acertada, a Miguel Paleólogo, que tanto molestó en el mundo islámico) y en la Universidad de La Sapienza de Roma (prevista para el 16 de enero de 2008, pero que no llegó a pronunciar por oposición de una parte del claustro de aquella institución). En el primero destacó la fecundidad del encuentro de la fe cristiana con el pensamiento helenista; en el segundo subrayó la riqueza de las religiones como sabiduría de la humanidad para corregir la deriva a-histórica en que incurre muchas veces la racionalidad.

## II. A modo de confirmación: *Caritas in veritate* y las dos primeras encíclicas de Benedicto XVI

Una mirada a las dos primeras encíclicas del pontificado de Benedicto XVI nos servirá para confirmar lo que parece el mensaje central de esta tercera. Porque hay una continuidad muy patente entre las tres, una coherencia indiscutible entre los temas que trata y la forma como los trata<sup>20</sup>.

*Deus caritas est* (2005), la primera encíclica de Benedicto XVI (publicada el 25 de diciembre del año mismo de su elección, exactamente ocho meses después de la misma) viene a ser como un documento programático del pontificado que se inicia. Se podía esperar que el tema escogido para semejante ocasión fuera el que siempre aparece como centro de las preocupaciones del cardenal Ratzinger: la verdad en contraste con el relativismo ambiente. Benedicto XVI opta por un tema que ofrece de forma más positiva lo que es la aportación del cristianismo: el amor. Así reza el título: *Carta encíclica (...) sobre el amor cristiano*. No podemos entrar en los detalles de su contenido<sup>21</sup>. Su objetivo es claro. Con sus mismas palabras:

*(...) en mi primera Encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás. (...) Mi deseo es insistir sobre algunos elementos fundamentales, para suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino<sup>22</sup>.*

El amor que Dios nos tiene, el amor que debemos tener a los demás, la respuesta humana al amor divino: he ahí los tres ejes que vertebran todo el documento. El amor que Dios nos tiene, que es amor de donación, es determinante para entender lo que es el amor humano. La encíclica valora el amor como *eros* (amor ascendente, erótico), pero busca su complemento en el *ágape* (amor descendente, donación).

---

<sup>20</sup> Puede verse a este respecto G. CREPALDI (2009) "La *Caritas in veritate* en las tres encíclicas de Benedicto XVI": *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia* (julio-septiembre 2009) 80-82. Para una comparación de las dos primeras, cf. M. FARINA (2008) "Spe salvi. Un approccio antropologico-pastorale", en G. ZEVINI - M. TOSO, editores (2008) *L'enciclica "Spe salvi" di Benedetto XVI. Introduzione al testo e commento*, Roma, LAS, 95-138.

<sup>21</sup> Un interesante análisis de la encíclica desde la perspectiva de la moral: J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ (2009) "Deus caritas est: la verdadera moral del cristianismo es el amor", en S. MADRIGAL, editor (2009) *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, Madrid, San Pablo, 101-148. Sobre la encíclica en conjunto, puede verse AA. VV. (2007) "La caridad crece por el amor": *Corintios XIII* n. 123 (julio-sept. 2007), así como J. M. MARGENAT PERALTA (2006) "Justicia y amor: dos dimensiones, una realidad. Sobre la encíclica *Deus caritas est*": *Revista de Fomento Social* 61 (2006) 319-360.

<sup>22</sup> BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 1.

El amor es lo más radical de la vida divina y de la vida humana, la realidad más esencial en la comprensión de Dios y del hombre. Encontramos aquí esa profunda vinculación entre teo-logía y antro-po-logía, que ya nos resulta familiar como síntesis del pensamiento de Benedicto XVI.

La sintonía entre *Deus caritas est* y CiV es fácil de percibir. Habiendo leído la primera, la segunda resulta mucho más diáfana: la verdad más honda de la existencia humana es el amor, el cual ilumina y orienta la Doctrina Social, la actividad económica, la organización de la sociedad, el concepto y las exigencias del desarrollo, el compromiso en favor de este.

Más difícil puede resultar a primera vista la conexión con la segunda encíclica de Benedicto XVI, *Spe salvi* (apenas dos años posterior a la primera, pues lleva fecha de 30 de noviembre de 2007). La esperanza, una de las virtudes teologales (junto con la caridad y la fe) se contrapone aquí al progreso humano, que es una de las conquistas que más caracteriza al mundo moderno. Sabemos que la modernidad y sus relaciones con el cristianismo es otro de los temas recurrentes de Ratzinger/Benedicto XVI. El Papa vuelve ahora sobre esa cuestión para mostrar cómo el progreso, del que el hombre moderno se enorgullece, ha querido sustituir a la esperanza cristiana; pero la historia se ha encargado de mostrar la insuficiencia de este porque, junto a grandes beneficios, ha acarreado grandes tragedias. La conclusión de la encíclica es que el verdadero progreso humano no anula la esperanza cristiana, ya que esta le ofrece el horizonte adecuado para su comprensión. Frente a las contraposiciones excluyentes (el progreso humano frente a la esperanza cristiana, lo humano contra Dios), el pensamiento de Benedicto XVI es incluyente: lo que se encierra dentro del horizonte de la historia (el progreso de la humanidad) necesita del complemento de algo que lo trasciende y le da su último sentido (la esperanza cristiana): Dios y su obra, su presencia en el mundo de lo humano, no anula a éste ni le priva de su valor, sino que lo lleva a plenitud dándole sus verdaderas dimensiones<sup>23</sup>.

Esta síntesis apretada de dos encíclicas, que no hace justicia a su riqueza de contenido, ha servido para poner de relieve un punto de coincidencia en ambas: Dios es la fuente última de la realidad, de la realidad humana en primer lugar; sin Dios al ser humano y a la humanidad les falta el referente fundamental.

---

<sup>23</sup> C. SPARACO, "Le ragioni della speranza oltre la modernità": *Asprenas* 55 (2008) 7-26. Un comentario a distintos aspectos de la encíclica en AA. VV. (2008) "Esperanza y salvación. Lectura de la encíclica *Spe salvi*": *Corintios XIII* n. 125 (enero-marzo 2008).

CiV conecta directamente con *Deus caritas est* y está en clara sintonía con el mensaje central de las dos encíclicas primeras de Benedicto XVI. La verdad sobre el ser humano y sobre la sociedad, sobre lo que uno y otra son y sobre el camino por el que tienen que avanzar, sólo tiene su raíz en el amor entendido desde Dios. Este es núcleo de la fe cristiana. Ahora bien, que Dios sea el referente fundamental y el que da el sentido último a la existencia humana, no significa que Él nos dé las soluciones concretas a todos los problemas que la sociedad afronta. Es ahí donde comienza la responsabilidad de los seres humanos.

## 12. Conclusión

El lector que ha llegado hasta aquí podrá sacar la impresión que CiV es un texto tan teológico que apenas aporta nada para lo que Benedicto XVI pretendía estudiar: el desarrollo de los pueblos cuarenta años después de *Populorum progressio*. Sería una conclusión errónea.

En estas páginas sólo se pretendía revelar los presupuestos implícitos en el discurso pontificio. Esperamos que sirvan para ayudar a leer todo el documento con la atención puesta ya en las muchas cuestiones relacionadas con el desarrollo de los pueblos y la situación actual de la humanidad. Y también para leer las colaboraciones que siguen en este dossier de la *Revista de Fomento Social*, que se ocupan de una selección de esas cuestiones.