



unifé

UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN



PHAINOMENON

Volumen 9 N° 10

PHAINOMENON

**REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA**

Volumen 9 N° 10

Enero - Diciembre 2010

Lima - Perú



unifé

UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

PHAINOMENON

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y HUMANIDADES

Volumen 9

Nº 10

Enero - Diciembre 2010

Lima - Perú

unifé

PHAINOMENON

Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades

PHAINOMENON

Volumen 9 (n. 10),
Enero - Diciembre 2010

ISSN 1819-1983

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2007-03117

*El contenido de cada artículo es de responsabilidad
exclusiva de su autor o autores y no compromete
la opinión de la revista.*

Director : Francisco Reluz Barturén

Comité Editor : Eduardo Calcín Figueroa
Alessandro Caviglia Marconi
Wualdo Pérez Momba

Departamento de Filosofía y Teología - UNIFÉ

Av. Los Frutales 954, Urb. Santa Magdalena Sofía, La Molina

Teléfonos: 436-4641 • 434-1885 (Anexo 280)

Fax: 436-3247 E-mail: dpfilo@unife.edu.pe

www.unife.edu.pe

Lima - Perú



UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

DIRECTORIO

RECTORA

Dra. Elga García Aste, rscj.

VICERRECTORA ACADÉMICA

Dra. Victoria García García

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Dr. Fernando Elgegren Reátegui

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y HUMANIDADES

DECANA

Dra. Rosario Alarcón Alarcón

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Dr. Ángel Gómez Navarro

CONTENIDO

Presentación..... 7

ARTÍCULOS FILOSÓFICOS

Presupuestos antropológicos del Desarrollo Humano Integral como proyecto de vida ética a la luz de la encíclica *Caritas in Veritate* 11
Ángel Gómez Navarro

Caritas in Veritate: Una globalización diferente y una nueva conciencia ética 21
Elizabeth Bazán Gayoso

Comentario filosófico-antropológico de la encíclica *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI 35
Francisco Reluz Barturén

La mirada ecológica del Desarrollo Humano: Hechos y valores en *Caritas in Veritate* 43
Richard Orozco Contreras

Fe, Verdad y Razón: La cuestión de la Verdad en *Caritas in Veritate* 51
Alessandro Caviglia Marconi

Concepto de Desarrollo Humano: *Caritas in Veritate* y Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas 63
Martha Arellano Cruz

La política internacional norteamericana y las orientaciones al establecimiento de una autoridad política internacional según *Caritas in Veritate* 73
Eduardo Calcín Figueroa

ARTÍCULOS TEOLÓGICOS

Fundamentación Bíblico-teológica del Desarrollo Humano de la encíclica *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI 85
Flavio Gutierrérrez Velasco

Comentario Pedagógico Pastoral sobre la *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI 93
Juan Alberto Osorio Torres

Las Semanas Sociales de la Iglesia Peruana a la luz de *Caritas in Veritate*:
El caso de la Primera Semana Social de 1959 101
Fernando Elgegren Reátegui

Dichosos los Pobres..... 113
Claudio Raúl Condori Cutimbo

PRESENTACIÓN

El Departamento de Filosofía y Teología se complace en presentar a la comunidad universitaria el décimo número de la revista **Phainomenon** teniendo como tema fundamental el análisis interdisciplinar que sobre la encíclica *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI se ha venido reflexionando desde el año pasado en diversas actividades académicas, principalmente en nuestros acostumbrados Viernes Filosófico-Teológicos.

La considerada primera encíclica social del Papa Teólogo ha sido causa de fructíferas reflexiones y debates en nuestro medio. Los enfoques, perspectivas y comentarios de los colegas desde la política social, la Doctrina Social de la Iglesia, las Sagradas Escrituras, y desde diversos ámbitos de la filosofía, se encuentran reunidos en este nuevo volumen que bien podría considerarse una bibliografía indispensable en el estudio investigativo de este documento eclesial en nuestro país.

Aperturan la sección de Artículos Filosóficos dos valiosos y muy bien documentados artículos desde la perspectiva ética y axiológica en el contexto de nuevo orden mundial en términos de globalización política y económica, son presentados independientemente por Ángel Gómez y Elizabeth Bazán. El profesor Gómez rescata en *Caritas in veritate* la exigencia del Desarrollo Humano Integral, que interpela a la humanidad entera -más aún a los creyentes- a la generación de un proyecto de vida ética que armonice el quehacer político y económico. Por su parte, la profesora Bazán en su artículo considera que la Encíclica suscita la inquietud de quienes ostentan algún tipo de poder, que es posible una globalización diferente donde se exige una explotación adecuada de los recursos naturales sin generar destrucción masiva de los mismos, haciendo uso de conocimiento y tecnologías pertinentes orientadas por una nueva conciencia ética.

Francisco Reluz realiza un *Comentario Filosófico – antropológico* de la encíclica reflexionando sobre la aplicación del sentido en la vida humana de los conceptos presentes en la encíclica tales como Amor, verdad, logos, haciendo referencia de la continuidad del Magisterio Eclesial y la exigencia de un compromiso personal del creyente, más aún desde la cátedra universitaria.

Richard Orozco, en su artículo *La mirada ecológica del Desarrollo Humano: Hechos y valores en Caritas in Veritate* presenta una lectura de la encíclica desde una perspectiva holista del desarrollo humano que, a decir de su autor, le ha permitido a Benedicto XVI superar la dicotomía hecho – valor propia de la confrontación entre las filosofías cientificista y economicista que ha traído como resultado la paradoja del mundo contemporáneo que logra avances significativos en ciencia y en economía pero en olvido de lo ético.

Alessandro Caviglia, quien en su texto *Fe, Verdad y Razón: La cuestión de la Verdad en Caritas in Veritate* busca esclarecer el concepto de Verdad utilizado en la encíclica relacionándolo con diversos escritos del otrora cardenal Ratzinger, confrontándolo además con concepciones de Verdad y Razón ajenas a la fe, que bien le podrían ser complementarias.

El análisis de *Caritas in veritate*, desde las ciencias sociales, se encuentra presente en **Phainomenon** con los artículos de Martha Arellano y Eduardo Calcín. La profesora Arellano realiza un interesante paralelo sobre el concepto de Desarrollo Humano entre lo asumido por Benedicto XVI en *Caritas in Veritate* y lo que refiere el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas (PNUD). Por su parte, el profesor Calcín reflexiona sobre las orientaciones que parecen estar presentes en la encíclica, en torno al establecimiento de una autoridad política internacional que sea al mismo tiempo un referente moral para dirigir el diálogo en temas álgidos como la guerra, el autor pone el caso de la finalización de la Guerra del Golfo.

En la sección teológica tenemos cuatro interesantes artículos. En primer lugar, el profesor Flavio Gutiérrez procede a descubrir los posibles fundamentos bíblico-teológicos del concepto de *Desarrollo Humano*, que, en términos generales, van en la línea de la teología bíblica clásica y en la tradición del Magisterio de la Iglesia, particularmente con la Doctrina Social pero en el contexto de la globalización.

Alberto Osorio Torres realiza un comentario Pedagógico Pastoral sobre la *Caritas in Veritate*, reflexionando sobre la caridad como tarea de la iglesia, que ahora se aborda desde el enfoque de la promoción social y humana y no en términos de donación en limosnas. El profesor Osorio, da cuenta del especial interés que pone Benedicto XVI por temas de justicia y política, precisando sobre la relación existente entre justicia y caridad. La Iglesia en este nuevo contexto, debe exigirse también en innovar la pedagogía y la pastoral, para vivenciar a Cristo en nuestro tiempo.

Fernando Elgegren, al investigar sobre las Semanas Sociales de la Iglesia en el Perú, ubica las preocupaciones y aplicaciones de los diferentes documentos eclesiales de carácter social en el cómo fueron asumidos por nuestras Iglesias locales, rescatando su interés por ser 'escrutadora de los signos de los tiempos'.

Finalmente, el profesor Raúl Condori Cutimbo, realiza un estudio exegético de las bienaventuranzas, particularmente aquella que expresa 'Dichosos los Pobres...', se pregunta ¿cómo entenderla en un contexto de pobreza social y de marginación que se vive hoy en día? Da cuenta que hay ricos que son pobres espirituales porque no han aprendido a compartir.

Invito a Ud. amable lector a disfrutar estos textos.

Francisco Reluz Barturén
Director

ARTÍCULOS
FILOSÓFICOS

PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL COMO PROYECTO DE VIDA ÉTICA A LA LUZ DE LA ENCÍCLICA CARITAS IN VERITATE

Ángel Gómez Navarro*

RESUMEN

El desarrollo humano integral es el desafío ético fundamental, que el hombre hodierno debe asumir como auténtico proyecto de vida ética por el que busque alcanzar responsablemente la unidad y el sentido de su existencia. El presente texto reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de este proyecto dinámico de autorrealización integral, tales como la vocación de apertura a lo trascendente, la relación dialógica o intersubjetiva, la libertad de autodeterminación, el discernimiento ético y el compromiso responsable.

PALABRAS CLAVE:

Vocación, autorrealización, ética, libertad, discernimiento.

ANTHROPOLOGICAL ASSUMPTIONS ON THE COMPREHENSIVE HUMAN DEVELOPMENT AS AN ETHICAL LIFE PROJECT UNDER THE LIGHT OF THE CARITAS IN VERITATE ENCYCLICAL

ABSTRACT

To achieve comprehensive human development is the fundamental ethical challenge that the contemporary man must undertake as true ethical life project to responsibly seek unity and the sense of existence. This paper explores the likelihood conditions of this comprehensive self-achievement dynamic project, such as the willingness to be open to what is transcendent, the dialogic or intersubjective relationship, the freedom of self-determination, the ethical discernment and the responsible commitment.

KEY WORDS:

Vocation, Self-realization, ethics, freedom, discernment.

* Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Egresado de la Maestría en Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Catedrático Principal de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón y Jefe del Departamento de Filosofía y Teología de la Facultad de Psicología y Humanidades de la misma Universidad.

INTRODUCCIÓN

Los complejos problemas éticos que afectan a nuestras sociedades democráticas, cuyas consecuencias se globalizan de manera rápida y confusa, como la acentuación de las desigualdades socio-económicas y culturales, la contaminación ambiental, la corrupción política y la manipulación de la vida humana, nos instan a reconocer que tamaños problemas, entre otros más, se agudizan principalmente por la ausencia de un auténtico proyecto de vida ética y un subjetivismo axiológico enraizado en el individuo, sumergido en una profunda crisis valorativa; lo que a su vez manifiesta una grave reducción antropológica porque desvirtúa seriamente la unidad y el sentido trascendente de la existencia humana.

En consecuencia, el desafío hodierno no sólo consiste en la elaboración inmediata y consensuada de planes políticos estratégicos, flujo inteligente de capitales, acceso a la tecnología de última generación o la adquisición de habilidades técnicas, ejecutivas o gerenciales, sino que exige un profundo re-descubrimiento de lo que significa e implica la única vocación excelsa del hombre, como es su propia *autorrealización* integral, por el que proyecte su propia *existencia dinámica* con un sentido de libertad responsable y un amor inteligente capaz de establecer adecuadas y creativas relaciones con Dios, con los otros, con las cosas y con las variadas formas de vida natural. En este sentido, los términos del desarrollo humano integral, que Benedicto XVI nos presenta en su encíclica *Caritas in Veritate* (*Caridad en la*

Verdad)¹, tienen que ver con este proyecto de vida ética que busca el ideal de la unidad y del sentido de la vida de todo el hombre y de todos los hombres, el mismo que se activa sólo a partir de una espiritualidad de *metanoia* o de conversión de pensamiento, sentimiento y acción, basada en la dinámica teológica y axiológica del *amor en la verdad*, orientada a promover compromisos concretos de corresponsabilidad solidaria, en y desde la comunidad donde convivimos. De este modo se configura un *ethos* que va más allá de los hábitos personales y de las prácticas sociales, buscando un permanente diálogo intersubjetivo sobre las valoraciones morales de nuestras complejas relaciones interpersonales que se generan, tanto en la vida pública como en la vida privada, promoviendo de este modo criterios éticos válidos para una vida digna de ser vivida.

Pero, ¿Cuáles son los presupuestos fundamentales o las condiciones de posibilidad de este desarrollo humano integral, visto como un proyecto de vida ética para los hombres y las mujeres de hoy? Para responder a esta pregunta nos proponemos la tarea de sacar a la luz aquellos significados -contenidos en la encíclica *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI- como la vocación trascendente del hombre, la relación dialógica o intersubjetiva, la libertad, el discernimiento ético y el compromiso responsable, buscando poner de manifiesto lo que tienen de luminoso y esperanzador para la construcción efectiva y dinámica de nuestra propia *autorrealización* integral, y así, recorrer junto a otros, el camino histórico de un verdadero humanismo crítico y trascendente.

1 Las reflexiones de la presente encíclica (2009), tienen como referente teórico específico el magisterio pontificio del Papa Pablo VI, especialmente la encíclica social *Populorum progressio* (1967), dedicada al desarrollo de los pueblos, y, más en general, la doctrina social de la Iglesia, que hunden sus raíces últimas en la Tradición de la fe cristiana apostólica. La finalidad consiste en actualizar el mensaje cristiano de la *Populorum progressio* que, según Benedicto XVI merece ser considerada como "la *Rerum novarum* de la época contemporánea", que ilumina el camino de la humanidad en vías de unificación (cf. CV 8 y 10).

1. Vocación genuina del hombre y el sentido de la vida

Desde una antropología filosófica reconocemos que el desarrollo humano integral es el fin natural primordial que sólo el hombre puede conocer como tal en virtud de su facultad intelectual -la cual es capaz de anticiparse previsoramente a los actos humanos y a los acontecimientos históricos-, y al mismo tiempo, quererlo realmente por su facultad espiritual volitiva, que es la única que puede determinar libremente la realización efectiva de este desarrollo humano total, no en cuanto fin secundario sino, precisamente, en cuanto fin primordial al que deben supeditarse todos los demás fines del hombre. Este fin primordial, que al mismo tiempo es *sentido* por la dimensión afectiva de las motivaciones², se caracteriza también por ser un bien moral -que la tradición filosófica llama *bien honesto*-³ porque se ordena a la perfección gradual del hombre y a su libre autodeterminación. Pero, no se trata de la sola representación abstracta de un fin bueno, sino de un bien en sí mismo, objetivo y universal, real y concreto, histórico y trascendente, que debe ser buscado en cuanto que es capaz de darle sentido y unidad a la existencia de todo ser humano. Sin embargo, la primera dificultad surge cuando el hombre busca sólo el bien placentero y utilitario, seducido por una axiología hedonista propia de la cultura

dominante, que concibe el desarrollo humano sólo en términos de consumo, tecnología y producción económica.

Este desarrollo humano debe ser integral porque concierne de manera unitaria a la totalidad de la persona humana en todas sus dimensiones constitutivas: biológica, psicológica, sociocultural, espiritual y teológica. Todas estas dimensiones deben ser *cultivadas* pedagógicamente, sin perder nunca de vista la dimensión teológica o trascendente, pues como defiende Benedicto XVI, el hombre no puede quedar encerrado dentro de los límites de la historia porque quedaría expuesto al riesgo del querer "tener más", renunciando gravemente a buscar su propio fin (CV I 1).

Por consiguiente, todo ser humano tiene que reconocerse, desde lo más íntimo de su ser, abierto y orientado hacia su propio desarrollo integral, que va más allá de la dimensión biológico-instintiva; y hacer de ello un verdadero *fin intencionado*, es decir, una auténtica *opción fundamental*, -con motivaciones psicológicas incluidas-, por el que busque alcanzar progresivamente, dicho desarrollo, mediante la elección y ejecución de los medios (o acciones) considerados convenientes por la previa deliberación.

En virtud de esta opción, conciente y voluntaria, el hombre se elige a sí mismo

2 Con R. Yepes sostenemos que la afectividad es una 'zona intermedia' donde se unen lo sensible y lo espiritual, o sea, entre las inclinaciones o tendencias instintivas de la dimensión sensitiva y las tendencias -intelectiva y volitiva- de la dimensión espiritual del hombre. Esta afectividad es también una dimensión constitutiva del ser humano, que comprueba la unidad sustancial de alma y cuerpo, ya que en ella habitan, como potencias, los sentimientos, las motivaciones, las emociones y las pasiones. Tales sentimientos, -que no deben ser confundidos con las sensaciones-, afectan positiva o negativamente nuestra subjetividad y le confieren carácter vivencial a nuestras experiencias internas. Cf. Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana. EUNSA, España, 1996.

3 No debe confundirse el bien moral (o bien honesto) con el bien ontológico ya que éste es la propiedad de todos los entes en cuanto tales. Es decir, aunque todo ser es ontológicamente bueno, no necesariamente todo ser es moralmente bueno. Tampoco se le debe identificar con el bien útil o el bien placentero que más bien son fines o bienes secundarios. Cf. J. Maritain, Lecciones fundamentales de filosofía moral. Club de Lectores. Buenos Aires, 1966.

buscando ser lo que aún no es él, en el orden dinámico-existencial,⁴ comprometiéndose con su necesaria humanización y proyectando su propio desarrollo humano en su respectivo contexto histórico-cultural. De este modo, la persona se aproxima a una primera forma de respuesta efectiva a la única vocación que le viene de Dios ya que, como hemos dicho, el desarrollo humano integral no sólo incluye el plano inmanente sino también el trascendente.

La vocación a la *autorrealización* tiene su origen en aquel Dios que es, al mismo tiempo, el fin último de todo ser humano. Efectivamente, "el desarrollo humano integral en el plano natural, al ser la respuesta a una vocación de Dios creador, requiere su autenticación en 'un humanismo trascendental, que da al hombre su mayor plenitud; ésta es la finalidad suprema del desarrollo personal. Por tanto la vocación cristiana a dicho desarrollo abarca tanto el plano natural como el sobrenatural" (CV 18). Se trata de dos planos de la respuesta vocacional personal que se orientan a un único fin trascendente que define la unidad y el sentido de la vida humana. Tales planos son distintos pero complementarios, y no se les puede asociar con dos finalidades últimas sino con una sola y única finalidad sobrenatural, Dios mismo. En realidad, "no hay más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto en el reconocimiento de una vocación que da la idea verdadera de la

vida humana" (CV 16), teniendo en cuenta que "cada uno encuentra su propio bien asumiendo el proyecto que Dios tiene sobre él, para realizarlo plenamente: en efecto, -el hombre- encuentra en dicho proyecto su verdad y, aceptando esta verdad, se hace libre (cf. Jn 8, 22)" (CV 1). Así, "en los designios de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es una vocación" (CV 16).

2. Apertura trascendente y relación dialógica

La posibilidad de responder a esta vocación existencial se funda en la capacidad de apertura y de relación intersubjetiva, pues "el ser humano no es un átomo perdido en un universo casual, sino una criatura de Dios, a quien Él ha querido dar un alma inmortal y al que ha amado desde siempre" (CV 29). Es decir, "en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales... 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" (CV 53). Esta capacidad de apertura y de relación de la persona no es un accidente o un sobreañadido extrínseco, sino un elemento constitutivo de su propia naturaleza, que le ha sido comunicada por Dios, pues nadie se comunica el ser a sí mismo.⁵ Por ello, la persona humana, desde su ser en

4 Tanto el orden dinámico-existencial como el orden ontológico son dos dimensiones distintas de una misma realidad: la persona humana. Por eso estos dos órdenes o dimensiones se complementan y se reclaman mutuamente. En el orden dinámico-existencial, la persona humana se comprende desde la fenomenología, donde el yo personal debe 'realizarse' y concretarse, pues aparece indeterminado en su origen, y en el orden ontológico o de su ser íntimo, la persona es reconocida desde la metafísica, donde su identidad individual está asegurada por el principio de individuación. Así, se reconoce a la persona humana en su ser íntimo u ontológico a través de su obrar, el cual puede ser descrito mediante la fenomenología. En este sentido, como dice K. Wojtyła: "La acción revela a la persona y miramos a la persona a través de su acción". Cf. *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982. Cf. J. A. García, *Antropología Filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. EUNSA, España, 2001.

5 La naturaleza de la persona humana no es fija o estática sino dinámica; es principio de actividad de sus propias operaciones: el intelecto y la voluntad. Esa tiene un sentido teleológico por el que busca la realización de las potencialidades inscritas en ella misma. Por ello se dice que naturaleza y libertad se implican mutuamente y se reclaman necesariamente, de tal manera que el modo 'natural' de ser del

sí mismo, se determina existencialmente a través de sus acciones libremente asumidas y se abre no sólo a Dios, con quien busca establecer una relación fundante, sino también a las demás personas con quienes aprende a establecer relaciones creativas y responsables.

En este sentido se afirma un *personalismo social cristiano*⁶ que logra superar las barreras *antipersonalistas* del colectivismo alienador, que anula la legítima autonomía y libertad de la persona humana; y del individualismo narcisista, que desconoce al otro culturalmente distinto, y niega los vínculos solidarios con graves consecuencias éticas para la vida en sociedad. La relación con los demás o *con-vivencia* en el bien moral, es el medio indispensable para que la persona pueda alcanzar su verdadero desarrollo humano. Por ello, cuando en la práctica social se desconoce esta dimensión constitutiva de la persona se la deshumaniza, encerrándola en sí misma y afectando gravemente la *intersubjetividad dialógica* que es propulsora de diversas formas creativas de cooperación, participación y reconocimiento intercultural. En este sentido, con Benedicto XVI reconocemos en el proceso de globalización, una humanidad cada vez más interrelacionada que exige la lógica del don que va más allá de la lógica económica y política, donde los individuos y la colectividad asumen sus respectivas responsabilidades. En efecto, "la verdad de la globalización como proceso y su criterio ético fundamental vienen dados por la unidad de la familia humana y su crecimiento en el bien. Por tanto,

hay que esforzarse incesantemente para favorecer una *orientación cultural personalista y comunitaria, abierta a la trascendencia, del proceso de integración planetaria*" (CV 42). Sin embargo, se advierte también algunas dificultades y peligros que el proceso de globalización comporta, como los persistentes individualismos y utilitarismos, los cuales deben ser contrarrestados viviendo y orientando la globalización de la humanidad en términos de relacionalidad, comunión y participación.

Por su parte, también la doctrina social de la Iglesia promueve este personalismo social o comunitario, tal como lo manifiesta la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II cuando afirma que "Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gén 1, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás" (GS 12).

Al estar insertado en la comunidad, -y en el cosmos-, el hombre requiere de la solidaridad de los otros y, por ende, de aquellas instituciones que le ayuden a responder libremente a su vocación trascendente. Por eso, Benedicto XVI considera inconcebible que los Estados gubernamentales no generen óptimas condiciones para que el hombre pueda alcanzar su fin primordial. En efecto, "cuando el Estado promueve, enseña, o incluso impone formas de ateísmo prác-

hombre es ser libre, al tiempo que la libertad es siempre según su naturaleza humana. Así, la libertad no es simplemente la facultad de hacer lo que uno quiere, sino la facultad de realizarse de acuerdo con la propia naturaleza y llevarla a plenitud. "La naturaleza del hombre es precisamente el despliegue de su ser hasta alcanzar ese bien final que constituye su perfección". Cf. J. A. García, Op.cit. EUNSA, España, 2001.

6 La dimensión relacional de la persona humana encuentra su modelo decisivo en la relación entre las Personas de la Trinidad que se da en la única Sustancia divina. La Trinidad es absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura... pues a la luz del misterio revelado de la Trinidad, se comprende que la verdadera apertura no significa dispersión centrífuga, sino compenetración profunda" (CV 54).

tico, priva a sus ciudadanos de la fuerza moral y espiritual indispensables para comprometerse en el desarrollo humano integral y les impide avanzar con renovado dinamismo en su compromiso a favor de una respuesta humana más generosa al amor divino" (CV 29). En realidad, "el hombre no es capaz de gobernar por sí mismo su propio progreso, porque él solo no puede fundar un verdadero humanismo. Sólo si pensamos que se nos ha llamado individualmente y como comunidad a formar parte de la familia de Dios como hijos suyos, seremos capaces de forjar un pensamiento nuevo y sacar nuevas energías al servicio de un humanismo íntegro y verdadero" (CV 78). Pero como bien se ha dicho, "la comunidad de los hombres no absorbe en sí a la persona anulando su autonomía, como ocurre con las diversas formas del totalitarismo, sino que la valoriza más aún porque la relación entre persona y comunidad es la de un todo hacia otro todo" (CV 53).

En suma, cuando se niega la trascendencia humana y su respectiva sociabilidad, se impacta negativamente las relaciones creativas y responsables con los demás y con el medio ambiente, y se desvirtúa el sentido de la unidad de la existencia humana. Si el hombre no busca su desarrollo humano integral como bien propio entonces queda expuesto a la manipulación y frustración existencial; termina reducido en un simple "tener más", desde el que se arroja a buscar seguridades solamente en los *bienes* materiales inmediatos, útiles o placenteros que lo llevan a agudizar su vacío existencial y a sumergirse en devastadoras experiencias de vértigo deshumanizante, negándole a su afectividad todo su alcance y su sentido. De ahí que el Papa teólogo, después de referirse a mesianismos prometedores, pero forjados de ilusiones que basan siempre sus propuestas en la negación de la dimensión trascendente del desarrollo

humano, seguros de tenerlo todo a su disposición, afirma que "esta falsa seguridad se convierte en debilidad, porque comporta el sometimiento del hombre, reducido a un medio para el desarrollo, mientras que la humildad de quien acoge una vocación se transforma en verdadera autonomía porque hace libre a la persona" (CV 17). Propiamente, en el campo de la bioética se da una tensión entre el absolutismo de la técnica y la responsabilidad moral, y en el que está en juego la posibilidad de un desarrollo humano integral. Este es un ámbito muy delicado y decisivo, donde se plantea con toda su fuerza dramática la cuestión fundamental: si el hombre es un producto de sí mismo o si depende de Dios. Se impone la elección entre estos dos tipos de razón: una razón abierta a la trascendencia o una razón encerrada en la inmanencia. Pero la racionalidad del quehacer técnico centrada sólo en sí misma se revela como irracional, porque comporta un rechazo firme del sentido y del valor (CV 74).

3. De la libertad de elección a la libertad de autodeterminación

Otro presupuesto antropológico a considerar, es que el desarrollo humano integral exige la libertad del hombre, ya que esta parece tocar el núcleo de la persona de modo más decisivo que el del intelecto. Por su libertad constitutiva, el ser humano perfecciona lo específicamente suyo, que son sus capacidades superiores, como el entendimiento (que se orienta a la verdad) y la voluntad (que se orienta al bien) y por los que a su vez muestra su capacidad de apertura a la multiplicidad de lo real con una gran amplitud de posibilidades. Por ello, lo específico en el hombre es desarrollarse en la verdad y en el bien, a los que tiende su naturaleza dinámica. Pero el modo concreto de alcanzar tal desarrollo no está asegurado mecánicamente, ya que el hombre puede

ir en contra de sí mismo pudiendo elegir, si quiere o no, el objeto y los medios que le corresponden, ya que ningún objeto le obliga a actuar, pues se da una independencia respecto de ello. En realidad, el hombre es libre porque puede elegir de entre todas las posibilidades que se le presentan para poder realizarse, pero deja de serlo cuando no puede elegir. Sin embargo, la libertad va más allá de la apertura trascendente y de la elección concreta, pues es también autodeterminación de la persona a través de sus acciones. La libertad es ante todo la capacidad que tiene la persona de disponer de sí misma y decidir su propio destino a través de sus acciones concretas, los cuales definen su propio modo de ser modificándose a sí misma. La persona es libre por su autodominio o autoposición, ya que depende de sí misma, y depende de sí misma porque se autoposee.⁷ Así, la libertad es una propiedad de la voluntad en virtud de la cual ésta se autodetermina hacia algo que la inteligencia le presenta como bueno. Por eso se sostiene que lo propio de la libertad es la autodeterminación hacia fines. Sin embargo, esta libertad no es pura indeterminación o mera autonomía de la voluntad, ya que la voluntad siempre hace referencia al bien moral relacional presentado como tal por el intelecto y que busca elevar la acción del hombre hacia una meta superior. Asumir este significado puede ayudarnos a ser responsables con nuestra vocación a la *autorrealización* integral. En este sentido se entiende que Benedicto XVI sostenga que "el desarrollo humano integral supone la libertad responsable de la persona y los pueblos: ninguna estructura puede garantizar dicho desarrollo desde fuera y por encima de la responsabilidad humana, pues sólo si es

libre la persona, entonces el desarrollo puede ser integralmente humano" (CV 17).

En suma, el desarrollo humano, personal y social, implica una elección radical: por o contra tal desarrollo. No se trata de elegir un simple objeto o una realidad abstracta, sino algo más profundo: la decisión sobre la unidad y el sentido de la vida. Por ello, cualquier medio o acción que realicemos, junto a otros, irá modificando nuestra identidad, es decir, nos irá configurando en nuestra personalidad y en nuestro proyecto vital, teniendo en cuenta, sin embargo, que optar por el desarrollo humano integral, como el criterio ético decisivo en nuestra toma de decisiones, exige también estar dispuestos a asumir los respectivos sacrificios y las ineludibles dificultades del día a día. Es decir, "cada uno de nosotros se hace por propia decisión... y somos en cierta forma nuestros propios padres, puesto que nos hacemos a nosotros tal cual deseamos" (San Gregorio de Nisa - Vita Moysis).

A Modo de Conclusión: discernimiento ético y compromiso responsable

El discernimiento ético no es un tema periférico o marginal sino más bien decisivo para lograr el desarrollo humano integral, pues las acciones que nos autodeterminan exigen ser reflexionadas y deliberadas críticamente. Por ello se busca generar criterios éticos internos que orienten la vida del hombre no sólo en la diversidad de sistemas morales y axiológicos existentes, sino también, en la toma de decisiones que configuran el propio proceso pedagógico de *autorrealización* existencial. Tal discernimiento, que incluye también la dimensión afectiva de las mo-

7 "En abstracto, la libertad es independencia, falta de dependencia. Pero, al contrario, la falta de dependencia del 'yo' en la dinamización de un sujeto concreto equivale a la falta de libertad, a la falta de su fundamento real" Es decir, la libertad de autodeterminación consiste en la dependencia de sí. Ver. Karol Wojtyła, Persona y acción. BAC, Madrid, 1982.

tivaciones, exige que la persona someta a revisión sus propias valoraciones morales buscando ir más allá de los costumbrismos, moralismos o legalismos de la cultura dominante que tratan de oscurecer la luz del Amor (Ágape) y de la Verdad (Logos). Al respecto, reflexionando sobre el aporte de las religiones y las culturas al desarrollo humano integral, Benedicto XVI plantea que es necesario el discernimiento sobre tal aportación, pues se debe construir la comunidad social en el respeto del bien común. Más aún sostiene que "el discernimiento deberá basarse en el criterio de la caridad y la verdad" (CV 55). Sin embargo, el mismo Papa reconoce al inicio de su encíclica que la caridad y la verdad, -en cuanto valores humanos y cristianos-, han sido desvirtuados, mal entendidos y afectados en su unidad por un relativismo -ético y filosófico- que les ha quitado su sentido, los ha excluido de la ética vivida y los ha considerado irrelevantes para la responsabilidad moral (CV 2).

De ahí la urgencia de un auténtico discernimiento ético que no puede realizarse sólo de modo individual sino, ante todo, de manera relacional, en diálogo o interacción comunicativa con, en y desde la comunidad buscando fortalecer lo que se muestra como verdadero y bueno en la concreción de las situaciones históricas que nosotros mismos construimos. En este sentido, hay que tener en cuenta lo que el mismo San Pablo aconseja a la comunidad cristiana: "No sean irreflexivos, traten de comprender lo que Dios quiere" (Ef 5, 17). En realidad, la comunidad es el espacio privilegiado para madurar y realizar un buen discernimiento en la medida que tanto la persona como la comunidad se auto-cuestionen, según las mociones del Espíritu, y revisen su propio entorno

sociocultural que no siempre promueve un verdadero desarrollo humano. Sin embargo, como señala Dussel⁸ *"no se puede negar el riesgo de un subjetivismo engañoso y autosuficiente para acomodar la voluntad de Dios a la nuestra y guiar la conducta en función de nuestros propios intereses. Todos tenemos experiencias constantes de nuestra falta de objetividad, que hacen ver las mismas cosas con perspectivas muy diferentes... El sujeto que discierne no es un absoluto incondicionado, sino que se encuentra ya con una serie de influencias, que escapan de ordinario a su voluntad"*. Por tanto, el peligro de una deformación del discernimiento ético que afecte a nuestro desarrollo humano integral es fácil y comprensible. Por ello es necesario una profunda transformación interior o conversión del pensamiento, del corazón y de la acción, con su respectiva proyección social, cultural y ecológica. Y es precisamente aquí donde se experimenta toda la fuerza espiritual del Amor (Ágape) y de la Verdad (Palabra o Lógos), que transforma y renueva desde dentro, la propia conciencia moral, llevándola a descubrir aquello que es verdadero, bueno y agradable a los ojos de Dios.

Finalmente, este discernimiento ético no sólo se deduce como auténtico por los sentimientos de gozo, paz y alegría, sino que requiere también una verificación en la vida práctica, mediante un compromiso responsable a favor de la Justicia y la Solidaridad que es la concreción de la caridad. Toda experiencia subjetiva, si se da en sintonía con el Amor Ágape y el Lógos divino se convierte en fruto del Espíritu que guía en el bien y la verdad. "Por sus frutos los conocerán" (Mt 7,16). Como señala Pikaza⁹, "la ortopraxis aparece así como garantía y verificación de la autenticidad en el discernimiento". Por eso concuerdo con J. M. Castillo, cuando afirma que el

8 E. Dussel. Discernimiento: ¿Cuestión de ortodoxia u ortopraxis?, en Revista "Concilium", n° 139 (1978).

9 J. Pikaza. El discernimiento de espíritu en el Nuevo Testamento, en Revista "ViRel", n° 38 (1975).

discernimiento no es el resultado de una emotividad superficial orientada en tal o cual sentido. Ni tampoco se deduce del raciocinio y del discurso lógico sin más. El discernimiento brota de lo más profundo de nosotros mismos, es decir, de esta misteriosa profundidad del hombre de la que surgen nuestras opciones fundamentales y que implica, al mismo tiempo y en un mismo acto, idea y decisión, inclinación y connaturalidad, atracción y prontitud... Por consiguiente, el discernimiento cristiano sólo se puede realizar a partir de una renovación y de una transformación. Pero teniendo muy en cuenta que no se trata simplemente de renovar actos de la persona, sino de renovar a la persona misma, sus facultades profundas, su interioridad, su capacidad de valorar, de sentir, de enjuiciar y de amar.

REFERENCIAS

- AA. VV. (2006) *Buscando un sentido a la vida*. Lima, Instituto de Fe y Cultura UARM.
- Boff, L. (2004) *Ética y Moral. La búsqueda de los fundamentos*. Santander, Sal Terrae.
- Buber, M. (1970) *Yo y tú*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Burgos, J. M. (2003) *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid, Palabra.
- Frankl, V. (1999). *El hombre en busca de sentido último*. Barcelona, Paidós.
- García Cuadrado, J. A. (2001). *Antropología Filosófica*. Pamplona, EUNSA.
- Grisez, G. (1992) *Ser Persona. Curso de Ética*. Madrid, Trotta.
- Küng, H. (1992) *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta.
- López. E. (2003) *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*. Santander, Sal Terrae.
- López Quintás, A. (1999) *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*. Madrid, BAC.
- Mauri, M. (1987). *La búsqueda del Bien*. Barcelona, CASALS.
- Mifsud, T. (2001). *Moral Social. Lectura solidaria del continente*. Bogotá, CELAM.
- Mounier, E. (1997) *El Personalismo*. Madrid, Acción Cultural Cristiana.
- Rojas, E. (1997) *El Amor Inteligente. Corazón y cabeza*. Madrid, Ed. Temas de Hoy.
- Wojtyla, K. (1982). *Persona y acción*. Madrid, BAC.
- Wojtyla, K. (1998) *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*. Madrid, Palabra.
- Yepes, R. (1996) *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona, EUNSA.

10 J. M. Castillo, *El discernimiento cristiano*. Sígueme, Salamanca, 1984.

CARITAS IN VERITATE: UNA GLOBALIZACIÓN DIFERENTE Y UNA NUEVA CONCIENCIA ÉTICA

Elizabeth Bazán Gayoso*

RESUMEN

El mundo se encuentra hoy en un acelerado proceso económico, técnico, científico, cultural de globalización, que pide ser comprendido en su complejidad y modificadas las macrotendencias marcadas por la injusticia. Para lograr un auténtico desarrollo humano es urgente una orientación cultural personalista y comunitaria abierta a la trascendencia, lo que supone una nueva conciencia ética.

PALABRAS CLAVE

Globalización, cultura, Desarrollo Humano, conciencia ética, Trascendencia.

CARITAS IN VERITATE: A DIFFERENT GLOBALIZATION AND A NEW ETHICAL CONSCIENCE

ABSTRACT

The world is currently undergoing an accelerated economic, technical, scientific, cultural globalization process that requires the understanding there of in its complexity and the modification of macro trends marked by injustice. To achieve genuine human development is urgent to have a people and community-oriented cultural approach open to transcendence, which entails a new ethical awareness.

KEY WORDS:

Globalization, culture, Human Development, ethical awareness, Transcendence.

* Religiosa del Sagrado Corazón. Licenciada en Filosofía, Literatura, Ciencias Religiosas. Bachiller en Ciencias Humanas. Doctora en Educación por la UNIFÉ. Docente Principal en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, donde tiene a su cargo los cursos de Teología II y Doctrina Social. Se ha desempeñado como Jefe del Departamento de Filosofía y Teología, y ahora Coordinadora del Doctorado en Educación en esta misma Casa de Estudios.

INTRODUCCIÓN

La Iglesia con sus encíclicas sociales, intenta caminar al ritmo del cambio en el mundo, consciente de sus desafíos, única manera de hacer creíble y visible el mensaje de Jesús. Su identidad comunitaria, su fidelidad a Jesús y a los hombres, le piden acompañar el desarrollo humano personal y de la humanidad. Hoy nos encontramos en acelerado proceso *económico, técnico, científico, cultural*, de globalización; cuyos efectos discierne y analiza para rescatar lo que beneficia a la humanidad y proponer una reorientación ética que se traduzca en un auténtico reconocimiento y valoración de la vida plena de todos. Desafío fundante a su actuación y su servicio.

1. ¿Qué entendemos por globalización?

Podríamos decir que es el rostro del mundo en el que confluyen un conjunto de factores políticos, económicos, sociales, culturales. Este fenómeno tiende a uniformizar y crear un solo mundo, signado por el sistema económico neoliberal, la interdependencia de grupos y naciones, mercado, sociedades y cultura e impulsado por el desarrollo de la tecnología de la información y de la comunicación. Como precisa Benedicto XVI en su Encíclica *"La globalización es un fenómeno multidimensional y polivalente que exige ser comprendido en la diversidad y en la unidad de todas sus dimensiones incluida la teológica"* (CV.42). Así pues en la globalización reconocemos diversos aspectos:

- a) Financiero: A través de la unicidad del funcionamiento del mercado que hace que una situación distante repercuta en un ámbito cercano.
- b) Tecnológico y de la información: multiplicidad de medios que acortan

las distancias, impersonalizan las relaciones y multiplican la información especialmente el Internet.

- c) Producción industrial: en serie y des-concentrada. Así podemos encontrar grandes empresas que producen partes de autos, maquinaria, etc., en varios países y ensamblan el producto final en un lugar, o empresa que tiene su departamento de producción en una zona del planeta y sus oficinas administrativas y comerciales en otras.
- d) Justicia: El sistema internacional de DD.HH se ha fortalecido y también la formación de una sociedad civil mundial, como la que se expresó durante los bombardeos a Bagdad.
- e) Cultural: Algunos rasgos culturales se globalizan, otros rasgos locales permanecen. Este proceso es muy dinámico, pero no conduce de ninguna manera a un único tipo de vida. Frutos de la globalización también son las reivindicaciones étnico-nacionalistas. Se modifican las maneras de pensar, de actuar, de relación en los distintos planos: la familia, la sexualidad, los roles de género, las relaciones de trabajo, los códigos sociales: Los valores tradicionales van quedando atrás, se va imponiendo una manera de ser, de pensar de sentir y de actuar más individualista (Anthony Giddens 2007: 72)
- f) Espiritual/teológica: En medio del proceso de despersonalización, exclusión y de una visión de hombre y de historia sin Dios, la semilla oculta del Reino continúa orientando a la humanidad hacia la unidad. Este dinamismo asoma en los esfuerzos de integración aún sin ser conscientes de él.

"Vivimos en un mundo de transformaciones que afectan casi a cualquier aspecto de lo que hacemos. Para bien o para mal nos vemos propulsados a un orden global que nadie comprende del todo, pero que hace que todos sintamos sus

efectos" (Anthony Giddens, 2000: 19). Ante esta realidad surge la pregunta ¿Qué desarrollo presenta la globalización? Los interrogantes respecto al desarrollo continúan abiertos en el mundo, porque el concepto es controversial y problematizador ¿Qué se supone que es? ¿Acumulación de bienes y servicios? ¿Una exitosa economía que condiciona toda la vida humana?

Según Amartya Sen (1999) *"El éxito de una economía y de una sociedad no puede separarse de las vidas que pueden llevar los miembros de la sociedad. Puesto que no solamente valoramos el vivir bien y en forma satisfactoria, sino que también apreciamos el tener control sobre nuestras propias vidas, la calidad de la vida tiene que ser juzgada no solamente por la forma en que terminamos viviendo, sino también por las alternativas substanciales que tenemos."* En *El Desarrollo como libertad* (2000) muy acertadamente dice que el desarrollo implica sustancialmente la libertad humana, suprimir la pobreza, la tiranía, la escasez de oportunidades económicas, las privaciones sociales sistemáticas, la intolerancia, la inequidad para recibir la educación básica o servicios de salud con la calidad suficientes. El aporte de Sen nos muestra la complejidad del concepto de desarrollo humano y de su medición.

2. Caritas in Veritate: una globalización diferente

Benedicto XVI señala la ambivalencia de la globalización. No es moralmente mala. La orientación ética la dan personas. Este fenómeno es expresión del desarrollo de las personas y de los pueblos y, precisamente el desarrollo es una vocación, un llamado. Si es así supone fidelidad, "estamos llamados a desarrollarnos", y su eje debe ser la gratuidad, la comunión y la participación.

El desarrollo humano implica inclusión, sostener el sentimiento de seguri-

dad, democracia, sostenibilidad ambiental, políticas públicas con componente ético. La verdad del desarrollo es ser de todo el hombre y de todos los hombres. (CV.19). La propuesta de la encíclica es antropológica, teológica, ética, ofrece fundamentos que pueden dar al mundo **una orientación cultural personalista y comunitaria abierta a la trascendencia** (CV.42)

- Dimensión personal del hombre:

La inviolable dignidad de la persona humana y el valor trascendente de las normas morales nacen de la creación del hombre "a imagen de Dios" (Gen 1,27) (CV.45). La persona está hecha para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente (CV.34). Su actuar siempre permanece humano, expresión de su libertad responsable, que está intrínsecamente ligada a los valores superiores. Dotada de libertad responsable no puede olvidar que es naturaleza herida, inclinada al mal y fácilmente confunde felicidad con bienestar. Se desarrolla cuando crece espiritualmente y se degrada cuando pretende ser única creadora de sí misma. (CV.68). Como persona tiene conciencia moral, responsabilidad personal y social, derechos y deberes, con exigencias morales profundas. En cuanto espiritual se realiza en las relaciones interpersonales, cuanto más auténticamente las vive madura en la propia identidad personal.

- **Dimensión comunitaria:** Hay una intuición profunda en la comprensión de lo comunitario. Constituimos una única familia humana cuyo referente es el misterio de la Trinidad. Nuestra vocación es trascendente, somos hijos de Dios, hermanos en Jesucristo y llamados con toda la creación a la libertad. Así nos reconocemos parte de la creación con toda su riqueza y,

de una humanidad fragmentada que anhela aún más hoy en día relaciones nuevas y un modo alternativo de convivencia humana. Ser familia no anula a las personas, los pueblos o las culturas, los hace más transparentes los unos con los otros, más unidos en su legítima diversidad.

Esta comunión abarca a la naturaleza que "es expresión de un proyecto de amor y de verdad", nos ha sido dada como ámbito de vida y está destinada a encontrar la "plenitud" en Cristo al final de los tiempos" (Ef 1,9-10; Col 1,19-20). Sabemos que así como dañar el medio ambiente en un espacio impactará a aquellos que ya sufren carencias, igualmente buscando el bien común podemos incrementar los recursos para todos. Nosotros constituimos la reserva de amor del mundo; bajamos o subimos su nivel desde el contexto donde estamos.

Lo comunitario es espacio humanizador, la realidad del mundo nos llama a vincularnos más, a tejer una vida abundante para todos con nuestra diversidad interpersonal, cultural, étnica. La dimensión comunitaria de la vida humana exige reconocer el diálogo interpersonal, intercultural, interreligioso, fe- ciencia; ética y empresa; ética – política; ética-ciencia, como experiencia dinámica conducente a la unidad.

- **La dimensión trascendente:** Atraviesa toda la existencia y quehacer humanos. Es apertura del hombre y de la realidad al absoluto. El hombre busca incansablemente, de diferentes maneras y caminos (a veces desconcertantes) la felicidad y en definitiva a Dios. Las búsquedas reales de justicia, de paz, de solidaridad, expresan el movimiento del Espíritu de Dios

hacia un modo de nuevo de acercarnos a la realidad, a las personas, a la creación. Esa conjunción de belleza y sufrimiento, de esperanza e insatisfacción, de sentido y sinrazón, que hay en el mundo, es un clamor del Espíritu por hacer nuevas todas las cosas, en nosotros y con nosotros.

- **Cultura: clarificando el término:** Para definir la cultura, podemos aproximarnos desde distintas perspectivas, hay muchas explicaciones al respecto. Para nuestro tema podemos distinguir dos sentidos: El sentido étnico: religión, costumbre, símbolos, lengua, modos de vida. Y "cultura global": DDHH, consumo, valores de la humanidad actual etc.

Es importante anotar que la cultura es cambio social, se modifica permanentemente en todos o algunos elementos. Los valores no se pierden, la manera de pensar cambia, también los patrones de comportamiento, específicamente de consumo y la forma de relacionarse. Ambos sentidos de cultura pueden articularse y a la vez entrar en conflicto, como en el caso del trato a las mujeres en el Islam radical que va en contra de los derechos humanos, que no se puede justificar por la tradición o la cultura.

Creo así mismo importante para esta reflexión citar una declaración de la UNESCO, en 1982: "...la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden."

Justamente la cultura por ser creación humana tiene que ser un beneficio para la humanidad, refleja el propio ser del hombre, y está sujeta a ser revisada, estar abierta a nuevas creaciones, a reflejar la trascendencia del ser humano y el futuro trascendente de la humanidad.

- **La cultura del mundo contemporáneo:** Hoy el comportamiento del mundo se ha homogeneizado, la estructura mental tiende a un mismo paradigma, existen formas de conciencia global (por lo menos de manera notoria en occidente). Ahora hablamos de normas e instituciones globales para todos los ciudadanos del mundo. Aunque podríamos decir que sólo lo político se ha organizado: lo que se refiere a los DDHH, lucha contra el terrorismo, contra el narcotráfico; también se ha estructurado lo referido a la ecología, medio ambiente y el fenómeno de la pobreza resultado del sistema económico. Situaciones reconocidas como problemas que afectan a todos, muchos de los cuales enquistados en las estructuras sociales y políticas que hace difícil transformarlas, porque exigen una conciencia, decisión y actuación ética firme y sostenida.

Ulrich Beck (2000: 71) dice al respecto, *"La globalización del quehacer económico está acompañada de olas de transformación cultural, en el seno de un proceso que se llama 'globalización cultural'. También aquí se trata primordialmente de la fabricación de símbolos culturales, una realidad que se viene observando desde hace ya bastante tiempo. Una buena parte de la sociología, y*

del público en general, han adoptado para este problema una postura que se acerca bastante a la tesis de la convergencia de la cultura global. Según dicha tesis se está produciendo una paulatina universalización, en el sentido de unificación de modos de vida, símbolos culturales y modos de conducta transnacionales. Lo mismo en una aldea de la Baja Baviera que en Calcuta, Singapur o en las favelas de Río de Janeiro... se llevan los mismos vaqueros y se fuma el mismo Marlboro como signo de una 'naturaleza libre e incontaminada'. En una palabra: que la industria de la cultura global significa cada vez más la 'convergencia' de símbolos culturales y de formas de vida".

Heinz Sonntag¹¹ afirma que *"el proceso globalizador no es lineal ni exento de tensiones. No engendra simple estandarización u homogeneización socio cultural, (porque se) 'han revitalizado nacionalidades, identidades étnicas... sí se constata fragilidad de una identidad colectiva y personal, que se siente amenazada por los procesos de internacionalización de la política, del dinero, por la cultura homogeneizadora..."*

La globalización plantea problemas sociales, económicos, ecológicos y de identidad, que son en esencia políticos y el estado experimenta su limitada capacidad de respuesta. Al interior los grupos políticos se han debilitado, les quedan grandes las nuevas realidades y surgen en su lugar los tecnócratas. Sin embargo hay quienes piensan (Heinz 2004) que este desafío puede desembocar en novedosas formas de democracia¹².

Chomsky (2002) hace una dura crítica a la sociedad global que está siendo

¹¹ Pajuelo 2004:72

¹² En cuanto a la continuidad o debilitamiento del estado-nación podemos pensar que no desaparecerá, porque el hombre va más allá de lo material, trasciende con su espíritu y da un sello personal y permanencia a los valores locales. Se habla por eso de "glocalización". Este término expresa el hecho de que en lo sucesivo lo global es inseparable de lo local.

construida por países acaudalados y políticas transnacionales. El mercado es la nueva religión y la maximización de las ganancias tiene la prioridad. Se atenta contra la democracia real participativa y se pretende imponer la democracia del mercado a toda costa. Los estados-nación de las regiones en desarrollo tienen limitados sus márgenes de acción: ejecutan programas económicos dictados que responden a los intereses del gran capital: recortes de gastos sociales en salud y educación, encarecimiento de la educación privada, decrecimiento de salarios, aumento del subempleo y desempleo. Los más afectados son los niños y ancianos. Se quiere un estado-gerente sin política para países en desarrollo. Los subsidios estatales se orientan a los sectores avanzados (ricos) de la industria aumentando el abismo con los países pobres. La misma vida familiar está afectada por las políticas sociales diseñadas para cuidar intereses comerciales.

El nuevo paradigma antropológico es el "homo economicus": un productor y realizador de plusvalía, lo que determina un comportamiento práctico fundamentalmente utilitarista opuesto a cualquier proyecto humanista. Este perfil se busca implementar a través de los subsistemas educativos y culturales: excluyendo la dimensión humanística y de formación democrática de los currícula, comercializando la educación e inductando a través de los medios masivos. Todo entra en la lógica del sistema. En nuestros países en desarrollo esta situación es evidente, la brecha se acrecienta y el desarrollo autónomo y la misma sobrevivencia están amenazados.

Benedicto XVI incide en los aspectos antes nombrados y los califica como disfunciones en la cultura global.

Pone en el centro a la persona y como principio reordenador la solidaridad universal. Anima a una fidelidad a la identidad cultural de los pueblos y a discernir sus valores.

Otro fenómeno de la cultura global es la necesidad de espiritualidad: "*Lo que caracteriza de modo esencial el mundo moderno occidental capitalista es precisamente. No tener un mensaje y una esperanza profunda con que dar sentido a la vida de los individuos...*" (Pajuelo R. 2004: 76). Es evidente la necesidad de espiritualidad y el resurgimiento de su búsqueda que hoy asume las más variadas expresiones culturales. Benedicto XVI asume el desafío y esta encíclica presenta orientaciones para una espiritualidad en el mundo globalizado.

En *Caritas in Veritate* Benedicto XVI retoma los planteamientos de Pablo VI (1967) desde el nuevo contexto de la globalización y hace una afirmación frontal: la realidad no está des-religada de Aquel que la sostiene, habita y trabaja. Tenemos que mirar sacramentalmente este acontecer del mundo global, barrenar los acontecimientos y descubrir en ellos el verdadero ser del hombre y a Dios. Y éste es el ser de la realidad, conforme afirma José Antonio García "El mundo construido por la razón, el trabajo y la manipulación de hombres y cosas antes de servir para algo, son un don maravilloso a través del cual se transparenta Dios".

Así, ante el hombre que logra saberes impensados en la ciencia y técnica, paralelamente se conecta con macro e infinitesimales espacios en el cosmos, y tiene diversidad de información y de puntos de vista, la pregunta es ¿qué puede dar unidad, sentido al conjunto de significados de la realidad? y me inclino a pensar que lo que puede dar

unidad a su acción "*será la posibilidad de que (el hombre) despliegue todo su ser y confiera a los valores humanos su máxima realidad de lo contrario se perderá en el caos*" (J. Guittou 1967: 133)

La productividad y utilidad obnubilan al ser humano y le impiden entrar en contacto con la realidad de sí mismo y de su propia actividad. Retienen su mirada en un mundo superficial que le propone aspiraciones recortadas y concretas. Un mundo de deseos fascinante, atractivo al mismo tiempo y desorientador, como si la felicidad estuviera en la inmediatez y superficialidad de los sentidos, fácil de comprar. Y es precisamente en la economía donde "*se manifiestan los efectos perniciosos del pecado*" (nº34), porque el hombre ya no camina en la justicia ni en el amor, ni en la verdad, no se respeta la vida, ni la naturaleza. El hombre olvida su propia conciencia del mal y de su fragilidad, se siente autosuficiente y así confunde la felicidad con el bienestar¹³.

- **Humanizar la cultura global:** Humanizar la cultura es darle la orientación personal, comunitaria y trascendente que le corresponde. Es recuperar al hombre y su dignidad, es verlo como un ser racional que piensa, valora, es libre, ama, decide, y actúa, no un egoísta, sino corresponsable del bien común y, con un fin que no se agota en el tiempo. Benedicto llama a los cristianos a una autocrítica. Aclara que no hay progreso, desarrollo pleno, ni bien común universal sin el bien espiritual de las personas consideradas en su totalidad. Nos dice que el progreso necesita el crecimiento moral de la humanidad. El desarrollo auténtico incluye la dimensión espiritual (nº 77).

Se tiene que recuperar la unión de evangelio y cultura que se perdió en la modernidad, cuando el hombre se experimentó autosuficiente y perdió conciencia de que su humanidad es al mismo tiempo divina. Para ello es necesario evangelizar la cultura, recrear "un modo de vida más humano" (LG. nº.40) Es posible rescatar el vínculo entre experiencia humana y el Dios de Jesús. El desarrollo que logran los hombres es algo que Dios quiere y es un llamado, por lo tanto Jesucristo Camino, Verdad y Vida es la propuesta para los hombres de hoy. Jesús y su mensaje tienen que estar al centro del mundo. Desde Él las creaciones del hombre se constituirán en vida, paz, justicia, desarrollo humano auténtico.

Se trata de modificar las macrotendencias marcadas por el egoísmo. La persona no puede desaparecer detrás de unas cifras, funciones o relaciones mecanizadas utilitaristas. Es necesario respetar el estilo de vida humano que forma parte del ser del hombre, porque actualiza afectos, vinculaciones personales, modos de ser y de actuar con los demás. El amor no puede ser distorsionado, ni retorcida la verdad, ni trastocado el sentido de justicia. Tiene que respetarse el principio de "*la igualdad fundamental de las personas*" (GS. 24 y 29) "*la unidad de la familia humana*" en este mundo desigual y de "sobrantes" y el principio del "*destino universal de los bienes*" (GS. 69-71.)

Frente a esta relectura global desde una orientación cultural comunitaria, Benedicto XVI prioriza la solidaridad como estilo de vida, de relaciones, y tiene en cuenta el destino trascendente de la humanidad y del cosmos. Busca

¹³ El impulso planetario de la globalización dice Benedicto XVI necesita ser guiado por la caridad en la verdad para no causar daños.

dar un sentido a la compleja realidad de la globalización. Explica que no es fatalismo la manera como se comporta la realidad movida por los hombres. Es posible modificarla, reorientar el rumbo hacia el bien común, sacudiendo los intereses egoístas y actuando en y con solidaridad para todos, pero con un acento explícito para los que menos tienen que son los que más existen esparcidos en la dinámica global.

Insiste que esta orientación cultural personalista y comunitaria tiene que ser "abierta a la trascendencia". La integración planetaria es en definitiva un proceso de comunión hacia la plenitud de la humanidad, a la madurez de la plenitud de Cristo. Esta nos reclama el reencuentro con la persona de Jesucristo, el cual es para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención (1Cor 1,30) y, una espiritualidad comunitaria, o manera de vivir nuestra fe en el Dios hecho hombre, solidario con la humanidad. Actitud que ve en cada hombre al hermano, en cada pueblo su pueblo y va haciendo visible el Reino a través de la solidaridad, la misericordia y la gratuidad.

3. Caritas in Veritate: Una nueva conciencia ética para un mundo complejo

Tiene tal relevancia la acción humana en este mundo globalizado que puede conducir a la destrucción o a un salto cualitativo en la humanización de la humanidad. Una nueva conciencia y una nueva ética es la propuesta ante esta compleja realidad.

Muchas veces estamos acostumbrados a simplificar la realidad compleja, a

ponerla en limpio, a buscar la esencia y eso supone un pensamiento reductor, disyuntivo, que no permite comprenderla. Vamos abriendo paso a un nuevo paradigma de pensamiento para entenderla, explicarla y asumir sus desafíos. Hoy tenemos que pensar en términos de organización, de manera integrada y transversal. No se trata de elegir entre la simplificación o la complejidad, sino entre ser capaces de no sólo distinguir, sino religar, no sólo analizar, sino organizar, de unir lo uno y lo múltiple en la realidad. Nos alejamos así de un pensamiento fragmentado, excluyente que tiene tantas incidencias en la ruptura de relación del hombre con el hombre, del hombre con la naturaleza, que reduce la voluntad a lo que se puede cuantificar, ciego a contextos globales y fundamentales (Morin, 1995).

Morin también nos dice que hay que cambiar la conciencia para modificar las condiciones culturales. Efectivamente, el pensamiento que todo lo tiene relacionado, no mira aisladamente las acciones, es capaz de medir las consecuencias de éstas y calibrar la responsabilidad social de las mismas. Esta aclaración nos dispone con mayor apertura para aproximarnos a lo que demanda *Caritas in Veritate* en cuanto a la orientación cultural de la globalización¹⁴.

La encíclica *Caritas in Veritate* aborda directamente el amor y la verdad como fundamentos de las decisiones y fuerzas movilizadoras de la acción. Guía la mirada hacia dentro, invoca a la conciencia y actuación moral, mostrando las distorsiones: intereses, egoísmo, ambigüedad, vacío, desconocimiento de Dios. Invita a una conversión; a una mirada justamente global para interesarse por los grupos humanos

¹⁴ Ya en el 2007 el documento de Aparecida-Brasil expresaba: Sentimos un fuerte llamado para promover una globalización diferente, que esté marcada por la solidaridad, por la justicia y por el respeto a los derechos humanos, haciendo de América Latina y del Caribe no sólo un continente de la esperanza, sino también del amor. (n.º 64)

más pobres que sufren la exclusión más fuerte y falta de sustentabilidad, en tanto el progreso de unos pueblos y grupos deja atrás y excluye a otros que son muchos.

El progreso de una sociedad se consigue en relacionalidad, por el intercambio, no por la competencia. El compartir se yuxtapone al atesorar, porque la competencia genera inexistencia de personas y pueblos. La llamada es hacia una ética global que pase por la solidaridad y la comunión, hacia la consecución de una justicia global que atañe a las relaciones intra-nacionales e inter-naciones así como a las interpersonales e intrapersonales (Pogge, T.2008).

En la obra *Del Iceberg al Arca*, Leonardo Boff (2002) nos habla de una globalización alternativa que pasa por la mundialización de la solidaridad, desde abajo: DDHH, socialización de la democracia como valor universal, el control de los capitales especulativos, de los estados nacionales; la creación de instancias de gobierno mundial, la universalización de la solidaridad por la tierra y sus ecosistemas, la valoración de la dimensión espiritual del ser humano y del universo. El dice es una globalización más compatible con el nuevo paradigma científico, pues ve en la globalización como una nueva etapa de la tierra y la humanidad.

En esta misma línea, Simón Pedro Arnold (1998: 150), en su obra *Níve retos de la modernidad* nos dice: *"Cuando una sociedad llega a considerar al hombre como sobrante...ha llegado al límite absoluto de lo ético...y se trata de crear una nueva escuela de humanismo ético a partir de los dos grandes ejes de la crisis humanística que atravesamos: la responsabilidad personal y la solidaridad o la responsabilidad colectiva"*.

Benedicto XVI acoge todas estas resonancias del mundo. El Espíritu del Señor va uniendo sueños y esperanzas. De eso se trata, la condición del mundo globali-

zado requiere una conciencia planetaria, donde nadie quede excluido de los beneficios que el hombre consigue como bien: económico, político, cultural, ambiental, por esa razón convoca al corazón del hombre a elegir y optar por el desarrollo humano integral. Si hay que hacer reproches es a la conciencia y decisión moral del hombre y a su responsabilidad personal y social que ha traducido en sus actos la negación de sí y de lo humano. (CV36)

El progreso técnico requiere la formación ética del hombre, el crecimiento del hombre interior, de lo contrario se convierte en una amenaza permanente para el mundo (CV.22). Esta conciencia ética supone una manera **nueva de relación** con las personas, con la naturaleza, con la política, en las instituciones y en la familia, basadas en la verdad y la solidaridad. Pide un despliegue de creatividad y de voluntad buena para solucionar conflictos y crear oportunidades. Una mentalidad benevolente para alentar todo bien.

Es una nueva conciencia ética de la fraternidad y por serlo es de **la justicia**, del respeto y del cuidado. No puede ignorar a las generaciones sucesivas, tiene que caracterizarse por la solidaridad y la justicia intergeneracional en todos los aspectos. Será una conciencia abierta a la experiencia espiritual, artesana de interioridad y por lo tanto ágil, empática, respetuosa de la diversidad, amante de la belleza, lúdica, sensible al sufrimiento de los otros. Considera la apertura a la vida en el centro del verdadero desarrollo.

Necesitamos una conciencia que se responsabilice *"de una profunda renovación cultural y del descubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un mundo mejor"* (CV.21)

Las crisis nos obligan a revisar nuestro camino, a darnos nuevas reglas y a en-

contrar nuevas formas de compromiso" (CV.21). Es ésta una gran oportunidad para realizar una acción kerigmática, que anuncie fraternidad, esperanza, posibilidad de hacer resurgir vida, nuevas maneras de convivencia, de estar, pensar y hacer el mundo que compartimos.

Hace falta que nuestra conciencia moral camine al ritmo de la investigación científica reflexiva, sin temor de abrir el diálogo necesario entre ciencia y teología. Esto es necesario para el desarrollo del saber de los pueblos (CV.31). Los avances científicos replantean paradigmas, y nos llaman a una relectura teológica. "No es la ciencia la que redime al hombre, el hombre es redimido por el amor" (Spe Salve nº 26)

Esta nueva conciencia tiene que asumir la necesidad de una profunda reflexión sobre el sentido de la economía y sus fines, porque está implicada en la vida del planeta y en la crisis cultural y moral del hombre (CV.44). Es una seria responsabilidad emprender un camino de discernimiento sobre la situación actual y las implicaciones que el sistema económico actual tiene para la vida de las personas y la misma existencia del planeta.

4. Propuesta de la *Caritas in Veritate*: una orientación axiológica personalista y comunitaria abierta a la trascendencia.

- Los valores referentes del cambio de conciencia

Los cita la misma denominación de la encíclica: Caridad en la Verdad. La verdad es una de las preocupaciones del Papa

Benedicto XVI. En su obra *Mi Vida* Joseph Ratzinger (2006: 173) dice que la teología está en crisis y que esa crisis fluye de una crisis de la cultura, más aún de una verdadera revolución cultural en la que está implicada la verdad. Por eso se propone defender la revista *Communio*, de debates teológicos y culturales, para responder a las situaciones culturales diferentes.

Cuando fue nombrado Arzobispo escogió como lema: "**Colaborador de la verdad**", seguir la verdad, ponerse a su servicio. El dice "*en el mundo de hoy el argumento "verdad" casi ha desaparecido, porque parece demasiado grande para el hombre, y sin embargo si no existe la verdad, todo se hunde*" (p.185)

En su obra *Un canto nuevo para el Señor* Joseph Ratzinger (2005) no duda en afirmar que "*la gran enfermedad de nuestro tiempo es su déficit de verdad. El éxito, el resultado le ha quitado la primacía en todas partes. La renuncia a la verdad y la huida hacia la conformidad de grupo no son un camino para la paz*"... *el dolor de la verdad es el presupuesto para la verdadera comunidad. Este dolor debe aceptarse día a día. Sólo en la pequeña paciencia de la verdad maduramos por dentro, nos hacemos libres para nosotros mismos y para Dios*" (p.193)¹⁵

A la delegación de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia (Febrero, 2007) les dice: "*es necesario, tanto en la vida personal como pública, tener la valentía de decir la verdad y seguirla, de ser libre con respecto al ambiente, que con frecuencia tiende a imponer puntos de vista y comportamientos*"... *No vivir sólo de apariencias, sino desarrollar la vida interior, lugar unificador del ser y actuar.* Y en su visita a Inglaterra enfatiza que la Iglesia está llamada a ser inclusiva, pero nunca a expensas de la verdad cristiana¹⁶.

¹⁵ La verdad que proclama Benedicto XVI es vivir de acuerdo a los valores cristianos fundamentales que corresponden a la dignidad del hombre, y a su pertenencia a la única familia humana, que tiene una vocación trascendente.

¹⁶ Londres Setiembre 17 de 2010.

Podría decir que Benedicto XVI continúa y se hace eco de la preocupación manifestada por Juan Pablo II (2000. nº36) *¿Cómo no sentir dolor por la falta de discernimiento que a veces llega a ser aprobación, de no pocos cristianos frente a la violación de fundamentales derechos humanos por parte de regímenes totalitarios? ¿Y no es acaso de lamentar, entre las sombras del presente, la corresponsabilidad de tantos cristianos en graves formas de injusticia y de marginación social?*

Pero también en el contexto de la encíclica es liberarse de las ideologías que con frecuencia simplifican de manera artificiosa la realidad, por ejemplo la técnica podría convertirse en un poder ideológico. Benedicto XVI quiere que se haga una lectura de la realidad, en la búsqueda de nuevas soluciones, respetando cada ámbito del saber. Insiste en no mutilar la visión integral del hombre, amenazada por el relativismo.

La verdad del hombre, no puede ser ignorada o distorsionada: él es autor, centro y fin de toda vida económica y social. Y justamente el desarrollo es "verdad" cuando incluye a todo el hombre, a todos los hombres; el plano humano y el sobrenatural. Es entonces cuando la caridad es el centro y su expresión, la solidaridad.

Esta verdad se busca también a través de la interdisciplinariedad ordenada, por la complejidad de la realidad, pero además como la razón no es el único acceso a ella, menos aún cuando quiere ser sabiduría, tiene que "sazonarse con la sal de la caridad"¹⁷.

Muy sugerente es la invitación a ir más allá de la razón donde el amor es

rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor.

La verdad le corresponde a nuestra racionalidad, a ella tendemos como seres humanos. Benedicto XVI, dice bellamente que incluso nuestra propia verdad, la de nuestra conciencia personal, ante todo, nos ha sido "dada". En la *Spe Salve*, el Papa señala que la razón para ser humana tiene que abrirse a la fuerza salvadora de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal, sólo entonces es capaz de orientar a la voluntad. Es decir sólo la razón iluminada por la fe puede encontrar la verdad que libera, que es amor para otros y no una amenaza a la libertad del hombre. Si hay vacío, falta de sentido, se desconoce lo humano y surgen las adicciones. La verdad es Cristo que debe ser anunciado en la práctica para que haya auténtico desarrollo.

Es interesante el lugar que tiene el deseo en todo este hacer la verdad. Benedicto XVI habla de "orientar el deseo", "no basta el deseo", "deseos egoístas". El deseo puede conectarnos con la deseabilidad que Dios tiene por el hombre, nosotros somos fruto del deseo de Dios y por ello, el regalo de la vida, los deseos de vida abundante que nos ofrece, la necesidad e importancia de educar el deseo y de aprender a conectarnos con los deseos de Dios para la humanidad.

La verdad y la caridad le corresponden a la identidad humana, por ser dones recibidos. Pues vienen de Dios, son una experiencia vivida desde dentro y que deben ser comunicados. La verdad es tal, cuando se hace amor, solidaridad, y la caridad lo es, cuando se hace la

¹⁷ La sabiduría es la verdad que se alcanza más allá de lo inteligible racional, iluminados por la fe. Se convierte en forma de vida, se gusta, se obra conforme a ella y se difunde.

La razón está abierta a lo divino, no se reduce a una razón científica, instrumental. "Hace falta valentía para comprometer toda la amplitud de la razón y no la negación de su grandeza" Discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona.

verdad. Es decir cuando se hacen dones para otros.

Respecto a la caridad: su raíz está en Dios y en que Él nos amó primero. *Es un don absolutamente gratuito como la verdad. La caridad se alimenta de la verdad y la manifiesta... Es signo de la presencia de Dios y de sus expectativas para con nosotros... Es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines... La comunión fraterna, más allá de toda división nace de la palabra de Dios-amor, que nos convoca"* (nº 34-35).

Vivir la caridad en la verdad es hoy solidaridad, búsqueda del bien común; experiencia del don que tiene el hombre en su vida de diferentes maneras recibido y dado (nº 34) como ser trascendente. En realidad el don no se merece, no es iniciativa nuestra, lo recibido nos precede.

Benedicto XVI pide que en el corazón de toda actividad económica, política o social se ponga una nueva actitud opuesta a la competencia, al interés propio, al individualismo y al lucro para que el desarrollo sea auténticamente humano, esto es la lógica del don, el principio de gratuidad, como expresión de fraternidad.

REFLEXIONES FINALES

1. Como pilares de una cultura global diferente, Benedicto XVI propone un marco antropológico y ético distinto: La centralidad de la persona humana y su inmutable dignidad trascendente y, el valor trascendente de las normas morales naturales que tienen su fundamento en Dios Verdad – Amor, quien nos indica cuál es el camino a seguir en el desarrollo.
2. Anuncia con libertad y valentía los valores éticos cristianos que hacen la diferencia en la actividad humana, cualesquiera sea su ámbito y asegura que sólo practicándolos el hombre alcanzará el desarrollo integral, propio de su dimensión trascendente.
3. Propicia una gran comunidad humana, reconciliada con la cultura global, con sus bondades; denuncia sus distorsiones y llama a reconocer las posibilidades de humanización que están en las manos del hombre actual si orienta la globalización en términos de racionalidad, comunión y participación y no individualista ni utilitaria.
4. Llama a una mayor responsabilidad política nacional e internacional para eliminar el hambre en el mundo y correlacionar esfuerzos en la búsqueda de la justicia, la paz y la integridad de la creación.
5. Pide salvaguardar los valores esenciales a nuestra identidad regional y estar abiertos al diálogo intercultural que facilite la integración.
6. Asume la misión profética en tanto denuncia el pecado personal y social y trasluce en sus afirmaciones que el Dios de la Vida anima el todo, que esta época histórica es amada por Dios y por lo tanto tenemos que rescatar lo que es vida y promoverla.
7. Afirma que la solidaridad es un comportamiento afectivo-cognitivo, que nace del reconocimiento de nuestra naturaleza humana en el otro, de que los demás tienen los mismos derechos que nosotros a la felicidad, a los beneficios del progreso humano, y que el sufrimiento o la destrucción consecuencia de su negación, no es lógica, inevitable. Es una permanente interpelación que se hace a la fraternidad, a nuestra creatividad.

8. Estamos llamados a desarrollarnos en todas nuestras dimensiones humanas y lo mismo nuestra sociedad. El desarrollo humano integral es una vocación a la que le debemos fidelidad
9. Urge cultivar la esperanza porque con ella es posible cambiar situaciones, empezando con metas cortas. Considerando que la fe es el corazón mismo del deseo, tenemos que hacer en nosotros capacidad para desear, buscar y alcanzar lo que anhelamos, aunque aparentemente se frustren las expectativas. Las posibilidades del bien del ser humano tienen que ser reconocidas como más grandes y fuertes que el mal.
10. La encíclica refleja una nueva percepción de eclesialidad dialogante, abierta al mundo complejo, a todo hombre, mostrando las bondades alcanzadas y proponiendo un nuevo giro en la acción humana, cimentada en la experiencia de Dios y en la fraternidad en Jesucristo.
11. Como profesionales y formadores de profesionales tenemos que motivar y poner las bases para una nueva conciencia ética que responda a los desafíos del mundo actual. Lo que supone conocimiento de la realidad, referentes éticos y acciones más discernidas con auténtico sentido de responsabilidad social.
- Beck, U. (2000). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós.
- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in Veritate*. Lima-Perú, Paulinas
- Benedicto XVI. (2007). *Spe Salvi*. Lima-Perú, Paulinas
- Boff, L. (2002). *Del Iceberg al Arca de Noé*. Santander, Sal Terrae
- Chomsky, N. (2002). *La aldea global*. Tafalla-Navarra, Txalaparta 7ª edición
- Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Taurus.
- Giddens, A. (2007) *Sociología*. Madrid: Editorial Alianza. 5ta edición
- Guitton, J. (1967) *Diálogos con Pablo VI*. Madrid, Cristiandad
- Juan Pablo II (2000) *Tertio Millennio Adveniente*. Lima- Perú, Paulinas
- Lumen Gentium (2007) *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*. Lima, Paulinas
- Pablo VI. (1997). *Gaudium Et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo de hoy*. Lima, Paulinas
- Pablo VI. (1967). *Populorum Progressio*. Lima, Paulinas

REFERENCIAS

- Aparecida. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Lima, Paulinas.
- Arnold, S. (1998). *Níve retos a la modernidad*. Lima- Perú, CEP

- Pajuelo, R. (2004). *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Lima, IEP
- Pogge, Thomas. (2008). *¿Qué es la justicia global?* *Rev.econ.inst.v.10 Bogotá* scielo.org.co/scielo.php?script=sci 29 de Julio 2010

MORIN, E. (1995) *Sociología*. Madrid, Tecnos

Ratzinger, J. (2006) *Mi Vida. Autobiografía*. Madrid, Ediciones Encuentro

Ratzinger, J. (2005) *Un canto Nuevo para el Señor*. Salamanca, Ediciones Sígueme

Sen, A. (2000) *El Desarrollo como Libertad*. Buenos Aires, Planeta

Sen, A. (1999) *Invertir en la Infancia: Su Papel en el Desarrollo*. Google.www.eumednet Setiembre 2010.

COMENTARIO FILOSÓFICO – ANTROPOLÓGICO DE LA ENCÍCLICA 'CARITAS IN VERITATE' DE BENEDICTO XVI

Francisco Reluz Barturén*

RESUMEN

Partiendo de una lectura de análisis, el autor reflexiona sobre la aplicación del sentido en la vida humana de los términos presentes en la encíclica tales como Amor, verdad, logos, entre otros, desde una contextualización filosófico – antropológica. Además se hace referencia de la continuidad del Magisterio Eclesial y la exigencia de un compromiso personal del creyente, más aún desde la cátedra universitaria.

PALABRAS CLAVE:

Razón, Caridad, Verdad, Hombre de fe, Logos.

PHILOSOPHICAL & ANTHROPOLOGICAL REFLECTIONS ON "CARITAS IN VERITATE" ENCYCLICAL LETTER BY BENEDICT XVI

ABSTRACT

Taking as a starting point the analytical reading of "Caritas in Veritate", the author reflects on how the meaning of the terms – such as love, truth, logos, and others – contained in the encyclical letter applies to human life with in a philosophical and anthropological context. Also, reference is made to the continuity of the Magisterium of the Church and the requirement of the personal commitment of the believer, moreover from the university lecture standpoint.

KEY WORDS:

Reason, charity, Truth, Man on faith, Logos.

* Licenciado en Filosofía, Magíster en Filosofía e Investigación, con estudios de postgrado en Docencia Universitaria por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente cursa estudios doctorales en Psicología Educativa en la Universidad Nacional de Educación. Es profesor de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, UNIFE; y de la Universidad Peruana Cayetano Heredia, UPCH.

Se ha caracterizado al venerable Juan Pablo II, predecesor de Benedicto XVI, como el Papa Filósofo, y a este último como el Pontífice Teólogo, defensor de la rectitud de la doctrina católica. Pero más allá de clichés, lo cierto es que, nuestra Iglesia en sus máximos representantes y junto con ellos la doctrina transmitida y el magisterio enseñado, están imbuidos de la razón del sentido común y filosófico, de las ciencias sociales, y de la fe enseñada por Cristo, inicio, centro y culmen de la Revelación. Así lo demuestran los documentos eclesiales que conforman la Doctrina Social de la Iglesia que desde la *Rerum Novarum* de León XIII, la *Populorum Progressio* de Pablo VI, la *Solicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II, entre otras nos lo hace recordar Benedicto XVI, a lo largo de la Encíclica *Caritas in Veritate* que hoy comentamos, cuando expresa que *toda la Iglesia, en todo su ser y obrar, cuando anuncia, celebra y actúa en la caridad, tiende a promover el desarrollo integral del hombre.*

Benedicto XVI en la encíclica que comentamos relaciona Razón, Verdad y Amor como valores fundantes de un humanismo universal de todos los tiempos, que como sabemos, Cristo los dota con un nuevo sentido. Sin embargo, estos términos, para los hombres de hoy, más de las veces les resultan vacíos o al menos los asumen distorsionadamente. El Papa aún consciente de esta problemática ha optado por el camino estrecho y difícil del cual nos habla el Evangelio, pues está convencido de que *ratio, veritas y caritas* son exigencias cruciales para todo hombre, más aún para el hombre de fe.

Desde la lectura en perspectiva filosófico-antropológica de la encíclica *Caritas in Veritate* hay mucho que decir en tan poco tiempo, por eso buscaré ser breve con claridad sin ser superficial en el análisis. Desde la perspectiva filosófica centro mi comentario en conceptos filosóficos om-

nipresentes en el texto: *logos (ratio)* y *aletheia (veritas)*: Razón y Verdad en relación con *xaris (gracia, don)* y *ágape (amor)* en clave cristiana de *caritas*. Y desde la clave antropológica, mi comentario se basa en las dimensiones del hombre como ser bio, psico, socio, espiritual en el contexto contemporáneo que bien comprende Benedicto XVI.

1. Logos y veritas abiertos a la caridad

Como todos sabemos *logos* es para la filosofía razón, palabra y fundamento, tres nociones implicadas entre sí; en efecto, la razón emplea palabras para ejercerse, para pensar y evaluar circunstancias, y lo hace tratando de explicarse, de fundamentar lo que se plantea... es el *logos* quien en su ejercicio se proyecta hacia la *veritas*, la verdad, reclamándola imperiosamente bajo formas de certezas cognitivas, vivenciales pero también aquellas verdades de trascendencia y sentido, de plenitud; es por eso que el evangelista Juan expresa *He arjé einai ho logos*, en el principio era el *logos*, refiriéndose a Cristo, Dios encarnado, para luego afirmar hacia el capítulo 4, que este Dios que en el principio es Palabra, *Logos*, es principalmente *caritas*, amor. Este es a mi entender el mismo recorrido que hace Benedicto XVI en la encíclica que hoy comentamos. Pues, expresa la *Caritas in veritate* que la razón y la verdad tienen su plenitud en el Amor, y que le colma de sentido y valor, porque *sólo en la verdad resplandece la caridad* y puede ser vivida auténticamente; puesto que —enfatisa Benedicto XVI— *amor sin verdad es un envoltorio vacío que se puede llenar arbitrariamente*. En efecto, este es el grave riesgo de una sociedad en que la verdad es relativizada, que el amor queda vacío, esperando ser llenado con cualquier cosa, básicamente con contenidos de placer, desmesura y despropósitos. *La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad.*

Benedicto XVI expresa que en estos tiempos la verdad suele ser relativizada,

perdiendo su fuerza y obligatoriedad, 'la verdad' se convierte en 'tu verdad' o 'mi verdad' convirtiéndose en opinión, y cuando ésta va aunada al poder político deviene en formas de gobierno despóticas e injustas; o cuando es mayoritaria, en trastornos de vida social absurda cuando se reclama por derechos humanos violentándose otros, incluso a su vez los más básicos y elementales como el derecho a la vida y la dignidad, propios de una sociedad contradictoria que ha perdido su sentido, como por ejemplo se reclama el derecho al propio ejercicio de la libertad para decidir abortar. Expresa Caritas in Veritate: *Hoy se da una profunda contradicción. Mientras, por un lado, se reivindican presuntos derechos, de carácter arbitrario y superfluo, con la pretensión de que las estructuras públicas los reconozcan y promuevan, por otro, hay derechos elementales y fundamentales que se ignoran y violan en gran parte de la humanidad... si los derechos del hombre se fundamentan sólo en las deliberaciones de una asamblea de ciudadanos, pueden ser cambiados en cualquier momento y, consiguientemente, se relaja en la conciencia común el deber de respetarlos y tratar de conseguirlos. Los gobiernos y los organismos internacionales pueden olvidar entonces la objetividad y la cualidad de 'no disponibles' de los derechos. Cuando esto sucede, se pone en peligro el verdadero desarrollo de los pueblos.* (CIV.43)

Hoy en día, nos recuerda Caritas in veritate en que nos encontramos en un contexto social y cultural, que con frecuencia relativiza la verdad, bien desentendiéndose de ella, bien rechazándola, el Papa parece decirnos que la opinión mayoritaria no hace verdad, más aún puede conducirnos a situaciones de riesgo social; y que los derechos inherentes al hombre no deben estar sujetos al consenso porque de igual manera en que así han surgido, igualmente puede dejarse de lado o sujetarse a intereses políticos o de élite donde prima el interés por sobre la

auténtica caridad que es ante todo gracia, *charis, don*. Estos derechos inherentes deben fundarse en la conciencia moral del sentido común. La discusión necesaria sobre los mismos no parte de la nada, sino del referente de la dignidad como valor propio de lo humano –común a todo credo y a todo hombre de buena voluntad– y que los creyentes fundamos en nuestra condición de hijos de Dios.

El *logos* como razón permite a los hombres hacer ciencia, encaminándose por esta hacia el progreso y desarrollo tecnológico que sin duda trae beneficios a la humanidad, sin embargo, cuando a este *logos* le falta *caritas* lo indispone a alcanzar la sabiduría. Generándose una ciencia sin conciencia, una ciencia cuyo fin último de mejora de las condiciones humanas a través del fin próximo de calidad de vida, queda trastornada por los intereses de las trasnacionales científicas en obtención de pingües ganancias en *hybris*. Benedicto XVI lo expresa de la siguiente manera: *El saber nunca es sólo obra de la inteligencia. Ciertamente, puede reducirse a cálculo y experimentación, pero si quiere ser sabiduría capaz de orientar al hombre a la luz de los primeros principios y de su fin último, ha de ser 'sazonado' con la 'sal' de la caridad... El saber humano es insuficiente y las conclusiones de las ciencias no podrán indicar por sí solas la vía hacia el desarrollo integral del hombre. Siempre hay que lanzarse más allá: lo exige la caridad en la verdad... -Caritas in veritate- deviniendo en autodestrucción del ambiente donde mora, en palabras del Papa, la gran familia de la humanidad. Enfatiza Benedicto XVI que si se quiere un auténtico desarrollo integral del ser humano y de los pueblos, se debe asumir la razón y la ciencia con sabiduría, que los diferentes ámbitos del saber humano sean interactivos; y para ello el *logos* no debe restringirse a justificarse a sí mismo, sino a abrirse a la contemplación de la fe, afirma que para tener una visión integral*

del hombre se hace indispensable '*ampliar nuestro concepto de razón y de su uso*'.

El uso del *logos* es la *lógica*, y hoy en día se ha devenido en distintas racionalidades, en distintas 'lógicas', la encíclica hace referencia en primera instancia a la *lógica del mercado*, como la 'mano invisible' del neoliberalismo económico que ha mostrado muchas veces su rostro inhumano, arrollador de sociedades enteras cuando por encima del valor de la persona se ensalza el valor del dinero; éste no es más que uno de los medios y no el único del bienestar humano; sin embargo, los países llamados desarrollados han hecho del valor monetario un fin en sí mismo a costa, incluso, de vidas humanas, creando hondos abismos entre ricos y pobres. La 'lógica del mercado' puede generar beneficios a todos los hombres, siempre y cuando se haga uso responsable y solidario de él. Por ejemplo, la reciente crisis económica norteamericana, encierra la utilización de una lógica del mercado sin escrúpulos, desvirtuada. La economía, enfatiza Benedicto XVI, - y así lo enseña la Doctrina Social de la Iglesia-, no es éticamente neutra, exige una vivencia moral, en y desde la economía se puede vivenciar el trabajo, la amistad y la solidaridad.

Por otro lado, en segunda instancia, Benedicto XVI hace referencia a la *lógica del Estado* que actúa más de las veces irracionalmente deslumbrada por el mal ejercicio del poder. Esto se manifiesta a través de regímenes totalitarios o de corte absolutista que, como se ha visto incluso en nuestro país, se inicia a través de procedimientos democráticos. El abuso de la 'lógica del Estado' se expresa en el recorte de libertades (Benedicto XVI, pone de manifiesto que en muchas sociedades se promueve bajo la 'idea de libertad' la restricción de la libertad de vivencia religiosa y espiritual; y considera que sin

ésta difícilmente una sociedad o un país se bien dispone al desarrollo integral) y la inadecuada distribución de la riqueza y a la corrupción deviniendo en falta de institucionalidad.

En síntesis, frente a la lógica del mercado y la lógica del Estado, Benedicto XVI propone la lógica del don y la gratuidad. Y para esto se hace necesario que el *logos*, la razón, se disponga a la *veritas* a la verdad y a la *caritas*, al amor. Haciéndose vida. Después de todo, lo expresa el Papa el '*logos en la verdad crea 'diá-logos*' y, por tanto, relaciones de comunicación y comunión. *La verdad abre y une el intelecto de los seres humanos en el logos del amor*. 'Hacer vida', 'profesar lo que creemos' es pradjícamente lo que reclama el Papa al mundo hoy y es -al mismo tiempo- lo que este mundo le increpa a nuestra Iglesia... 'Hacer vida', exigencia de coherencia. De esta manera la lógica del *logos*, de la palabra y del entendimiento exige el logos de la fe vivida coherentemente. De esto es consciente Benedicto XVI cuando manifiesta como una constante en la encíclica que hoy comentamos, que verdad y caridad revelan una auténtica humanidad cuando se vivencia.

2. Lectura antropológica: Sobre el desarrollo humano integral.

La Doctrina Social de la Iglesia siempre ha manifestado la complejidad e integralidad del ser humano y ha salido a la defensa de su dignidad contra las visiones sesgadas que se han tenido de él como por ejemplo, verlo como simple medio de producción e individuo subsumido en la masa como lo hizo el marxismo; y con la *Caritas in Veritate* no es la excepción. Benedicto XVI continúa en esta línea del Magisterio eclesial, y mantiene esta honda preocupación por la dignidad humana y su desarrollo integral frente a las nuevas formas de denigración de lo humano que, en

síntesis, dentro de la contemporaneidad, es su comprensión cosificada dentro de una visión economicista y consumista, y no en su ser persona como fin en sí mismo. De ahí que la encíclica que comentamos haya sido subtitulada por Benedicto XVI: *Sobre el Desarrollo Humano Integral en la Caridad y en la Verdad*.

Cuando se habla del ser humano integral, se está haciendo referencia a la relación existente entre todas las dimensiones que la persona comporta. Se habla del ser humano en su dimensión biológica, psicológica, social y espiritual, cualidades intrínsecas que implican otros muchos aspectos: lo sexual, lo afectivo, lo laboral y esa aspiración de trascendencia a la que la fe nos abre y nos unifica. Benedicto XVI contextualiza estos aspectos desde nuestra condición epocal e histórica contextual. Nos dice, ahora se presentan nuevos problemas como *las fuerzas técnicas y científicas, las interrelaciones globales, los efectos perniciosos sobre la economía real de una actividad financiera mal utilizada y en buena parte especulativa, los imponentes flujos migratorios, frecuentemente provocados y después no gestionados adecuadamente, o la explotación sin reglas de los recursos de la tierra*, que nos exigen reflexión y solución puesto que *tienen un efecto decisivo para el bien presente y futuro de la humanidad*, recomendándonos nuevos esfuerzos de comprensión unitaria y una *nueva síntesis humanista*.

Desde la dimensión biológica, la encíclica trae a colación el derecho a la vida y a la alimentación, elementos que ya muy bien había comprendido y enseñado Juan Pablo II en el documento *Humanae Vitae*. El surgimiento de la vida humana y su mantenimiento con calidad por la eliminación del hambre y la extensión de la seguridad social, son aspectos que desde finales del s. XX e inicios de nuestro siglo XXI, por la mentalidad extendida y las 'lógicas sin verdad ni caridad' que ya hemos hablado,

se han suscitado nuevas y más sutiles formas de afectarlas hasta el límite de lo denigrante y antihumano. Pues ahora, advierte Benedicto XVI, se une al concepto de desarrollo social la garantía '*desde fuera*' y '*por encima*' de la responsabilidad de cada persona, generándose políticas de control demográfico contraceptivas y antinatalistas practicando el aborto o legislando a su favor, y esterilizando aún sin consentimiento de las mujeres como actividades '*ineludibles*' para el desarrollo, políticas a todas luces avasalladoras de la dignidad *porque comporta el sometimiento del hombre, reducido a un medio para el 'desarrollo'*. En esta misma perspectiva, la educación sexual de los jóvenes se limita más a la enseñanza de la obtención del placer sin el '*riesgo*' de concebir que propiamente al ejercicio auténticamente responsable de la propia sexualidad.

La problemática del surgimiento de la vida se encuentra unida a la pobreza y al subdesarrollo; pues son en los países con estas características donde es alta la tasa de natalidad y también la de mortalidad infantil debido a la nula condición de calidad de vida, más aún por la existencia del hambre. Nos dice, Benedicto XVI: *En muchos países pobres persiste, y amenaza con acentuarse, la extrema inseguridad de vida a causa de la falta de alimentación: el hambre causa todavía muchas víctimas entre tantos Lázaros a los que no se les consiente sentarse a la mesa del rico epulón, como en cambio Pablo VI deseaba. Dar de comer a los hambrientos (cf. Mt 25,35.37.42) es un imperativo ético para la Iglesia universal, que responde a las enseñanzas de su Fundador, el Señor Jesús, sobre la solidaridad y el compartir. Además, en la era de la globalización, eliminar el hambre en el mundo se ha convertido también en una meta que se ha de lograr para salvaguardar la paz y la estabilidad del planeta*. El Papa considera que esta situación no se debe tanto a la escasez de recursos naturales y materiales o de riqueza, sino principalmente en la

injusticia de su distribución, y al ejercicio inadecuado e ineficaz de las instituciones políticas a nivel mundial.

Desde la dimensión psicológica, las situaciones de injusticia social, de pobreza y de incertidumbre a nivel planetario, generan grandes tensiones en la persona; y, por otro lado, se va generando una minusvaloración de la propia dignidad y la del prójimo, perdiéndose el sentido de empatía y de natural preocupación por el bien común. La insensibilidad ante el dolor de los demás y la indiferencia son otras de las situaciones imperantes en el mundo contemporáneo. Ahora, *ante los grandes problemas del desarrollo de los pueblos, que nos impulsan casi al desasosiego y al abatimiento*, Benedicto XVI, nos brinda esperanza con las palabras de Jesucristo: *'Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final del mundo'* (Mt 28,20).

Benedicto XVI en continuidad con la Doctrina Social de la Iglesia pone en relieve, desde la perspectiva social, los grandes problemas contemporáneos de los pueblos, todos ellos en función del desarrollo integral. Entre las grandes preocupaciones sociales que muestra la encíclica se refieren al aspecto económico, en el cual se incluye el tema laboral, la injusta distribución de la riqueza, la explotación del hombre y la sobre explotación de recursos. Ante tales situaciones, la encíclica *Caritas in veritate* nos recomienda a esforzarnos incesantemente para favorecer una *orientación cultural personalista y comunitaria, abierta a la trascendencia, del proceso de integración planetaria*, que consistirá en vivir *en términos de relacionalidad, comunión y participación*, de caridad puesto que esta es el principio tanto de las micro-relaciones sociales (amistades, la familia, el pequeño grupo) como de las macro-relaciones (lo político y económico). Esta invitación a la unidad social del género humano, es vista con los ojos de la fe como vocación a la

comunión fraterna más allá de toda división, que nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca.

De esta manera ingresamos ya a la dimensión espiritual. La encíclica que estamos comentando considera que lo espiritual es elemento ineludible para el desarrollo integral de los pueblos, puesto que sin sentido de trascendencia se carecería de motivo para la consecución de bienestar y felicidad. No habría razones para la práctica de la justicia y la vivencia de la fraternidad universal como hijos de un Padre Común. Por otro lado, recomienda Benedicto XVI, a la vivencia de una sana espiritualidad sin los excesos de los fanatismos religiosos que impiden la libertad del hombre y generan situaciones de violencia y denigración de lo humano, ni a la disipación de lo que llama 'ateísmo práctico'; porque, -recordando a la *Populorum Progressio* de Pablo VI- cita *Caritas in veritate*: *'cuando Dios queda eclipsado, nuestra capacidad de reconocer el orden natural, la finalidad y el bien, empieza a disiparse'*.

Para terminar, quisiera hacerlo con dos anécdotas. La primera. Un intelectual, en un panel similar se preguntaba con cierto escepticismo sobre el posible entendimiento entre la mentalidad y ética empresarial contemporánea y la moral católica: *'¿Es la Caritas in Veritate un hito histórico en la búsqueda de ese entendimiento?'* y con el mismo escepticismo se responde: *'Sólo el tiempo lo dirá'*. Yo me pregunto ¿es intención de la Iglesia entenderse o persuadir con su doctrina a tal mentalidad? Y esbozo esta respuesta: Un mensaje de fe más que convencer busca mover conciencias, más allá de lo efectista en términos de tiempo que muchos quisieran que fuese.

Segunda anécdota: Oí decir a un intelectual haciendo un comentario sobre esta encíclica

'es más de lo mismo', frase que me dejó muy pensativo; y es que, efectivamente, la Iglesia en su doctrina y magisterio siempre enfatiza la dignidad del hombre, la sabia comprensión de los contextos problemáticos socio culturales y la invitación a la metánoia –cambio de mente y de corazón- y pareciera que las personas hace oídos sordos a su mensaje. La invitación constante a la conversión y al desarrollo integral por el amor en la verdad –*Caritas in Veritate*- es siempre el mensaje de Cristo y la enseñanza de la Iglesia, pero cabe aquí la pregunta-invitación: ¿Qué hago yo o qué hacemos nosotros los creyentes cristianos para que el mensaje de Cristo y de la Iglesia no sea más de lo mismo?

REFERENCIAS

- Benedicto XVI. (2009). *Carta Encíclica Caritas in Veritate*. Lima, Paulinas.
- Pérez Asensi, José E. (2005). *Ética de la fe en la obra de Joseph Ratzinger*. Valencia, EDICEP.
- Ratzinger, Joseph. (2006). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- Ratzinger, Joseph. (1995). *Ser cristiano en la era neopagana*. Madrid, Ediciones Encuentro.

LA MIRADA ECOLÓGICA DEL DESARROLLO HUMANO: HECHOS Y VALORES EN CARITAS IN VERITATE

Richard Orozco C.*

RESUMEN

Este artículo presenta una lectura de Caritas in Veritate siguiendo lo que el autor llama racionalidad ecológica, es decir, una perspectiva holista del desarrollo humano. Esa perspectiva ha permitido a Benedicto XVI superar una dicotomía básica de la filosofía cientificista y economicista, a saber, la dicotomía hecho-valor. En la encíclica, Benedicto XVI plantea su crítica al concepto de desarrollo que el mundo contemporáneo pretende, pues reconoce que esta se sostiene sobre la diferenciación de los planos humanos. El resultado: la crisis moral en un mundo que logra avances significativos en ciencia y en economía, contradicciones que hacen evidente la errada mirada dicotómica.

PALABRAS CLAVES:

Caritas in Veritate, Benedicto XVI, hecho-valor, ética y economía, subjetivismo moral, ecología, racionalidad ecológica.

THE ECOLOGICAL OUTLOOK OF HUMAN DEVELOPMENT: FACTS AND VALUES CONTAINED IN "CARITAS IN VERITATE"

ABSTRACT

This article is an approach – from what the author understands as ecological rationale– to the encyclical letter "Caritas in Veritate", understanding the ecological rationale as the holistic approach of human development. Such perspective has allowed Pope Benedict XVI to overcome one basic dichotomy of the scientific and economic philosophy, namely, the fact-value dichotomy. In his encyclical letter, the Pope criticizes the concept of development that the contemporary world seeks to impose, thus acknowledging that it finds its grounds on making a differentiation of human levels. The result is a moral crisis creeping into a world that achieves significant advances in science and economy, contradictions that clearly evidences the erroneous understanding of the dichotomy.

KEY WORDS:

Caritas in Veritate, Benedict XVI, fact-value, ethics and economics, moral subjectivism, ecology, ecological rationale.

* Licenciado y Magister por la PUCP. Ganador de la Beca Huiracocha PUCP 2010. Investiga sobre racionalidad científica en la tradición pragmatista. Es co-autor de Pensamiento y Acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX (PUCP, 2009) y Reflexiones sobre la complejidad educativa (UIGV, 2008). Profesor de la Maestría de Desarrollo Ambiental PUCP y enseña el curso de Filosofía de la Educación en las Maestrías de Educación en la UNIFE, USIL, CHAMPAGNAT.

Voy a presentarles una lectura de la encíclica *Caritas in Veritate* enfatizando básicamente dos aspectos que, desde mi experiencia en la filosofía, me han parecido sumamente iluminadores. Los dos aspectos a los que me refiero son: uno en la ética y el otro en la ecología. El primero de ellos se resume así: la encíclica muestra una nueva perspectiva ética y axiológica que exige la superación de la dicotomía hecho-valor; y en este sentido, me parece revolucionaria y actual. En un segundo comentario resaltaré más bien el punto de vista ecológico que presenta la encíclica explicando dos formas de entender esa mirada ecológica. Resaltaré también allí, la crítica que el Sumo Pontífice dirige hacia las posiciones ambientalistas más de moda en el ámbito social y empresarial. Comienzo, pues, con mi primer comentario.

1. LA SUPERACIÓN DE LA DICOTOMÍA HECHO-VALOR

Esta nueva perspectiva axiológica se nota ya desde el título mismo de la encíclica. El amor (*caritas*) es un valor, un sentimiento que popularmente es reconocido en el ámbito de lo subjetivo, en el ámbito de la voluntad. La verdad, en cambio, hace referencia a 'las cosas tal como son'; es decir, al mundo de los objetos físicos, a la naturaleza. Una afirmación sobre dicho mundo – el de los lapiceros, mesas, sillas – es una afirmación que llamamos 'enunciado de hecho'. Por ejemplo, afirmar que 'el lapicero está sobre la mesa' es un 'enunciado de hecho' cuya característica principal es que puede ser definido como verdadero o falso bajo criterios netamente objetivos. En cambio, afirmaciones como 'el amor es valioso', 'la solidaridad es preferible' o 'la fidelidad es necesaria' son más bien 'enunciados de valor' o 'juicios valorativos'. La característica más determinante de esta clase de juicios es que ellos no pueden identificarse como

verdaderos o falsos, pues no se remiten a ningún hecho de la naturaleza.

Si afirmo que 'la solidaridad es mejor que el odio' nadie replica diciendo que es verdadera o falsa tal afirmación. Pueden decir que están de acuerdo o en desacuerdo, que coinciden o no, que comparten o no mi creencia; pero nadie se atreve a utilizar el adjetivo 'verdadero' o el adjetivo 'falso' para determinar mi juicio de valor, como nadie se propone diferenciar un gusto verdadero o un placer verdadero o una fe verdadera. No lo hacen, creo yo, debido a dos razones principalmente.

Primero, porque en nuestros tiempos reina sobradamente un subjetivismo axiológico. Según este: todo juicio de valor se refiere exclusivamente al parecer del sujeto y a nada más. Entonces no habría criterios objetivos para definir cuándo algo es valioso o cuando no. Por eso mismo, nadie se atreve a sostener la verdad de un valor porque eso significaría afirmar que hay modelos *correctos* e *incorrectos* de lo que es valioso o de nuestras valoraciones. Esto es lo mismo que decir que mis gustos musicales pudieran ser definidos como correctos o incorrectos. Para mucha gente esto significa una intromisión en ámbitos que, creen ellos, les compete de forma exclusiva. En el Medioevo, un dicho muy popular ha sido "*de gustibus non disputandum*", y hoy, alimentada desde distintas perspectivas, el panorama ético moderno parece conformarse con dicho adagio. Quizá el liberalismo reinante, el individualismo que sustenta a las sociedades capitalistas o las románticas ideas de la autonomía que el cine y la literatura contemporánea promueven han logrado popularizar la creencia en nuestro derecho autojustificado en *ser como quiero ser*. Charles Taylor ha llamado la atención sobre ese tipo de ética mostrando que le subyacen dos características específicas: una libertad autojustificada y una sub-

jetivismo axiológico cuyo ideal moral se resume en *soy fiel a mi mismo* (Taylor, 1994). En la vida diaria esta postura se nota cuando vemos a las personas reclamar por su derecho a ser *ellas mismas*, y este no es sino su derecho a ser como se quiere ser siempre que no afecten a los demás. La parte más ventajosa de tal perspectiva ética es que no deja espacio a ninguna crítica. Si alguien quiere criticarte o corregirte, tú puedes decir: *déjame ser como soy, yo no me meto contigo, tú no te metas conmigo*. Taylor ha señalado que esta posición ética es bien *comodona*, pero innegablemente bastante popular. Y aunque parezca un infantilismo, o una postura ética poco seria; todo lo contrario, tiene un sustento filosófico bastante desarrollado.

Este popular subjetivismo axiológico sería la causa doméstica para diferenciar a los hechos de los valores, pues la idea de fondo es que no hay criterio de corrección en mi ética individual que es lo mismo que decir que el ámbito de la verdad está separado del ámbito de la ética. Pero como dije, hay una razón filosófica, más alturada, para defender tal distinción. Esta razón se remonta al filósofo David Hume, pero ha tenido un desarrollo muy profuso de parte del positivismo decimonónico así como del neo-positivismo lógico del Círculo de Viena. David Hume, reconocido en los manuales de Historia de la Filosofía como un empirista inglés, distinguió dos ámbitos ajenos e inconmensurables: el ámbito del *ser* y el ámbito del *deber-ser*. El primero, el ámbito de los hechos, de lo concreto, lo observable, lo verificable; el segundo, el ámbito del valor, de la moral. Para Hume, nada que sea un hecho puede definir el *deber-ser*, pues estos son planos que ni siquiera se rozan. El ámbito del *ser* es el de la naturaleza; descriptible y observable. En términos simples sería: *las cosas tal como son*: la sociedad con su nivel de pobreza, la política con su nivel de corrupción y la naturaleza con sus

desastres. Esto sin embargo, es distinto del ámbito ideal, es decir, del ámbito del *deber-ser*. En este otro ámbito encontramos *las cosas como deberían ser*: una sociedad donde todos puedan vivir dignamente, unos políticos que verdaderamente trabajen por el bien común y una naturaleza que sea totalmente predecible y controlable. Nótese, pues, que este ámbito del *deber-ser* es también el ámbito de los deseos. Así lo entendió Hume y así lo han entendido tanto el positivismo como el neo positivismo lógico; y como tal, por ser el ámbito de los deseos, de cómo quisiéramos que fuese el mundo, es completamente distinto de cómo *es* el mundo y pertenece más bien a la moral. Lo que se quería defender al hacer la distinción es reconocer que una afirmación valorativa (un juicio de valor) solo expresa mis sentimientos, mis emociones (*como deberían – quisiera que fuesen las cosas*), pero en ningún caso reflejan los hechos de la naturaleza (*como las cosas son*). De la distinción hecha por Hume, pues, se sostiene lo que llamamos también un *emotivismo moral*, pues este autor habría reconocido que los juicios morales son lo mismo que expresión de mis deseos. Cuando yo le digo a mi amigo que estuvo mal que haya robado, según Hume, solo habría expresado mi horror y repugnancia por la acción de mi amigo. Hubiese sido lo mismo que si yo hubiese mostrado un gesto de desagrado al decirle con voz de fastidio: *irobaste!* Es decir, el juicio de valor solo sería una interjección (Hume, 1993).

En el caso de los positivistas, el objetivo era otro. Se trataba más bien de 'limpiar el camino' para reconocer los límites de la ciencia: el único discurso serio que describe cómo son las cosas. Según los positivistas, la ciencia es neutral de las valoraciones pues se encarga solo y exclusivamente de describir hechos. Las valoraciones, pensaban ellos, son expresión de las emociones y los

sentimientos, en perfecta armonía con el empirismo de Hume, y por ello nada preciso exacto y riguroso se puede decir sobre ellas. Entonces, si lo que queremos es mostrar el ámbito del discurso claro y preciso, exigentemente riguroso, debemos de atenernos a un tipo de discurso que se refiera exclusivamente a los hechos. Debido a ello, los positivistas abogaron por la necesaria diferenciación entre los hechos y los valores, y entre sus respectivos discursos, la ciencia y la moral. En el primero de ellos, en la ciencia, reina la verdad; en cambio, en la moral no puede asumirse la verdad, pues no es un ámbito que pretenda rigurosidad. En la moral a lo más se aproxima a lo útil, pero nunca a la verdad.

Así pues, sea por la razón más doméstica o por la razón más filosófica, los hechos y los valores se han definidos como ámbitos no unibles y de estatutos completamente distintos, y con ello también hemos distinguido la verdad de la moral. Esto, además, tuvo una repercusión en la modernidad que nos enfrenta directamente con el problema del que trata la encíclica. La distinción entre el hecho y el valor llevó a los modernos a desligar radicalmente a la ética de la economía. Más aun, cuando la economía asumió un carácter científico, sus teorías se desligaron aun más de los valores morales y asumieron el modelo tecnocrático con el que hoy muchos las definen. La economía ha encontrado el seguro camino de la ciencia y su pretensión de rigurosidad la ha descubierto impidiendo enturbiarse de cuestiones valorativas o morales. La moral es una cuestión del fuero interno, mientras que la economía se definió como un sistema autónomo, con leyes propias, y ajeno a las cuestiones axiológicas y morales. Dicho sistema es el mercado y su accionar fue definido, ya no a partir de fines y valores, sino desde una *mano invisible*. Evidentemente, tal situación

dicotómica entre la ética y la economía trajo consigo una concepción reducida, chata, del desarrollo a la que Pablo VI se enfrentó con su encíclica *Populorum Progressio* y ahora Benedicto XVI hace lo propio con su encíclica *Caritas in Veritate*. Por esa razón, creo yo, le era tan importante para el Papa actual superar la dicotomía hecho-valor, porque así supera una concepción tecnocrática y economicista del desarrollo de los pueblos. Dicho modelo de desarrollo ha demostrado con creces su fracaso; incapaz de responder con ingenio a un mundo desequilibrado por la inequidad, nos ha enfrentado más bien al triste espectáculo de una abundancia de recursos, de la inteligencia artificial, de la comunicación inmediata; pero al mismo tiempo a un mundo de hambre, pobreza y frustración por doquier. El trasfondo, pues, de la superación de dicha dicotomía por parte del Sumo Pontífice en esta encíclica es doble: superar el subjetivismo axiológico, es decir, introducir la verdad en el ámbito de los valores; y al mismo tiempo reconocer que la economía no puede desligarse de la ética si lo que se pretende es lograr el auténtico desarrollo humano que tiene que ver con lo que nosotros como sociedad anhelamos para nuestro futuro y no con la *mano invisible* de un mercado indolente.

Ante esto, la respuesta del sumo pontífice es clara y directa: ya no se puede sostener las miradas reducidas del desarrollo humano. No basta enfrentar los hechos con fórmulas que pretendan ser moralmente neutras; por el contrario, se trata de reencontrar, para este mundo, valores que realmente movilicen los corazones, gestados con inteligencia y el aporte de nuestros mejores logros científicos. Ciencia y verdad, sí, con fórmulas y técnicas; y sistemas cada vez más rigurosos, metódicamente controlados con la finura de la tecnología cada vez más útil. Pero todo esto no alcanza el auténtico de-

sarrollo humano, si no está acompañado del *amor*. Aquí quiero hacer una precisión. Podría pensarse que lo que el Benedicto XVI quiere hacer es mostrar, como San Pablo, que sin el amor la ciencia es solo *una campana que resuena*. En este caso la acusación que se haría estaría dirigida a la impersonalidad con que trabajan los sistemas científicos y los sistemas económicos. Los ejemplos serían a) la contradicción que supone una comunidad de científicos logrando avances significativos en una disciplina específica, como la neurociencia, al lado de una sociedad que padece, para un alto porcentaje de sus ciudadanos, una escasez de atenciones de salud; y b) el escándalo de una economía nacional que se jacta de resultados azules constantes (o de milagros económicos) pero logrados en una sociedad en la que es significativo el nivel de pobreza y mendicidad. En ambos casos Benedicto XVI habría tenido razón en su crítica, pero esta habría sido nada novedosa y solo habría repetido el discurso catequético que ha tenido ya varias voces desde los años 70 en la que se ha hecho notar especialmente el discurso político de izquierda y, por supuesto, algunos sectores de la iglesia autoproclamados progresistas.

En mi opinión la novedad del mensaje que *Caritas in veritate* trae, respecto a este tema, radica en que no repite solo la crítica hacia un desarrollo sin amor; sino que profundiza aun más esta tesis de la superación de la dicotomía hecho-valor y llega a reconocer que, en el fondo, aunque el desarrollo tanto científico como económico haya pretendido forjarse neutral a los valores, sin embargo *también dicha neutralidad ya es una valor declarado*. Quizá no ahonda esta crítica pero es evidente que hacia allí apunta en su novedad metaética: no se trata solo de pretender acercar el desarrollo a los valores cristianos, sino denunciar que el desarrollo que se ha pretendido ya ha estado al servicio de

valores camuflados y que en definitiva lo han ideologizado. La actitud profética es aun más radical, pues ya no se trata solo de catequizar el desarrollo hasta ahora concebido, sino de hacer patente su carácter interesado e ideológicamente servil.

Benedicto XVI acusa los extremos opuestos. "*Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo*" (CV.3). Sería el reino del corazón, entusiasta e idealista, pero sin el aporte de la inteligencia, sin las cosas claras, sin criterios ordenadores, sin la precisión y la rigurosidad. La inteligencia permite a los hombres apreciar la verdad de los hechos, las auténticas medidas, nutriendo así de eficiencia sus anhelos de justicia y bienestar. Aquí el Sumo Pontífice habría criticado a ese mundo de 'las buenas intenciones' cuando estas no se acompañan con los aportes de la inteligencia y el desarrollo técnico. Pensar así, solo nos priva de logros mayores, de un auténtico futuro con esperanza.

Por otro lado, la verdad sin la caridad es cientificismo y eso está lejos de ser una auténtica respuesta a un mundo que se vuelve insostenible por la falta de solidaridad y de caridad. Nuevamente Benedicto XVI define el problema con claridad: la crisis mundial es moral, es una crisis de valores. Es una falacia pensar que de la abundancia viene el bienestar. Esa es la falacia del mundo hedonista y consumista en el que vivimos. Pero, aclara el Sumo Pontífice, recordemos que la tan mentada crisis internacional tuvo su origen en los países de mayor abundancia. Así pues, en palabras del Papa: "*la economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento*" (CV.45)

Lo que está haciendo falta, según la encíclica, más que una inteligencia es una sabiduría. La inteligencia ha sectorizado el saber, lo ha especializado hasta niveles sorprendentes; y ha creado barreras que

impiden el auténtico diálogo interdisciplinario. Lo más perjudicial ha sido la forma que en la cultura de la actualidad ha cerrado sus oídos a la filosofía y a la teología quienes desde siempre fueron los auténticos forjadores del carácter espiritual de los pueblos. La respuesta al grave problema del mundo en la actualidad no pasa por ese cientificismo tecnocrático; y cito al Papa quien lo dice tan cristalinamente que no haría falta ningún comentarlo: "*El saber nunca es solo obra de la inteligencia. Ciertamente, puede reducirse a cálculo y experimentación, pero si quiere ser sabiduría capaz de orientar al hombre a la luz de los primeros principios y de su fin último, ha de ser 'sazonado' con la 'sal' de la caridad*". Más adelante agrega "*no existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor*" (CV.30).

2. EL PUNTO DE VISTA ECOLÓGICO

El famoso ambientalista anglo-francés Edward Goldsmith ha definido a la ecología como un punto de vista –an ecological world-view– una forma de comprender al mundo (Goldsmith, 1993). Las características con las que Goldsmith define dicho punto de vista son: holístico, teleológico, cualitativo, emocional, crítico, dinámico, integral, etc. Así pues, definir a la ecología como reducida solo al *movimiento verde* es una mirada chata del valor y el aporte que esta disciplina puede proporcionarnos. La ecología es más bien un método, una forma de encarar integralmente nuestros problemas teóricos y prácticos; sin tanto corte, sin tanta dicotomía, sin tanto sectarismo. La ecología es una racionalidad, una manera de hacer funcionar nuestra razón que intenta responder a los problemas principalmente descubriendo interdependencias, sumando elementos para la comprensión.

Así, la ecología ha revelado que el principal problema de nuestro mundo

hoy es su insostenibilidad. Tanto social, como ambientalmente, nuestro mundo no se sostiene. Los desequilibrios han alcanzado niveles alarmantes y ya no se trata solo de una consideración hacia la naturaleza, se trata del futuro del planeta y de las sociedades. Lo que la ecología nos ha mostrado es que el principal equívoco a la hora de enfrentar nuestros problemas, ha sido la mirada selectiva y separatista, la mirada simplificadora que sectoriza los distintos saberes de nuestra cultura. Contra ello la ecología nos ofrece una nueva perspectiva: la mirada holística e integral. Plantear los problemas desde su real complejidad, descubriendo la interrelación de los planos económico, político, social, jurídico, moral.

En mi opinión, Benedicto XVI asume el punto de vista ecológico en la encíclica que estamos comentando; y lo asume en el doble sentido de la palabra. Lo asume como metodología para el análisis del desarrollo humano, es decir, observa a este desde su complejidad interrelacionando planos. Pero también asume el punto de vista ecológico interesándose por los problemas medioambientales; así, en el capítulo IV toma posición sobre los problemas de la sostenibilidad de la naturaleza.

Sobre la primera forma de asumir el punto de vista ecológico vale la pena resaltar que Benedicto XVI se refiere al desarrollo humano integral como una *ecología del hombre* (CV.51). ¿Cómo entender esta perspectiva? Como encuentro de ámbitos. Ya expliqué en mi primer comentario la forma en que el Sumo Pontífice supera esa dicotomía entre ética y economía. Pero el Papa es consciente que la complejidad de nuestra insostenibilidad es mucha mayor. Así nos dice que "la verdad del desarrollo consiste en su totalidad, si no es de todo el hombre y de todos los hombres no es el verdadero desarrollo" (CV.18). Este princi-

pio, aparece ya en la *Populorum Progressio*, es allí donde ya se habla de la necesidad de asumir para el desarrollo la integridad de la persona humana y la totalidad del mundo.

Benedicto XVI remarca que el problema social no depende solo de la economía, sino que es un problema estructural. Así observa que es la falta de una institucionalidad adecuada la que se muestra como escasa para responder a la exigencia de desarrollo. Además, reconoce que el problema pasa por aspectos políticos, pues no se puede seguir desbaratando los derechos laborales a favor de un respaldo hacia las inversiones. Pero para mostrar aún más la integración de los planos a tomar en cuenta, el Papa apunta que la falta de capacidad para enfrentar los peligros que atañen a la sostenibilidad de la vida son también signo de una sociedad que está aceptando la negación y la supresión de la vida. Cito: "la acogida de la vida forja las energías morales y capacita para la ayuda recíproca".

El Papa es más bien cauteloso para referirse a todas estas ideologías extremistas que niegan validez tanto al mercado como al progreso científico. En ambos casos, afirma, no pueden ser asumidos como peligrosos en sí mismos. Las instituciones son siempre dependientes de voluntades, de valores, de fines. Entonces señala más bien la necesidad de no perder de vista la trascendentalidad del ser

humano. Evidentemente presenta toda una justificación teológica para esta afirmación que no es tema de mi comentario. Sin embargo, resalto que este aspecto olvidado por las ideologías no integrales del desarrollo, es para Benedicto XVI la causa de sus equívocos y falencias. Tanto así que el Papa toma distancia de la tendencia más actual de la ética empresarial que más bien asumen formas netamente economicistas de la eficiencia, cuando de lo que se trata es de mirar al hombre en su integridad.

REFERENCIAS

- Dewey, J. (2008), *Teoría de la valoración*. Madrid, Ediciones Siruela.
- Goldsmith, E. (1993), *The Way. An Ecological World-View*. Boston, Shambhala.
- Hume, D. (1993), *La investigación sobre los principios de la moral*. Madrid, Alianza Editorial.
- Putnam, H. y Habermas, J. (2008), *Normas y valores*. Madrid, Trotta.
- Putnam, H. (2004), *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona, Paidós.
- Taylor, Ch. (1994), *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós.

FE, VERDAD Y RAZÓN: LA CUESTIÓN DE LA VERDAD EN "CARITAS IN VERITATE"

Alessandro Caviglia Marconi*

RESUMEN

El texto busca esclarecer el concepto de Verdad utilizado en la Caritas in veritate. Se aborda la cuestión siguiendo el itinerario siguiente: El tema de la verdad tiene una preeminencia especial, siendo tomada como una de las mayores novedades de la encíclica de Benedicto XVI frente a la de Pablo VI. En vistas de que el concepto de Verdad es correlativo al de Razón, se pasa a examinar ambos conceptos en el documento, a trasluz de otros textos de Joseph Ratzinger, sopesándolos con otras concepciones rivales sobre la Verdad y la Razón. Puesto que estos conceptos provienen de la filosofía griega, se hace necesario abordar el problema de la helenización del mensaje cristiano. Finalmente, se anotan algunas conclusiones.

PALABRAS CLAVE:

Caridad y verdad, Verdad y razón, Verdad y desarrollo, Conocimiento de Dios, Ontoteología.

FAITH, TRUTH, AND REASON: THE QUESTION OF TRUTH IN "CARITAS IN VERITATE"

ABSTRACT

This paper seeks to clarify the concept to Truth used in Caritas in veritate. This matter is approached considering that the theme of the truth has gained a special prominence, thus setting this as one of the biggest innovations of the encyclical letter of Pope Benedict XVI as opposed to the one of Pope Paul VI. Bearing in mind that the concept of Truth has a correlation with that of Reason, both concepts are analyzed in the paper under the light of other texts written by Joseph Ratzinger, and other opposing conceptions on Truth and Reason. Since these concepts find their root in Greek philosophy, it is also necessary to address the problem of the Hellenization of the Christian message. Finally, some conclusions are drawn.

KEY WORDS:

Charity and Truth, Truth and reason, Truth and development, Knowledge of God, Onto-theology.

* Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Egresado de la Maestría en Filosofía por esta misma Casa de Estudios. Profesor de Filosofía en la Universidad Femenina, la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional Federico Villarreal.

Las encíclicas papales suelen tener diferentes objetivos. Algunas versan sobre teología moral, otras sobre teología natural, otras, en cambio, sobre teología social y su contribución a la denominada Doctrina Social de la Iglesia, etc. La encíclica que voy a comentar en esta oportunidad tiene este último objetivo. Se trata de una encíclica de carácter eminentemente social, que denuncia su propósito al establecer una relación de continuidad con la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI.

Por la naturaleza de la encíclica, uno podría detectar ciertos puntos para el análisis y la reflexión. Dos de ellos caen por su propio peso. El primero lo constituye la cuestión de la manera en que se establece el vínculo de continuidad con la encíclica precedente de Pablo VI, mientras que el segundo es el esclarecimiento del término "desarrollo" en la encíclica de Benedicto XVI. Pero, puesto que el título del documento incluye el término "Veritate", no debe escapar a nuestra reflexión qué se entiende por éste. Es por esta razón que me dedicaré, en las siguientes páginas, a analizar el concepto de verdad que entra en acción en el documento.

Tal vez se podría pensar que se trata de un trabajo vano, y alguien podría argüir que es claro qué significa la 'verdad'. Otros podrían decir que el tema de la Verdad nos distrae del tema central de la encíclica, que es la caridad entendida como desarrollo. Pero enfocar el tema desde la Verdad no es ni vano ni descontextualizado. No es vano, porque el supuesto que señala que todos entendemos y estamos de acuerdo en lo que se asumen que es la Verdad, es un supuesto que no es evidente. Tampoco se encuentra descontextualizado, puesto que el documento que nos ocupa entiende que el desarrollo tiene una imbricación estrecha con la Verdad tal como se concibe, de tal manera que se podría afirmar

que en él se sugiere que hay un modelo correcto de desarrollo versus otros modelos incorrectos de desarrollo, modelos que se encuentran "fuera de la verdad".

El problema del "modelo correcto de desarrollo" también es importante, y no se puede desplazar señalando, a la ligera, que se trata del concepto compartido por los organismos internacionales que tienen mayor prestigio actualmente, como Naciones Unidas. Que yo sepa, en ningún texto de la ONU se vinculan de manera tan directa "desarrollo" y "verdad". Lo máximo que se puede encontrar en la conexión de "desarrollo" y "libertad", por parte de uno de los gestores más importantes de la ONU, a saber Amartya Sen. De manera que la encíclica está dando por sentado un conjunto de conceptos que requieren examen y aclaración.

1.- La novedad de "Caritas in Veritate" respecto de "Populorum Progressio"

La novedad central de la encíclica de Benedicto XVI respecto de la de Pablo VI consiste precisamente en el énfasis respecto a la *Verdad*. Este tema se encuentra presente desde el título y es tópico de la primera parte del documento. Ciertamente, el tema de la Verdad también se encontró en la encíclica de Pablo VI, pero no ocupando un lugar tan importante. La importancia no lo determina, claro está, el dedicarle más o menos páginas, sino dedicarle un lugar central (en el título y en la primera parte). También hay otras novedades, pero menores, respecto a los cambios que se han dado en la sociedad en los años que separan una encíclica de la otra.

De esta manera, en el primer párrafo de la encíclica se señala: "*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"¹⁸. Y respecto del amor ("cáritas") se señala que: "Es una fuerza que tiene tu origen en Dios, Amor eterno y Verdad absoluta"¹⁹. Y continúa señalando que defender la verdad, proponerla con humildad y convicción y testimoniarla en la vida sin formas exigentes de insustituibles de caridad. Hasta este punto, encontramos en el documento un compromiso perfectamente esperable en un documento pontificio, aunque sorprende los términos "defender" y convicción".

Es cierto, y especialmente cuando nos ubicamos en el terreno de las creencias religiosas, que las personas suelen asumirlas en un sentido *fuerte*, con cierta convicción. Es propio de toda creencia la característica de que alguien la asuma con cierta actitud conservadora. Todos tenemos una tendencia natural a ser conservadores con nuestras creencias, pues resulta ser psicológicamente dificultoso transformar convicciones que se encuentran en el corazón de nuestros sistemas de creencias. Pero esa natural actitud conservadora, que es sana, adquiere, a lo largo del texto una "vuelta de tuerca" que llama la atención. Así, citando a Pablo de Tarso –Ef. 45– se señala que es necesario que la verdad se fundamente en la caridad (*veritas in caritate*), pero se añade algo que requiere explicación, que el sentido inverso también es correcto, es decir que hemos de basar la caridad en la verdad. En la formulación de Pablo de Tarso, queda clara la primacía de la caridad. En la afirmación de Benedicto XVI queda subrayada la primacía de la Verdad. Ciertamente, esto se puede entender de la siguiente manera: tanto el amor como la verdad son importantes en la creencia religiosa, pero es difícil creer que la Ver-

dad pueda tener prioridad sobre el amor sin generar sufrimiento y crueldad.

La centralidad que va adquiriendo la Verdad en el texto va conduciendo a la creencia religiosa en una convicción combativa. Aparece como un grito de batalla de la milicia que se enfrenta a la llamada "dictadura del relativismo", ciertamente sin entender claramente qué podría significar esto último. Que yo sepa, nadie está realmente comprometido realmente con el relativismo, ni en la filosofía ni entre las personas de a pie. Y si fuese el caso de enfrentar el relativismo, hay que esgrimir argumentos, no armar milicias, pues enviar un ejército de creyentes en la Verdad demuestra lo contrario de lo que se busca: si lo que se busca mostrar que es mejor la convicción al relativismo, lo que termina por presentarse es que carecemos de razones que dar a las personas de que el relativismo es una mala idea. Traigo a colación el combate contra el relativismo, porque la vuelta de tuerca que sobrevaleora la Verdad da cuenta que la cuestión preocupa de manera desmedida.

Ahora bien, la centralidad en el tema de la Verdad es un tema recurrente en las preocupaciones de Joseph Ratzinger. Ello responde a la visión de la sociedad como "perdida" en el libertinaje, en la ausencia de sentido y en el relativismo. Este análisis lleva a Ratzinger a valorar la integración de la religión y la vida social y política que se da en las sociedades integristas islámicas, lo que siembra una duda respecto de las democracias occidentales contemporáneas²⁰. Esa ausencia de integración entre la *verdad religiosa*, la sociedad y la política es vista como un mal en occidente. Es por ello que el Papa ha intentado subrayar las bases cristianas de la cultura, la sociedad y la política europeas.

18 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, Lima: Paulinas, 2009. P. 5

19 Loc. Cit.

20 Ratzinger, Joseph; *El fundamentalismo islámico en: Una mirada de Europa*, Madrid: Rialp, 1993.

2.- Verdad y Razón

La concepción de Verdad utilizada en la encíclica, y el concepto de razón aneja, es de origen claramente griego. Ya antes, el Discurso de Ratisbona Benedicto XVI había señalado que su punto de vista es que el concepto de Verdad con el que debe comprometerse la Iglesia es el concepto griego de Verdad, es decir, un concepto de Verdad metafísica al que la Razón, *de usarse correctamente* puede llegar. El argumento que sostiene esta afirmación es que si bien Jesús no era griego y no pensaba en categorías helénicas, la primera inculturación del mensaje cristiano (según se afirma) es en el mundo griego. Esta primera inculturación tendría carácter normativo sobre las sucesivas inculturaciones. Estas afirmaciones presuponen dos cosas que es necesario discutir. La primera es si la teología paulina, que es la más helenizada, es realmente normativa; y la segunda es si la figura de Jesús no debería tener carácter normativo sobre la teología paulina. Estas dos preguntas tienen que ver con el problema de la helenización que abordaré en la cuarta sección.

El concepto de Verdad que se encuentra en cuestión en la encíclica es el de una Verdad metafísica, es decir, una Verdad que trasciende el ámbito de las experiencias, y se señala que a través de la razón se puede acceder a aquella Verdad metafísica. De esta manera, el concepto de razón que entra en juego aquí es la de una razón que puede tener conocimientos hiperfísicos. Se trata de una razón engrosada y

sumamente poderosa, que puede llegar a conocer las esencias de las cosas y los objetos metafísicos. No necesariamente esta razón puede limitarse a hacer ciencia de la metafísica (como lo afirma Tomás de Aquino), sino que puede ir más allá y conducimos a la sabiduría (como lo señala Agustín de Hipona). No hemos de olvidar que Joseph Ratzinger es de orientación agustiniana²¹.

3.- Concepciones rivales de la verdad y de la razón

En esta sección me centro en la concepción kantiana de la verdad. Esto se justifica porque en el discurso de Ratisbona Benedicto XVI argumenta explícitamente contra Kant, y es necesario entender a Kant para evaluar si la crítica tiene fuerza.

Como es sabido, Kant establece una distinción entre la *razón especulativa* y la *razón práctica* en su obra central, la *Crítica de la razón pura*. De acuerdo con Kant, cuando la razón se aboca al conocimiento lo que encuentra es que sus poderes epistémicos son restringidos y sólo puede conocer los objetos de nuestra experiencia, es decir, el conocimiento se limita a los fenómenos, pero no puede conocer ni los objetos de la metafísica trascendente (como Dios, el alma, etc.) y tampoco puede conocer las esencias de las cosas, lo que él denomina *cosas en sí*. Ahora bien, los fenómenos son constituidos por las estructuras de la parte de la mente que Kant denomina *entendimiento*. Tales estructuras son llamadas por Kant *categorías*. Pero a la hora de

21 En su homilía en Ostia, el 15 de noviembre del 2004, en el contexto de las celebraciones del 1650 aniversario del nacimiento de Agustín de Hipona, el Papa señaló que el Santo, al igual que nosotros, el vacío de las ideologías y "experimentó profundamente la libertad hasta convertirse en su esclavo, como el Hijo Pródigo, quien acabó siendo guardián de cerdos y comiendo algarrobas. Si somos sinceros con nosotros mismos, no podemos negar que esa parábola refleja plenamente nuestra condición existencial. La auténtica libertad está sólo en la amistad con el Señor" Y siguiendo comentando la situación existencial de Agustín señala: "Experimentó el gran vacío de las ideologías de su tiempo. Agustín sintió una gran sed de esa Verdad que abre el camino a la Vida" y remata su concepción de la Verdad como Sabiduría de vida que recoge de Agustín, dice "Comprendió que nadie es capaz de llegar a Dios con sus propias fuerzas y al final descubrió que la auténtica Sabiduría es Cristo"

constituir los objetos del conocimiento, es decir los fenómenos, también intervienen elementos que son propios de la parte de la mente que Kant denomina *sensibilidad* y que contiene lo que se conoce como *formas puras de la sensibilidad*, que son el espacio y el tiempo.

Tanto las categorías como las formas puras de la sensibilidad no son objetos de nuestro conocimiento, sino que son condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos. Ambos elementos constituyen parte de lo que Kant denomina "metafísica trascendental". De esta manera, a diferencia de la perspectiva de Agustín y Aquino, Kant no asume una metafísica trascendente, que refiere a objetos que se encuentran más allá de la experiencia y que podrían ser conocidos; sino que presenta una nueva metafísica, que es la "metafísica trascendental", que opera de la siguiente manera: partiendo del hecho del conocimiento de los fenómenos y se remonta a las condiciones que lo hacen posible. Esas condiciones, las categorías y las formas puras de la sensibilidad constituyen la metafísica trascendental y cuentan con dos características fundamentales: no se tratan de objetos de nuestro conocimiento, sino de hipótesis necesarias si es que queremos explicarnos el conocimiento legítimo, y se encuentran en la mente y no son elementos trascendentes a ella. Además, los fenómenos no son un puro producto de nuestro psiquismo, sino que se constituyen a través de la elaboración de las "materias primas" que son los datos sensibles que son recogidos por la sensibilidad y son articulados por las categorías del entendimiento²².

De esta manera Kant señala algo que preocupa profundamente a los eclesiásticos: no es posible tener conocimiento de Dios, ni de la naturaleza humana tal como es. Lo máximo que podemos decir, es que conocemos al ser humano desde el punto de vista del fenómeno, es decir, tal como aparece ante nosotros, pero no tal como es en sí. La primera imposibilidad ha sido causa de que se señale a Kant como el padre del ateísmo y de la "muerte de Dios", razón por la cual muchos clérigos odian más a Kant que a Nietzsche. De Nietzsche pueden sostener que era un demente y su pensamiento se descalifica por esa razón. Queda claro que esta acusación constituye una falacia *ad hominem*. En el caso de Kant, no se puede señalar demencia (sólo demencia senil), pero sí *mala fe*, pero de ninguna manera deshonestidad intelectual.

El caso es que el trabajo filosófico de Kant es serio y permite sentar un punto de partida importante no sólo para el idealismo alemán que se desarrollará posteriormente, sino que permite un punto de partida para las orientaciones fenomenológicas, sacando a relucir lo que Isaiah Berlin denomina distinción entre conceptos de la mente y hechos crudos²³. Pero si respecto de Dios y la metafísica Kant cierra todas las puertas del conocimiento, desde el punto de vista de la ética Kant postula que la esencia del ser humano es la libertad. El término "postulado" está usado en este contexto no como sinónimo de "creencia arbitraria", sino como necesaria para satisfacer los requerimientos de la razón que se pregunta por las condiciones de posibi-

22 Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura*, México: FCE, 2009. Cf. *Análítica trascendental*. Sección tercera del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento. De los conceptos puros del entendimiento o categorías. pp. 119-128.

23 Berlin, Isaiah; *El objeto de la filosofía*, en: BERLIN, Isaiah; *Conceptos y categorías*. Ensayos filosóficos, México: FCE, 2004. Allí Berlin señala que Kant fue "el primer pensador que trazó una clara distinción entre las preguntas por los hechos, por una parte y, por otra, las preguntas acerca de las estructuras en que estos hechos se nos presentaban". P. 36.

lidad de la experiencia moral. Es por ello que la metafísica trascendental de Kant es también denominada "metafísica de la libertad".

De esta manera, desde el punto de vista ético el ser humano es esencialmente libre. Pero la libertad no significa aquí la licencia para satisfacer todos los impulsos, inclinaciones o caprichos. La libertad para Kant significa dos cosas al mismo tiempo: la capacidad de producir las propias normas morales y la capacidad de ajustar el comportamiento a las mismas. El primer sentido de la libertad hace del ser humano un ser autónomo, es decir, un ser capaz de autolegislarse tanto moral como jurídicamente. Dicha autolegislación es posible porque en la razón humana reside un procedimiento que permite producir normas morales legítimas, que pueden ser reconocidas como válidas por todo ser racional. El procedimiento denominado "imperativo categórico" asegura la autonomía moral de las personas y los libera de tener que depender de guías externas para su conducta, como son los mandatos de las autoridades o las preceptos de la religión. Esto no quiere decir que esos mandatos y preceptos deban de ser rechazados simplemente porque provienen de fuera del sujeto, sino que si contienen algún contenido moral la instancia llamada a determinarlo es la razón misma. De esta manera, el decálogo de la Torah es "moral" y "santo" no porque la Biblia y las religiones así lo indican, sino porque pasan el examen de validez moral que hace la razón.

El otro sentido de la libertad subyacente a este primero de la autonomía es el de la voluntad libre. La voluntad humana sólo

es libre si ajusta su conducta a lo que la ley moral –producida a través del imperativo categórico– exige. La voluntad libre se distingue del arbitrio sensitivo o salvaje y del libre arbitrio. El arbitrio salvaje es el que actúa según las inclinaciones y las pasiones y no conduce al ser humano a la libertad sino a la de las leyes generales de la naturaleza, que organizan nuestros deseos y pasiones. El libre arbitrio es un concepto que Kant comienza a desarrollar posteriormente (durante la década de 1790, en la *Metafísica de las costumbres* y en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*), y representa el principio de la voluntad (que tiene un fundamento insondable) que permite a la persona elegir entre ceñir su comportamiento a la ley moral o seguir principios inmorales. Cuando una persona decide consciente y sistemática seguir principios inmorales se produce lo que Kant denomina una "inversión del orden moral" y se inserta en su persona el "mal radical", es decir, el mal que anida en la voluntad perversa que es la raíz de sus acciones deliberadamente malévolas. La religión suele representar el mal radical con la imagen de un ser externo al ser humano, a saber, el demonio, pero en realidad éste no se encuentra fuera sino dentro del sujeto²⁴.

La posición de Kant respecto a la razón es muy distinta al concepto clásico de razón que Benedicto XVI reivindica. Mientras que la concepción clásica rechaza la distinción entre razón teórica y práctica (y en especial, la versión neoplatónica que recoge Agustín de Hipona, que rechaza el quiebre de la línea tal como lo presenta Platón en el símil de la línea de La República, la concepción kantiana opera dicha distinción. De acuerdo a la mentada

24 Kant, Immanuel; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza editorial, 2001. Primera parte: De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana.

"concepción clásica" la razón está dotada de los poderes epistémicos suficientes para remontarse por sobre el suelo de la experiencia y acceder al conocimiento de entidades hiperfísicas, constituyendo lo que Heidegger va a denominar "onto-teo-logía", que confunde el sentido de la metafísica y reemplaza el ser por los entes. Así, los objetos de la denominada "metafísica especial, a saber Dios, Alma y Mundo (objetos de la teología racional, de la psicología racional y de la cosmología racional respectivamente) van simplemente entes, objetos metafísicos, pero no van a constituir de ninguna manera elementos de la metafísica en su sentido originario²⁵.

¿Qué argumentos van a conducir a Benedicto XVI a rechazar la versión kantiana de la razón y a abrazar la versión que denomina clásica? Son varias las razones. La primera es porque con la versión clásica se podría tener un conocimiento de objetos metafísicos, como Dios y la naturaleza humana, y a partir de dicho conocimiento se podría decir cuáles son las exigencias que provienen de una teología moral moldeada de acuerdo a la onto-teo-logía. Pero el argumento central señala que la versión clásica de la razón y la Verdad es *normativa* para el cristianismo, porque son las categorías de pensamiento que estaban presentes en el contexto cultural en se da la primera inculturación del mensaje cristiano a través de la obra de Pablo de Tarso. Este asunto nos conduce directamente a la cuestión de la helenización y la deshelenización del cristianismo.

4.- La cuestión de la deshelenización

La llamada cuestión de la deshele-nización discutida por los teólogos, y especialmente los biblistas, consiste en si las categorías griegas de *verdad*, *razón*, *sub-stancia*, *accidente*, etc. son parte esencial del

mensaje cristiano o es un ropaje cultural del que el mensaje puede desprenderse para revestirse de otro lenguaje. Uno de los primeros sugirió la idea de que el mensaje cristiano podría sacudirse de las categorías griegas fue el luterano alemán Adolf von Harnack, es decir, el es uno de los defensores más importantes de la tesis de la deshelenización en el ámbito de la teología bíblica. Fruto de esta tesis se desarrolla el conocido "método histórico crítico", que sugiere la posibilidad de hacer exégesis bíblica teniendo en cuenta el contexto histórico y la "situación vital" en la que se escriben los textos. Algo que acompaña a dicho método son los esfuerzos por una investigación que permita acceder al "Jesús histórico", es decir, al Jesús que se encuentra por detrás de los textos bíblicos.

El esfuerzo por acceder al "Jesús histórico" no es una mera curiosidad intelectual, sino que se trata de algo crucial para defender la tesis de la deshelenización, debido a que el Nuevo Testamento se encuentra escrito en griego. Si se consigue distinguir al Jesús histórico del Jesús de la Biblia se habrá conseguido sacudir el mensaje cristiano de las categorías filosóficas griegas. Si bien el "método histórico crítico" ha sido ampliamente difundido y utilizado durante las cuatro últimas décadas, los teólogos han entrado en una controversia sobre la cuestión de la deshelenización. Los más progresistas la aceptan y los conservadores la rechazan. Benedicto XVI ha tomado partido por el sector conservador, porque la deshele-nización pone en riesgo el concepto de Verdad y de razón que la teología dominante utiliza.

Sin embargo, en efecto, existen razones fuertes para sospechar que Jesús no haya pensado en categorías griegas sino

25 Heidegger, Martín; Ser y tiempo, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

en categorías hebreas, y que el cristianismo helenizado sea una interpretación particular de la significación de Jesús. Puede argumentarse que el Espíritu Santo organizó las cosas de tal modo que resulte que las categorías griegas tengan carácter normativo. Puede, también señalarse que el judaísmo previo a Jesús ya estaba siendo helenizado y que el mismo Jesús, sin saber griego, pudo estar pensando ya en categoría helénicas. Pero el hecho concreto es que sabemos muy poco del Jesús histórico. La pregunta de fondo para nosotros es si esta cuestión es definitiva para nuestro tema.

5.- Verdad y desarrollo

Lo que es relevante para nosotros es si nos encontramos forzados a establecer una conexión entre la Verdad (helénicamente entendida) y el desarrollo. En realidad la encíclica que estoy discutiendo realiza una triangulación entre Verdad, libertad y desarrollo. Los organismos internacionales llegan a establecer un vínculo entre libertad y desarrollo, como lo hace NN.UU. al asumir las ideas de Amartya Sen, dejando el tema de la *verdad* fuera. La pregunta es ¿es necesario introducir dicho término? La tesis de Benedicto XVI es que sí, porque eso nos permite distinguir entre un auténtico desarrollo humano de los falsos proyectos de desarrollos. Ahora bien, si uno pregunta ¿por qué razones deberíamos asumir la concepción griega de Verdad y no otras?, la respuesta no podrá escapar de un espiral lógico que conduzca a la exigencia de tener que aceptar el cristianismo helénicamente configurado. De esta manera quien defienda la inclusión de la *verdad helénica* se expone a ser sindicado de estar realizando una imposición cultural y religiosa. Por otro lado, el defensor de la tesis de la inclusión dirá a sus adversarios que se encuentran atrapados en la dictadura del relativismo.

Cualquiera forma en que termine esa discusión, ella parte de un supuesto que hay que examinar con detenimiento: es peligroso dejar el desarrollo entendido como ampliación de libertades sin un referente a la verdad. La razón que se esgrime es que sin esa referencia nos exponemos al error, y a la perdición. Pero, como hemos visto, hay maneras de pensar la libertad que nos liberan del libertinaje y que no requieren del término Verdad. Si la razón es que esa manera kantiana de asumir la libertad no tiene sus raíces en la Biblia, se abre un doble problema, pues de un lado uno podría preguntar por qué debemos asumir un texto religioso particular para plantear algo que tiene que ver con la humanidad en general, y el segundo cuestionamiento es que eso da por sentado de que la cuestión de la deshelenización se ha resuelto favorablemente para la facción conservadora.

En todo caso, la inclusión del término Verdad para pensar el desarrollo humano es problemático. Se entiende perfectamente cuál es la razón: el Papa, como autoridad religiosa, está utilizando las categorías que la teología dominante le presenta. Se comprende, pero no se justifica. Se justificaría si la encíclica estuviera dirigida a la comunidad de creyentes (y sólo a aquella facción) que se encuentra comprometida con la teología dominante. Pero el documento no se presenta de esa manera, sino, se presenta como un mensaje para la humanidad actual. En ese caso, el término "Verdad" debería ser presentado como una metáfora que se disuelve a sí misma.

Se me puede objetar que he contrastado el concepto de verdad de Ratzinger sólo con Kant y que eso no basta, porque el filósofo que he elegido es un ilustrado del siglo XVIII, que sería necesario hacer dialogar a Benedicto XVI con filósofos contemporáneos. Es por esta razón que

en esta última sección abordaré el debate con el pragmatismo y con la filosofía de Jürgen Habermas.

La concepción de razón que defiende Benedicto XVI es la de una razón que puede llegar al conocimiento de la Verdad, a la que también se puede acceder a través de la fe –tal como señaló Juan Pablo II en *Fides et Ratio*-. La Verdad consiste en el conjunto de los objetos de una metafísica trascendente y las esencias o naturalezas de las cosas como, por ejemplo, la esencia o naturaleza humana²⁶.

Por el lado del pragmatismo, tenemos que ver que esta corriente de origen norteamericano tiene una concepción de racionalidad como adaptación al medio (pues asume la idea de Darwin de que la razón es un instrumento que sirve al ser humano para adaptarse al medio en el que se encuentra) y una concepción de la verdad como *verificación en la experiencia*. De esta manera, el pragmatismo rechaza la concepción metafísica de la Verdad perenne y también rechaza la concepción de la Verdad como esencia o naturalezas de las cosas. Ciertamente, desde el pragmatismo se puede tener una ontología moral realista, como también la tienen Tomás de Aquino y Agustín de Hipona, pero ello no nos debe llevar a error. El pragmatismo es antimetafísico y antiesencialista, de manera que resultan vanos los esfuerzos por conciliar el tomismo o el agustinismo con el pragmatismo.

Alguien podría señalar que es posible articular una posición conservadora desde el pragmatismo, pero ello iría en contra de las ideas de John Dewey, quien

sostiene en *Democracia y educación*²⁷ que la tarea de la racionalidad es una colaboración social democrática y abierta hacia el futuro, formulada como el ejercicio social de la inteligencia. En realidad, no hay una orientación filosófica más antimetafísica, antiesencialista y anticonservadora que el pragmatismo. Así, de esta manera, Rorty señala lo siguiente: "*Voy a interpretar la objeción pragmatista a la idea de que la verdad es una cuestión de correspondencia con la naturaleza intrínseca de la realidad de forma análoga a la crítica que la Ilustración hizo de la idea según la cual la moralidad es una cuestión de correspondencia con la voluntad de un Ser Divino*".

Y continúa diciendo: "*A mi parecer, la explicación pragmatista de la verdad y, más generalmente, su explicación anti representacionalista de la creencia constituye una protesta contra la idea de que los seres humanos deben humillarse ante algo no humano como la Voluntad de Dios o la Naturaleza Intrínseca de la Realidad*"²⁸.

De esta manera, queda clara la concepción anti representacionalista de la verdad, es decir, la idea de que las creencias no representan las esencias de las cosas ni la Voluntad Divina. No puede quedar más claro la posición antiesencialista y antimetafísica que el pragmatismo representa. Esta posición pragmatista vulnera profundamente la concepción de la Verdad que Benedicto XVI está defendiendo. Siguiendo las ideas de John Dewey, Rorty señala que lo característico y lo valioso de la democracia consiste en que requiere profundizar el secularismo que había iniciado la Ilustración. Con esto, lo que Rorty está señalando es que la versión del pragmatismo que defiende se inscribe, junto con la versión de Dewey

26 Respecto de la percepción de Ratzinger de la encíclica *Fides et Ratio* Cf. RATZINGER, Joseph; *Fe, verdad y cultura*, Madrid, 2000.

27 Dewey, John; *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, Madrid: Morata, 1995.

28 Rorty, Richard; *Pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona: Ariel, 2000. P. 21.

en el proyecto de la Ilustración que Kant había presentado en el siglo XVIII. Ciertamente, ni Dewey ni Rorty se comprometen con la "metafísica trascendental" de Kant, pero sí con la valoración de la libertad que la "metafísica de la libertad" kantiana impulsaba, es decir con la idea de que la Verdad debe dejar paso a la libertad. Es decir, que debemos darle prioridad a la libertad sobre la Verdad, o dejar de hablar de la Verdad para comenzar a hablar de la libertad.

Esa profundización de la Ilustración exige que abandonemos cualquier autoridad que no provenga de un consenso con nuestros congéneres. Ello exige que dejemos de pensar en la idea del pecado, pues ello termina por sujetarnos a una autoridad que controle nuestras acciones y nuestras creencias. Es decir, si seguimos manteniendo la idea conservadora de que nuestra esencia es el de ser "naturaleza caída" por el pecado original, y si seguimos creyendo que el pecado es algo que hemos heredado, a través de una suerte de herencia legal-divina, de nuestro "primer padre Adán", continuaremos condicionando el diálogo y la discusión democrática al poder de una autoridad que nos dirá qué debemos hacer y qué debemos creer. Queda claro que el proyecto que el pragmatismo presenta es completamente antagónico del de diseñado por la *Caritas in veritate*.

Es imposible respaldar la concepción de verdad y desarrollo que expresa la encíclica recurriendo al pragmatismo, y la razón de esta imposibilidad reside en que el concepto de Verdad que el Papa defiende es un concepto teórico de verdad, mientras que el pragmatismo se compromete con un concepto práctico de verdad. El concepto teórico de verdad sostiene que es posible conocer la esencia de las cosas

y los objetos metafísicos, mientras que el concepto práctico de verdad niega todo ello. El pragmatismo sostiene que cuando utilizamos el término verdad lo hacemos conectándolo con nuestra experiencia y con los fenómenos de nuestro mundo, sea lo que entendamos por nuestro mundo. El concepto práctico de verdad es dúctil, plástico, variable, alérgico a la permanencia y a la eternidad. La verdad no es algo que "es", sino algo que "sucede", "acontece" y que se modifica con las nuevas experiencias. Si Benedicto XVI quisiera estar a tono con el pragmatismo debería de dejar de lado la Verdad eterna y abrazar un sentido práctico de verdad. Pero esa no es su opción, porque ello le suena a la "dictadura del relativismo". Pero considerar al pragmatismo de James, Dewey y Rorty como una versión del relativismo es simplemente no haber entendido nada.

Entonces, si el pragmatismo no resulta ser un aliado para las ideas defendidas en la encíclica, la pregunta es ¿podrá resultar "el pragmatismo formal" defendido por Jürgen Habermas un apoyo? La respuesta es simplemente no. Habermas considera que el proyecto de la Ilustración no está acabado y que hay que continuarlo. En *El discurso filosófico de la modernidad*²⁹ señala que los proyectos de Arnold Gehlen y el de Lyotard se encuentran profundamente desencaminados. Gehlen considera que el proyecto cultural de la Ilustración, que consiste en hacer valer la libertad de los ciudadanos y de los seres humanos ha fracasado, y lo que queda es una vuelta hacia el pasado, atrincherándose en una posición neoconservadora. Mientras que el postmodernismo de Lyotard sostiene que no sólo el proyecto cultural de la modernidad ha fallado, sino también el proyecto social y político también está hecho pedazos. Habermas rechaza ambas posiciones y sostiene que la promesa so-

29 Habermas, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Katz, 2010.

cial, cultural y política de la modernidad se mantiene en pie y hay que continuar desarrollándolo.

Ahora bien, no obstante alguien podría sugerir que en la ética del discurso que propone Habermas uno puede sacar en limpio una concepción de verdad. Aquí la cuestión es peor que en el pragmatismo, pues Habermas no admite la verdad en su lenguaje, sino el término "validez". Ciertamente, el término "validez" funciona análogamente al concepto práctico de verdad. En el lenguaje habermasiano, "válidas" son las normas prácticas, tanto morales como jurídicas, que han surgido exitosamente de las exigencias del discurso. Para ello deben de contar con el apoyo de todos los implicados en el discurso y deben estar apoyadas por el mejor argumento. Toda autoridad que quiera ponerse por encima del discurso para condicionar el debate está simplemente de más. El concepto teórico de verdad simplemente sobra.

Entonces, ¿la argumentación de Habermas nos entrega al relativismo, como podría parecer hacerlo el pragmatismo? La respuesta es no. Pero para entender que eso es necesario abandonar expresiones como "dictadura del relativismo" y otros gritos de combate análogos. Hay que aprender a vivir sin convicciones demasiado endurecidas y es necesario estar abiertos al diálogo. La posición conservadora que se ampara en una verdad teórica no es una buena consejera. Con ello se terminará produciendo precisamente lo contrario de lo que se busca. En vez de expresar el amor y la caridad, se terminará infligiendo daño, dolor y sufrimiento, y creo que eso es lo que menos deseamos todos.

REFERENCIAS

- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in Veritate*. Lima-Perú, Paulinas
- Berlin, Isaiah. (2004). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. México, FCE.
- Dewey, John. (1995). *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid, Morata.
- Habermas, Jürgen. (2010). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Katz.
- Heidegger, Martín. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Kant, Immanuel. (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel. (2009). *Crítica de la razón pura*. México, FCE.
- Ratzinger, J. (1993). *El fundamentalismo islámico en: Una mirada de Europa*. Madrid, Rialp.
- Ratzinger, J. (2000). *Fe, verdad y cultura*. Madrid.
- Ratzinger, J. (2006). *Discurso de Ratisbona*. En Internet: www.zenit.org/articulo-20352?l=spanish. Librería Editrice Vaticana.
- Rorty, Richard. (2000). *Pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel.
- Sen, A. (2000) *El Desarrollo como Libertad* Buenos Aires, Planeta.

CONCEPTO DE DESARROLLO HUMANO: CARITAS IN VERITATE Y PROGRAMA DE DESARROLLO DE LAS NACIONES UNIDAS

Martha Arellano Cruz*

RESUMEN

Este artículo trata de dar a conocer algunos aspectos importantes del desarrollo humano integral, desde la perspectiva de las ciencias sociales, respondiendo a las preguntas: ¿Por qué y para qué es importante conocer el concepto?, ¿Por qué continúa el hambre y la pobreza en el mundo? Para dar respuesta a las interrogantes se ha considerado describir las formulaciones del desarrollo humano integral en dos partes: la primera trata de cómo es abordado el concepto en la encíclica Caritas in Veritate; la segunda, presenta los aportes del PNUD al desarrollo.

PALABRAS CLAVE:

Desarrollo Humano, PNUD, Derechos Humanos, Metas del Milenio, Bienestar Social.

THE CONCEPT OF HUMAN DEVELOPMENT: "CARITAS IN VERITATE" AND THE UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME

ABSTRACT

This paper tries to put on the table some important aspects –from the perspective of social sciences –on comprehensive human development by trying to answer the following questions: Why and for what is important to understand such concept? Why want and hunger continues to strike around the world? To answer these questions, the interpretations on comprehensive human development have been described in two parts: the first is how Caritas in Veritate understands this concept, and the second are the UNDP contributions to development.

KEY WORDS:

Human Development, UNDP, Human Rights, Millennium Development Goals, Social Welfare.

* Licenciada y Magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Cuenta con estudios doctorales por la UNED- España. Profesora adscrita al Departamento de Filosofía y Teología de la Universidad Femenina, teniendo a su cargo la asignatura de Realidad Nacional. Se desempeña como Jefe del Área de Proyección Social en la UNIFÉ.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad el concepto de desarrollo humano integral es muy importante para garantizar el sustento de la población mundial y que pueda vivir en buenas condiciones de vida, en paz, en democracia. Por su importancia este concepto es usado por políticos, por organizaciones no gubernamentales, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, las Naciones Unidas, por el Papa Benedicto XVI; entre otros.

La formulación del concepto de desarrollo humano integral, al mismo tiempo que moderniza la concepción de desarrollo innova la forma y la percepción del cómo enfrentarlo, así se presenta en la encíclica *Caritas in Veritate* y en el contexto del Programa de Desarrollo de la Naciones Unidas (PNUD).

1. Desarrollo humano en la encíclica *Caritas in Veritate*

En la encíclica la palabra "desarrollo" aparece 258 veces en 127 páginas pequeñas, un promedio de dos veces por página. Se trata de un desarrollo humanista: Desarrollo de todos y cada uno de los hombres, de manera integral. Considera al desarrollo como el bienestar social a la solución adecuada de los problemas socioeconómicos que afligen a la humanidad. El desarrollo humano integral es el concepto fundamental en la encíclica, para ampliarlo utiliza el concepto de dignidad humana.

En el capítulo segundo el Papa Benedicto XVI (2009) toma del Papa Pablo VI (1967) la visión articulada de desarrollo. "Con el término 'desarrollo' quiso indicar ante todo el objetivo que los pueblos salieran del hambre, la miseria, las enfermedades endémicas y el analfabetismo. Desde el punto de vista económico, eso significaba su participación activa y en

condiciones de igualdad en el proceso económico internacional; desde el punto de vista social, su evolución hacia sociedades solidarias y con buen nivel de formación; desde el punto de vista político, la consolidación de regímenes democráticos capaces de asegurar libertad y paz" (CV.21).

El Papa Benedicto XVI ve con preocupación, después de muchos años, de 1967 al 2009, la relación entre desarrollo y crisis de las últimas décadas. Por lo tanto, cabe la pregunta: ¿se ha cumplido las expectativas del Papa Pablo VI en cuanto al desarrollo humano? Además, considera que es preocupación de la Iglesia por la capacidad del hombre expresada en la transformación de la naturaleza mediante el trabajo, principalmente teniendo en cuenta lo tecnológico, buscando precisar objetivos realistas y poder gestionar constante y adecuadamente los instrumentos disponibles. La ganancia es útil como medio, pero cuando el logro del beneficio se obtiene mal y sin tener en cuenta el bien común como fin último, corre el riesgo de destruir riqueza y crear pobreza.

Según el Papa Benedicto XVI, el desarrollo económico que el Papa Pablo VI proponía era un crecimiento real para todos y concretamente sostenible, en cambio tenemos que el desarrollo ha sido y sigue siendo positivo que ha sacado a muchas personas de la miseria y que, últimamente, muchos países tienen la oportunidad de participar efectivamente en la política internacional. Pero, el desarrollo económico esta originando *desviaciones y problemas dramáticos* y que la crisis actual lo ha intensificado.

"Es necesario reflexionar sobre las medidas necesarias para solucionar problemas que no sólo son nuevos respecto a los afrontados por el Papa Pablo VI, sino también, y sobre todo, que tienen un efecto decisivo para el bien presente y futuro de la humanidad. Los aspectos de la crisis y sus soluciones, así como la posibilidad de un futuro

nuevo desarrollo, están cada vez más interrelacionados, se implican recíprocamente, requiere nuevos esfuerzos de comprensión unitaria y una nueva síntesis humanista. ... La crisis nos obliga a revisar nuestro camino a darnos nuevas reglas y a encontrar nuevas formas de compromiso, a apoyarnos en las experiencias positivas y a rechazar las negativas. De este modo, la crisis se convierte en ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo" (CV. 21). Se trata de tener en cuenta las dificultades del presente, de forma confiada y no de resignada.

Continúa Benedicto XVI aludiendo que el desarrollo se manifiesta en diferentes ámbitos y que las culpas y los méritos son muchos y diferentes; deberíamos liberarnos de las ideologías que simplifican la realidad y examinar con objetividad la dimensión humana de los problemas. En los países ricos nuevos estratos sociales se empobrecen y nace nueva pobreza; en los más pobres existen categorías sociales que poseen grandes límites de riqueza que contrasta con situaciones de extrema pobreza. Esta situación es inaceptable. Se da el caso de la desigualdad distributiva de riqueza y de ingresos. Hay corrupción e ilegalidad en los actores económicos y políticos de los países del primer y tercer mundo. No se respetan los derechos humanos de los trabajadores, especialmente por las transnacionales. Los objetivos de las ayudas del sistema financiero internacional se han desviado por la falta de responsabilidad de los países donantes y beneficiarios.

También, se manifiesta la misma articulación de responsabilidades en las causas inmateriales o culturales del desarrollo y subdesarrollo. Los países ricos, emplean la protección del derecho a la propiedad intelectual de desarrollo científico, en especial en el campo de la salud. Los países pobres mantienen formas culturales y normas sociales de comportamiento que frena el proceso del desarrollo.

1.1. Modelo de desarrollo económico y tecnológico

Actualmente existen sociedades que se han desarrollado, a pesar que al interior de ellas aún prevalecen grupos que viven en condiciones de pobreza extrema y hambre, y se ubican en las grandes potencias con un rol importante en el futuro.

No basta crecer desde el aspecto económico y tecnológico, salir del atraso económico; el desarrollo debe ser auténtico e integral, debe solucionar la problemática compleja de la promoción del hombre tanto en las sociedades desarrolladas y en vías del desarrollo, para salir de la explotación y de las consecuencias negativas que se derivan del crecimiento por desviaciones y desequilibrios.

Para el Papa Benedicto XVI, el replanteamiento total al modelo de desarrollo económico – tecnológico se hubiera manifestado tras la caída del sistema económico y político comunista de los países de Europa Oriental y el fin de la "Guerra Fría" o de los "Bloques contrapuestos". Para sustentar esta idea recurre a Papa Juan Pablo II, 1987, *"la existencia de estos 'bloques' era una de las principales causas del subdesarrollo, pues la política sustraía recursos a la economía y a la cultura, y la ideología inhibía la libertad. En 1991, después de los acontecimientos de 1989, pidió también que el fin de los bloques se correspondiera con un nuevo modo de proyectar globalmente el desarrollo, no sólo en aquellos países, sino también en occidente y en las partes del mundo que se estaba desarrollando" (CV. 23).*

En ese momento histórico la "cuestión social" mundial estaba menos integrada y menos interdependiente que la actual. La actividad productiva se realizaba en el ámbito nacional y las inversiones financieras no tenían grandes vínculos con el sistema financiero internacional. La política de muchos Estados – Nación podían fijar

sus prioridades económicas y gobernar su dirección.

1.2. Desarrollo humano integral

Actualmente, los Estados – Nación están limitados por el nuevo contexto económico comercial y financiero internacional. El Papa Benedicto XVI plantea la alternativa al modelo de desarrollo económico - tecnológico: *"Hoy, aprendiendo también la lección que proviene de la crisis económica actual, en la que los poderes públicos del Estado se ven llamado a corregir errores y disfunciones, parece más realista una renovada valoración de su papel y de su poder, que han de ser sabiamente reexaminados y revalorizados, de modo que sean capaces de afrontar los desafíos del mundo actual, incluso con nuevas modalidades de ejercerlos. Con un papel mejor ponderado de los poderes públicos, es previsible que se fortalezcan las nuevas formas de participación en la política nacional e internacional que tiene lugar a través de la actuación de las organizaciones de las sociedad civil; en este sentido, es de desear que haya mayor atención y participación en la res pública por parte de los ciudadanos"* (CV. 24).

El Papa Benedicto XVI, sostiene que a muchos países les cuesta trabajo lograr sus objetivos de verdadera justicia social en el marco de la transformación social. El mercado global tiene como fin, en especial los países del primer mundo, buscar áreas para producir a bajo costo, reducir precios de los bienes y servicios³⁰ y acelerar el índice de crecimiento, creando un mercado de mayor consumo en el interior del país. Por los cambios sociales y económicos las organizaciones sindicales presentan mayores dificultades para desarrollar su representación de los intereses de los asociados; los gobiernos por razones económicas, cada vez, están limitando las libertades sindicales.

La movilidad laboral ha estimulado la producción de la nueva riqueza y el intercambio entre culturas diferentes. Sin embargo, la movilidad también trae consigo la incertidumbre de las condiciones de trabajo, generando inestabilidad psicológica en la organización social, incluido el matrimonio. Se debe considerar *"el primer capital que se ha de salvaguardar y valorar es el hombre, la persona en su integridad"* (CV. 25).

En la actualidad, el diálogo intercultural es más frecuente y para ser eficaz tiene como punto de partida una toma de conciencia de la identidad de los que están dialogando. El diálogo dado a la mercantilización de los intercambios culturales, tiene un doble riesgo. En primer lugar, un *eclecticismo cultural*: alude a que las culturas son superpuestas unas a otras. En segundo lugar, *rebajar la cultura* y homologar los comportamientos y estilos de vida. Ambos riesgos separan la cultura de la naturaleza humana. No debe llegar a la situación en que la humanidad corra el riesgo de sometimiento y manipulación.

Con la extrema inseguridad alimentaria: los países pobres llegan al hambre, que depende de la escasez material, insuficiencia de recursos sociales e institucionales. Es decir, la falta de instituciones que garanticen el acceso, de las familias que viven en condiciones de pobreza extrema, al agua y a la comida diaria, y con valor nutricional. El derecho a la alimentación y al agua es importante para conseguir otros derechos, especialmente a la vida.

Es importante tener en cuenta, además, *"que la vía solidaria hacia el desarrollo de los países pobres puede ser un proyecto de solución de la crisis global actual, como lo han intuido en los últimos tiempos hombres políticos y responsables de instituciones internacionales"* (CV. 27). Uno de

³⁰ Este proceso ha llevado a la reducción de la red de seguridad social a cambio de búsqueda de mayores ventajas competitivas en el mercado global. (Benedicto XVI Caritas in Veritate p. 33)

los aspectos más destacados del desarrollo actual es la importancia del tema respecto a la vida, que en modo alguno debe separarse de las cuestiones relacionadas con el desarrollo de los pueblos. Es un aspecto que últimamente está asumiendo cada vez mayor relieve, obligándonos a ampliar el concepto de pobreza y de subdesarrollo a los problemas vinculados con la acogida de la vida sobre todo donde está se ve impedida de diversas formas"... "La apertura a la vida está en el centro del verdadero desarrollo" (CV. 28). El desarrollo tiene otro aspecto de la vida que se interrelaciona muy estrechamente y que en la actualidad se presenta: la negación del derecho a la libertad religiosa. Luchas y conflictos que se producen entre sociedades por motivos religiosos, con el afán de poder y riqueza. "Hoy se mata frecuentemente en nombre sagrado de Dios" (CV. 29).

El desarrollo humano integral es más complejo, que el desarrollo o las medidas socioeconómicas: *la correlación entre sus múltiples elementos exige un esfuerzo para que los diferentes ámbitos del saber sean interactivo, con vistas de un verdadero desarrollo de los pueblos".... El saber humano es insuficiente y las conclusiones de las ciencias no podrán indicar por sí solas la vía hacia el desarrollo integral del hombre, siempre hay que lanzarse más allá: lo exige la caridad en la verdad*" (CV. 30). "El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común" (CV. 71).

2. Una perspectiva del desarrollo humano, desde el PNUD - Naciones Unidas

Frente a la inquietud que mostró el mundo en la década de los noventa, que se constató que el crecimiento de la producción no iba con el crecimiento del empleo y mejora de ingresos, se plantea el paradigma del desarrollo humano que postula la necesidad de establecer nuevas relaciones entre el Estado y el mercado

como fuerzas complementarias que podrían resolver el problema de desempleo y subempleo. Esta perspectiva busca la combinación entre la eficiencia económica individual y la solidaridad social para atender a la población excluida del mercado.

El paradigma esta relacionado con el concepto de seguridad humana: protección a las personas en su soberanía o integridad física, y la aceptación de la preservación de derechos, valores y culturas. La seguridad humana amenazada en cualquier parte del mundo, implica y compromete a todas las personas del mundo. La preocupación por las hambrunas, los conflictos étnicos, la desintegración social, el terrorismo, la contaminación, el tráfico de drogas ya no pueden limitarse a las fronteras nacionales. La seguridad humana es un concepto globalizado y es por ello que están surgiendo nuevos retos mundiales para su preservación.

El primer informe sobre Desarrollo del PNUD (1990) contribuyó a ubicar al ser humano en el centro del desarrollo, ha proporcionado un replanteo sobre el progreso humano a escala mundial y de las diferentes estrategias que aplican los países para lograr el bienestar humano. A partir de 1995 cada año el PNUD presenta un Informe sobre Desarrollo Humano, enfatizando sobre algún tema que sirve para profundizar el concepto. Este es asumido como: "un proceso conducente a la ampliación de las opciones de que disponen las personas. En principio esas opciones pueden ser infinitas y pueden cambiar a lo largo del tiempo. Pero a todos los niveles de desarrollo, las tres opciones esenciales para las personas son: poder tener una vida larga y saludable, poder adquirir conocimientos y poder tener acceso a los recursos necesarios para disfrutar de un nivel de vida decoroso. Si no se dispone de estas opciones esenciales muchas otras oportunidades permanecen inaccesibles" (PNUD, 1995).

Otras opciones son importantes para el *Desarrollo Humano*, van desde la libertad política, económica y sociocultural hasta las oportunidades de ser creativos y productivos y de disfrutar de autorrespeto personal y de derechos humanos garantizados. Por consiguiente el desarrollo humano tiene dos fases. Una es el fenómeno de la capacidad humana, como mejor salud y mayores conocimientos teóricos y prácticos. La otra, es el aprovechamiento de la capacidad adquirida por las personas con fines productivos o de creación, o en actividades culturales, sociales y políticas. Si no se equilibran estas fases, puede ocasionar una gran frustración humana.

En el desarrollo humano el ingreso es sólo una opción a las que aspiran las personas, pero, no abarca el total de sus vidas. El propósito del desarrollo es ampliar todas las opciones humanas y no sólo el ingreso. Por lo tanto, se separa de las teorías y modelos de crecimiento económico que refieren específicamente el aumento del Producto Bruto Interno (PBI), en lugar de mejorar la calidad de la vida humana.

El enfoque de bienestar social considera a los seres humanos como beneficiarios y no como agentes de cambio en el proceso de desarrollo. El enfoque de necesidades básicas se centra en proporcionar bienes y servicios materiales a grupos de población que padecen privaciones, en lugar de ampliar las opciones humanas en todas las esferas. El concepto de desarrollo humano incluye los enfoques mencionados, pero los supera, analiza las cuestiones sociales – crecimiento económico, el comercio, el empleo, la libertad política o los valores culturales – desde la perspectiva del ser humano. Se centra en ampliar las opciones humanas y se aplica por igual a países en desarrollo e industrializados.

Hay en el concepto de desarrollo humano cuatro elementos principales: productividad, equidad, sostenibilidad y potenciación. Éstos son importantes mientras que las mujeres se les incluya en proceso de desarrollo, caso contrario el desarrollo seguirá siendo débil y des-nivelado. Dados los adelantos humanos en algunas categorías sociales y sociedades, también existen retrocesos en otras. Podemos considerar las siguientes situaciones:

1. Las sociedades en desarrollo han experimentado en los últimos 30 años adelantos en materia de desarrollo humano. Pero, las disparidades entre los países del Norte y del Sur se mantienen.
2. A pesar del progreso, en los países industrializados y en desarrollo subsisten considerables privaciones. En los países en desarrollo, una de cada tres personas vive en condiciones de pobreza. En los países industrializados, hay cerca de 100 millones de personas por debajo de la línea de la pobreza. Muchas personas en ambas sociedades se sienten amenazadas por lo que representa los estupefacientes, la carencia de vivienda, el desempleo, la contaminación, el SIDA y el delito.
3. Es posible la cooperación para el desarrollo centrandolo las energías nacionales e internacionales. Pero, a menudo se presenta la excusa de la escasez del recurso financiero.
4. Los retos fundamentales de desarrollo humano para el siglo XXI requieren de celebraciones de pactos mundiales.

El informe sobre desarrollo humano (2000) manifiesta que los derechos humanos y el desarrollo humano tienen una visión y un propósito común: velar

por la libertad, el bienestar y la dignidad de todos. Uno de los logros del siglo XX es el progreso en derechos humanos. En 1900 más de la mitad de la población vivía en régimen colonial, hoy en día alrededor de tres cuartas partes del mundo vive en regímenes democráticos. Además, ha habido gran progreso en la eliminación de la discriminación en cuanto a la raza, la religión y el género, y en el derecho a la escolaridad y a la atención básica de la salud, progreso que podemos decir aún se mantiene.

El informe sobre desarrollo humano (2002) alude que el concepto de desarrollo humano, como proceso y como fin, distingue entre la formación de las capacidades humanas y la manera cómo los individuos emplean las capacidades adquiridas. La primera alude a la salud y al conocimiento; la segunda al trabajo, a la creación y al descanso. En este enfoque la ampliación de las capacidades se da por la ampliación de las posibilidades de acción y de las diferentes formas de ser que tienen a su alcance las personas con libertad para seleccionar las capacidades para desempeñarse en la vida. La promoción del desarrollo humano requiere de una gobernabilidad democrática, de gozar de una libertad política y poder participar en las decisiones que afectan a los individuos y exigir políticas que amplíen las oportunidades sociales, económicas y culturales.

El informe sobre el desarrollo humano (2006), plantea que este concepto se retroalimenta de la política, que implica democracia y libertad con fines concretos, componentes éticos asociados y con procesos descentralistas. La democracia no puede ser centralista, y la descentralización debe ser democrática.

El concepto de desarrollo humano es más profundo y rico que cualquier índice

o de cualquier indicador estadístico. Pero, necesita de un indicador para abordar en forma simplificada una realidad compleja, el PNUD presenta el Índice de Desarrollo Humano (IDH), posee tres componentes: esperanza de vida al nacer, nivel educacional integrado por la alfabetización de adultos y tasa combinada de matrícula primaria, secundaria y terciaria e ingreso. El valor del IDH para cada país indica cuánto avanzado en llegar a ciertas metas de seguridad. Cuánto más cercano esté un país a un IDH igual a 1, menor será la distancia que debe recorrer; en esta condición se encuentran los países industrializados, caso contrario ocurre con los países en desarrollo.

El desarrollo humano no comienza como un modelo predeterminado. Se inspira en las metas de largo plazo de una sociedad y hace radicar sus principios en una visión humanista.

2.1. Objetivos del Desarrollo del Milenio

En el año 2000 los líderes del mundo establecieron 8 objetivos, 18 metas y 48 indicadores a largo plazo, para liberar a una gran parte de la humanidad de la pobreza extrema, el hambre, el analfabetismo y las enfermedades, igualdad de sexos y el empoderamiento de la mujer, la sostenibilidad del medio ambiente y una alianza mundial para el desarrollo. Es decir, aprobaron un plan para un mundo mejor y prometieron establecer esfuerzos en la materialización de la visión.

Los ocho Objetivos del Desarrollo del Milenio (ODM) (2008) son: 1. Erradicar la pobreza extrema y el hambre; 2. Lograr la educación primaria universal; 3. Promover la igualdad de género y la autonomía de la mujer; 4. Reducir la mortalidad de los niños menores de cinco años; 5. Mejorar la salud materna; 6. Combatir el VIH/SIDA,

el paludismo y otras enfermedades; 7. Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente; 8. Fomentar una alianza mundial para el desarrollo.

La Declaración de Milenio (2000) fijó el año 2015 como fecha límite para alcanzar la mayoría de los ODM, establecieron los parámetros cuantitativos para reducir todas las formas de extrema pobreza y el hambre a la mitad. Pero, a medida que se acerca la fecha, falta cinco años, el mundo se encuentra en una crisis económica sin precedentes por su gravedad y sus dimensiones mundiales.

Según el Informe Objetivos del Desarrollo del Milenio 2009, los avances hacia el logro de los ODM se ven amenazados por el crecimiento económico lento e incluso negativo, una disminución de recursos, menos oportunidades comerciales para los países en desarrollo y posibles reducciones de los fondos provenientes de países donantes. Además, los efectos del cambio climático son cada vez más evidentes y pueden tener un impacto devastador tanto en los países ricos y pobres. Las relaciones de las alianzas mundiales deben guiar acciones colectivas.

No se podrá cumplir con las metas de los ODM, lo que sumaría que miles de millones de personas más en la pobreza y elevaría el riesgo de disturbios sociales y políticos, que se debe evitar. Esta situación se considera como una oportunidad para tomar decisiones difíciles para crear un futuro más equitativo y sostenible. Es el momento de acelerar los avances hacia el logro de los ODM y fortalecer la alianza mundial para el desarrollo. Si la comunidad mundial responde de manera constructiva a la crisis, los objetivos podrían lograrse. Es importante tener en cuenta que los intereses de los países pobres sigan siendo el eje central en las negociaciones comerciales.

Los importantes avances en la lucha contra la pobreza extrema entre 1990 y el 2005 se han estancado. En el año 2009, se estimó que entre 55 a 90 millones de personas, más de lo previsto antes de la crisis, estarán viviendo en condiciones de pobreza extrema. Además, la prevalencia del hambre en las regiones en desarrollo está aumentando y ha pasado de un 16% a un 17% en el año 2008. Asimismo, más de la cuarta parte de los niños tienen insuficiencia ponderal para su edad, limitando sus perspectivas de supervivencia, crecimiento y desarrollo a largo plazo.

Los Jefes de Estado y de Gobierno reunidos en la Sede de la Naciones Unidas en Nueva York del 20 al 22 de septiembre de 2010 manifestaron su profunda preocupación porque aún están lejos de cubrir las necesidades. Recordaron los objetivos y compromisos de desarrollo derivados de la Declaración del Milenio y el Documento Final de la Cumbre Mundial 2005, reafirmaron la determinación de trabajar juntos para promover el adelanto económico y social de todos los pueblos.

Reconocieron que los países en desarrollo han realizado considerables esfuerzos en pro del cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio y han tenido buenos logros, alcanzando algunas metas; pero también reconocieron que hay mucho por hacer para lograr los ODM, ya que el progreso ha sido desigual de una región a otra y entre países y dentro de ellos. El hambre y la mal nutrición aumentaron de nuevo entre 2007 y 2009, menoscabando parcialmente los logros alcanzados hasta entonces. *"Se ha progresado lentamente en el logro del empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos, el adelanto de la igualdad entre los géneros y el empoderamiento de la mujer, el logro de la sostenibilidad ambiental y el suministro de saneamiento básico, y las nuevas infecciones de VIH todavía supera el número de*

*personas que inician el tratamiento. En particular, expresamos nuestra grave preocupación por el lento progreso en reducir la mortalidad materna y mejorar la salud materna y reproductiva. Los progresos en otros objetivos de Desarrollo del Milenio son escasos y deben mantenerse para evitar que se echen a perder”.*³¹

Subrayaron el rol fundamental de la alianza mundial para el desarrollo y la importancia del octavo objetivo para lograr los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Reconocieron que sin el apoyo internacional, muchos países en desarrollo no podrán alcanzar los objetivos para el 2015.

Mostraron además su preocupación por el impacto de la crisis financiera y económica, la más grave desde la Gran Depresión. Ha echado a perder algunos logros alcanzados en muchos países en desarrollo y amenaza con no llegar a las metas de los Objetivos de Desarrollo del Milenio par el año 2015.

CONCLUSIONES

El modelo de desarrollo humano descrito en la Encíclica Caritas in Veritate y de las Naciones Unidas manifiestan que debe ser utilizado para dar solución a los problemas de marginalidad social, económica, política, cultural, religiosa; en especial a la situación de pobreza, pobreza extrema y de hambre.

En algunos países habido progreso en el desarrollo humano, en cambio en otros aún sigue la situación de exclusión social, donde las personas no tienen acceso a las oportunidades del desarrollo.

El problema para alcanzar niveles altos de desarrollo se ve afectada por la crisis financiera y económica mundial, especialmente en las relaciones de cooperación internacional, los países desarrollados han dejado de brindar financiamiento, por lo tanto, los países en vía de desarrollo no podrán alcanzar el bien común, la paz, y la felicidad de sus pobladores.

REFERENCIAS

- Benedicto XVI (2009). *Carta Encíclica Caritas in Veritate*. Lima. Editorial Paulinas.
- Naciones Unidas (1990). *Informe sobre Desarrollo Humano*. México, PNUD.
- (1995). *Informe sobre Desarrollo Humano*. México, PNUD.
- (2000). *Informe sobre Desarrollo Humano*. México, PNUD.
- (2002). *Informe sobre Desarrollo Humano*. México, PNUD.
- (2006). *Informe sobre Desarrollo Humano*. México, PNUD.
- (2008). *Objetivos de Desarrollo del Milenio*. México, PNUD.
- (2009). *Objetivos de Desarrollo del Milenio*. México, PNUD.
- (2010). *Cumbre Mundial sobre los objetivos de desarrollo del Milenio*. Nueva York del 20 al 22 de septiembre.

³¹ Cumbre Mundial sobre los objetivos de desarrollo del Milenio. 2010. (pp.4 y 5).

LA POLÍTICA INTERNACIONAL NORTEAMERICANA Y LAS ORIENTACIONES AL ESTABLECIMIENTO DE UNA AUTORIDAD POLÍTICA INTERNACIONAL SEGÚN "CARITAS IN VERITATE"

Eduardo Calcín Figueroa*

RESUMEN

El 01 de setiembre del 2010, Barack Obama anunció oficialmente el fin de la misión de combate en Irak. Los soldados norteamericanos regresaron a sus hogares después de siete años y medio en el territorio iraquí. Se calificó este hecho, como un "momento histórico". Pero, las palabras del portavoz del Departamento de Estado Norteamericano, P. J. Crowley "esto no supone el fin de la misión estadounidense en el país" dan lugar al análisis. Esto hacemos en el presente artículo. A su vez, el anuncio del ex presidente norteamericano G. Bush de establecer "nuevo orden mundial" nos lleva a considerar si éste se encuentra en consonancia con la voluntad del papa Benedicto XVI cuando propone el establecimiento de una "Autoridad política internacional" en su última encíclica social Caritas in veritate.

PALABRAS CLAVE:

Islam, kurdos, chiitas, intifada, yihad, hamas, hezbollah, musulmán.

THE INTERNATIONAL POLITICS OF THE UNITED STATES AND GUIDELINES FOR CONSTITUTING AN INTERNATIONAL POLITICAL AUTHORITY AS CARITAS IN VERITATE

ABSTRACT

September 01, 2010, Barack Obama officially announced the end of the combat mission in Iraq. American soldiers returned home after seven years in Iraqi territory. It described this fact as a "historic moment". But the words of the spokesman of U.S. State Department, P. J. Crowley "This is not the end of the U.S. mission in the country " giving rise to the analysis. This we do in this article. In turn, the announcement of former U.S. President G. Bush to establish "new world order" leads us to consider whether it is in line with the will of Pope Benedict XVI when he proposes the establishment of an "international political authority" in the latest social encyclical, Caritas in veritate.

KEY WORDS:

Islam, Kurds, Shiites, intifada, jihad, Hamas, Hezbollah, Muslim.

* Licenciado y Magíster en Teología por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Egresado de Maestría en Historia de la Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente cursa estudios doctorales en Psicología Educativa en la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle. Se desempeña como Profesor de Filosofía y Teología en la UNIFÉ, la Universidad Marcelino Champagnat y del Instituto de Teología Pastoral de la Diócesis de CHOSICA.

El conflicto de Irak:

Obama da la guerra de Irak por terminada. *El presidente de EE.UU. se dirige a la nación para proclamar el fin de la misión de combate - La Casa Blanca reconoce que queda mucho por hacer.*

"Esta noche anunció que la misión de combate norteamericana en Irak ha terminado. La operación Libertad Iraquí ha acabado y el pueblo de Irak tiene ahora la responsabilidad principal de mantener la seguridad de su país". De este modo, Barack Obama dio por concluida la guerra de Irak, siete años y cinco meses después de su comienzo, en un discurso televisado a la nación desde la Casa Blanca. *El País*. Jueves 2 de setiembre de 2010.

La actitud norteamericana con el anuncio del fin de la guerra con Irak por parte del presidente norteamericano Barack Obama parece marcar el reinicio de una nueva política internacional de Estados Unidos en el nuevo contexto mundial. Medios de comunicación y analistas políticos han resaltado el tono como el presidente norteamericano Barack Obama ha anunciado el fin de la operación Libertad iraquí, en un tono sobrio y sin triunfalismos.

El regreso de las tropas norteamericanas ocurre después de casi siete años y medio de ocupación del territorio de Irak, en el que más de 4,400 soldados norteamericanos han perdido la vida y más de 100,000 iraquíes entre soldados y civiles han muerto, en el balance de una guerra injustificada e injustificable.

Tiempo atrás diversas declaraciones papales y vaticanas dejaban escuchar su voz por un rechazo total de una guerra porque detrás de ella habrían razones políticas (riesgo de inestabilidad en Oriente Próximo) y jurídicas (falta de acuerdo en la ONU) que tendrían un saldo nefasto para la seguridad y orden internacionales. El papa Juan Pablo II en una carta dirigida al presidente George Bush, manifiesta:

Deseo ahora repetir mi firme convicción de que es muy difícil que la guerra lleve a una solución adecuada a los problemas internacionales y que, aunque se pudiera resolver momentáneamente una situación injusta, las consecuencias que con toda probabilidad se derivarían serían devastadoras y trágicas. No podemos ignorar que el uso de las armas, y especialmente los armamentos altamente sofisticados de nuestros días, provoquen, además de sufrimiento y destrucción, nuevas y tal vez peores injusticias³².

El arzobispo Jean-Louis Tauran, secretario del Vaticano para las Relaciones con los Estados, en su discurso a los Organismos internacionales elevaba su voz firmemente el 23 de diciembre de 1991, manifestando: "*Es necesario hacer lo posible para que este ataque no tenga lugar*". Y en forma decidida el papa Juan Pablo II, en un discurso a los representantes de los 117 países con los que el Vaticano mantiene relaciones diplomáticas, pronunció su famoso: "¡No a la guerra!", refiriéndose explícitamente a Irak por primera vez (Discurso de Juan Pablo II al cuerpo diplomático. Vaticano, 13 de enero de 2003).

El costo de la guerra ha tenido un alto precio que no sólo tendrá que pagar Estados Unidos sino también el resto de

32 Carta de Juan Pablo II a George Bush, Presidente de EE.UU. en razón del Conflicto del Golfo Pérsico. Vaticano, 15 de enero de 1991.

las naciones. Dado que, una guerra mucho más que vencedores y vencidos deja como saldo: hombres muertos y heridos, familias destruidas, escombros de una sociedad que se levanta en base al esfuerzo de toda una comunidad; pero sobretodo, heridas abiertas y resentimientos que quiebran la esperanza de una comunidad internacional fraterna.

1. Crónica de una guerra

El factor desencadenante de la Guerra del Golfo fue la invasión de las tropas iraquíes al emirato árabe de Kuwait el 2 de agosto de 1990³³. Al amanecer de ese día, las tropas de Irak cruzaron la frontera de Kuwait con vehículos armados e infantería, ocupando puntos y puestos estratégicos en todo el país, incluyendo el palacio del Emir. El ejército de Kuwait fue rápidamente vencido, aunque opuso mayor resistencia en el palacio del Emir y los alrededores del cuartel general de la fuerza aérea de Kuwait. Los soldados iraquíes detuvieron a miles de turistas occidentales como rehenes para usarlos luego como escudo de negociaciones. Frente a tales acontecimientos, la comunidad internacional de las Naciones Unidas reaccionaron inmediatamente condenando el ataque premeditado de Irak a Kuwait resolviendo sanciones económicas y la constitución de bloqueos marítimos y aéreos, bajo el mandato de retirar sus tropas de territorio kuwaití.

El 1 de diciembre del mismo año, el presidente norteamericano George Bush

propuso públicamente la celebración de negociaciones directas con el presidente iraquí Saddam Hussein para buscar una solución pacífica al conflicto, con intercambio de visitas de los ministros de Asuntos Exteriores de ambos países. Baker y Aziz se reunieron en Ginebra el 9 de enero de 1991, sin llegar a un acuerdo. Se celebraron ruedas de negociaciones para solucionar pacíficamente el conflicto pero que fracasaron, como aquella reunión celebrada el día 13 de enero entre Pérez de Cuéllar y Saddam Hussein.

El día 7 de enero Estados Unidos que ya había condenado la invasión iraquí, inició un gran despliegue militar, enviando fuerzas militares a Arabia Saudita y al Golfo como una forma de llamar la atención a Saddam Hussein y darle a conocer que su maniobra en contra de Kuwait no dejaría indiferentes a la comunidad internacional. En los meses siguientes se fueron uniendo ejércitos y fuerzas militares de Canadá y Australia y de los países europeos occidentales, al ser acordado el bloqueo por la U.E.O (Unión Europea Occidental): Gran Bretaña, Francia, Italia, España, Holanda, Bélgica, Alemania, Dinamarca, Noruega y Grecia; así como de algunos países árabes-islámicos: la propia Arabia Saudí y los Emiratos Árabes Unidos, además de Egipto, Siria, Marruecos, Pakistán y Bangladesh.

Habiéndose realizado esfuerzos por encontrar una solución negociada a nivel diplomático, el ataque comenzó la noche entre el 16 y el 17 de enero de 1991, cuando la fuerza multinacional aliada ini-

33 Durante varios años Irak había estado reclamando Kuwait, respaldándose en el hecho de que este territorio era parte de Irak en la época del Imperio Otomano, específicamente, parte de la provincia de Basora. En meses anteriores ambos países habían tenido una serie de disputas; Irak alegaba que desde 1980, Kuwait había estado robándole petróleo desde su yacimiento de Rumaylak (situado bajo ambos territorios). Por otra parte, Irak dependía del valor del combustible para pagar su deuda externa contraída en la guerra contra Irán (casi 40,000 millones de dólares con intereses de 3,000 millones por año), se sentía afectado por la superproducción de Kuwait y otros países del Golfo, que mantenían un precio bajo del insumo. Además, otra posible causa era la necesidad iraquí de acceder al Golfo Pérsico desde su puerto de Umm Qasr. Finalmente, es posible que el presidente Saddam Hussein, necesitara una rápida conquista para mejorar en algo su bajo prestigio y perfilarse como líder del mundo árabe.

cia la operación "Tormenta del desierto", dirigida por Estados Unidos. Se bombardean los territorios de Irak y Kuwait. La respuesta iraquí no se hizo esperar, lanzó una contraofensiva contra las poblaciones de Arabia Saudita e Israel. Y la amenaza de un ataque con armas químicas se comenzó a propalar creándose el pánico entre los pobladores civiles. Desde el punto de vista bélico, los misiles lanzados por Irak contra Israel, cumplieron una función psicológica y de amedrentamiento más que de destrucción. Se trataba de lanzaderas móviles, generalmente camiones que se encontraban en movimiento constante y que eran difícilmente de hallar por la aviación o la artillería aliada. Al mismo tiempo, se informó de una gran marea negra de petróleo procedente de Kuwait, derramada de forma intencionada por los iraquíes que se estaba extendiendo sobre el Golfo Pérsico dañando de manera irreversible el medio natural.

Una segunda y breve fase de la guerra se inició el 23 de febrero de 1991, duró cinco días y consistió en una dura ofensiva por parte de los aliados invadiendo Kuwait y el sur de Irak. El ejército iraquí se retiró derrotado y con un gran número de desertores que sobrevivían en una condición casi insostenible. El mismo día 27 de febrero el presidente G. Bush anunció el final de la guerra entre los aliados e Irak, reestableciéndose inmediatamente el gobierno del emirato en Kuwait. Mientras tanto, el gobierno norteamericano alentó al pueblo iraquí a derribar a S. Hussein del poder e introducir una serie de reformas democráticas en Irak, al que impuso una serie de sanciones que fue aceptada por este país.

2. Análisis de la intervención norteamericana en la Guerra del Golfo

Finalizada la guerra con Irak la intervención de Estados Unidos no se dio por concluida. Se constituyó en dicho país un contingente numeroso de soldados compuesto por las fuerzas multinacionales que más allá de garantizar la paz y reestablecer el orden, buscan rediseñar el orden político del Medio Oriente, basado en el control político militar.

Dicha presencia, genera respuestas de rechazo entre amplios sectores de la población, y las fuerzas de ocupación asumen un papel de espectadores frente a los actos de violencia desencadenados por los kurdos³⁴(en el norte) y chiitas³⁵ (en el sur) que buscaban debilitar y derrocar a Saddam Hussein. El saldo de esta guerra en niveles cuantificables para el pueblo iraquí fue desastrosa: se destruyó la red de transportes, telecomunicaciones e industria; escasez de alimentos y las enfermedades son las principales causas de las muertes infantiles. En los primeros años después del conflicto, según informa las Naciones Unidas murieron más de un millón de personas, de las cuales la mitad eran niños menores de cinco años. También se incrementaron los casos de cáncer como consecuencia del uranio empobrecido dispersado por los misiles aliados.

En este contexto y drama situacional la preocupación de EE.UU no se encontraba en la pacificación de un país o la reconstrucción de toda una nación como consecuencia de la guerra; sino en derro-

34 Los kurdos constituyen un pueblo indoeuropeo que habitan en la región montañosa del Kurdistán, -se asentaron en el espacio que actualmente ocupan hacia el 2500 a.C.-, en el suroeste de Asia, repartida principalmente entre los estados de Irak, Turquía, e Irán. Los kurdos son en su mayoría musulmanes suníes, aunque una importante minoría todavía sigue la religión tradicional kurda, el yazidismo.

35 Los chiitas son una corriente interna del Islam que propugnaron tras la muerte de Mahoma que el sucesor del profeta debería ser de su mismo clan. Sus miembros son mayoritariamente de clase popular y por tanto han sido marginadas.

car el régimen de S. Hussein y exterminar a sus aliados que según versiones norteamericanas habían encontrado refugio en Siria, que escondía armas de destrucción masiva e incitaba al terrorismo.

Las palabras de G. Bush expresadas en la primera semana de iniciada la crisis del Golfo Pérsico al afirmar el establecimiento de un "nuevo orden mundial", dibujan de cuerpo entero los intereses norteamericanos en el Medio Oriente y su rol protagónico en el plano político mundial. Este supuesto "nuevo orden mundial" se hará no bajo los lineamientos consensuados entre los países que conforman las Naciones Unidas; sino según los intereses políticos y económicos de los Estados Unidos. Así, en la Guerra del Golfo los intereses norteamericanos no acababan con el derrocamiento de Saddam, ese sólo será la punta del iceberg porque la incursión norteamericana tendrá secuelas más allá de las fronteras de Irak y que apuntan a Siria. Pero, el verdadero objetivo no es Siria, sino las facciones radicales islámicas que huyen de la persecución norteamericana y que anhelan el establecimiento del Estado palestino.

Estados Unidos busca aislar a los grupos palestinos radicales que se oponen a

un acuerdo con Israel, como Hamas³⁶ y la Yihad³⁷ islámica. La derrota de Irak servirá a esto. La presión a Siria, que ha venido actuando como punto de apoyo para estos grupos radicales en los territorios ocupados o del Hezbolá³⁸ en el sur del Líbano, se enmarca dentro de esta estrategia. Los esfuerzos norteamericanos alcanzan una primera victoria al lograr someter a Yasir Arafat y llevarlo a aceptar a Mahmud Abbas como primer Ministro y de su gabinete, de marcada orientación pronorteamericana, al frente de la Autoridad Nacional Palestina. La toma de posición del gabinete de Abbas es la condición que puso Bush para publicar la "hoja de ruta", un plan de paz que prevé la creación de un estado palestino antes de 2005, cosa que hasta ahora no se ha dado, porque la "hoja de ruta" más que un plan de seguridad es un plan político para desactivar la intifada³⁹.

La política norteamericana persecutoria en el intento de desarticular la intifada mediante su penalización política de la O.L.P. (Organización para la Liberación de Palestina) y de la población palestina, logrará acentuar su presencia en el Medio Oriente y marcar el rumbo de las negociaciones.

36 Es el Movimiento de resistencia Islámico; se trata de una organización política y militar palestina que se declara como yihadista, nacionalista e islámica. Su objetivo fundamental es el establecimiento de un estado islámico en la región histórica de Palestina, que comprendería los actuales Israel, Cisjordania y la Franja de Gaza, con capital en Jerusalén. Hamas ha sido declarada organización terrorista por la Unión Europea, los Estados Unidos, Israel, Japón, Canadá y Australia. Desde su creación en 1987 hasta la actualidad, las distintas organizaciones que forman parte de Hamas se han convertido en objetivos prioritarios de las operaciones militares israelíes.

37 Es un grupo terrorista islamista cuyos intereses es el establecimiento de un estado islámico y atacar intereses estadounidenses e israelíes tanto en Egipto como en el extranjero.

38 También llamado Hizbullah o Hezbollah, es una organización islamista libanesa proiraní y proiraní que cuenta con un brazo político y otro paramilitar. Fue fundado en Irán en 1979 y en el Líbano en 1982 como respuesta a la ocupación de Israel. Hezbolá recibe armas, capacitación y apoyo financiero de Irán y cuenta con la aprobación de Siria.

39 Significa agitación, levantamiento, es el nombre popular de dos rebeliones de los palestinos de Cisjordania y la Franja de Gaza contra Israel. Ambas intimidadas empezaron como campañas de resistencia de los palestinos y fueron intensificándose en un ciclo de violencia de atentados terroristas. Los objetivos que persiguen la intifada son: Combatir la ocupación de los territorios palestinos por parte de Israel o en su defecto la destrucción del Estado de Israel.

3. La constitución de una "Autoridad Política Mundial" según la Caritas in Veritate

Los sucesos desarrollados en el Medio Oriente, sobretodo a raíz de la Guerra del Golfo nos llevan a pensar en la inestabilidad política que se cierne sobre dichos territorios y su amenaza al mundo entero. Los Estados Unidos al intervenir directamente en el conflicto bilateral Irak-Kuwait ha antepuesto sus propios intereses políticos y económicos, a los intereses de la propia región y la solución de graves problemas como la determinación de los legítimos derechos que le corresponde a los palestinos en el territorio de la Palestina por razones históricas.

Terminada la Guerra del Golfo el país de Irak no terminaba de desangrarse por diversas razones: 1) La resistencia de Saddam Hussein de permanecer en el poder, 2) la represión de los soldados norteamericanos y fuerzas de coalición al pueblo iraquí, como su inoperancia ante el enfrentamiento de las facciones radicales islámicas y, 3) el silencio de las Naciones Unidas para tomar acciones inmediatas y remediar la crisis desatada.

Actualmente la situación está en que el presidente norteamericano Barack Obama anunció al mundo entero el final de la misión de combate norteamericano en Irak y la responsabilidad que tiene el pueblo iraquí en mantener su propia seguridad. Los términos expresados por Obama no tenían la solemnidad de su predecesor G. Bush declarando el nacimiento de "un nuevo orden mundial".

No se puede construir "un nuevo orden mundial" sobre los escombros de un país que ha sido reducido a la era preindustrial y naciones que en transcurso de los años

han experimentado dramáticamente la incursión de la política norteamericana: por ejemplo, en 1953 la CIA organiza un golpe de Estado en Irán, entre 1958 a 1975 se lleva a cabo la guerra de Vietnam, en 1961 la CIA entrena tropas anticastristas para invadir Cuba, en 1973 Augusto Pinochet toma el poder en un golpe de Estado apoyado por la CIA, etc. Las intervenciones de Estados Unidos en el resto del mundo fueron numerosas desde 1775, por distintas causas. Esto comprende intervenciones militares directas (guerras, envío de fuerzas) e indirectas (apoyo logístico de gobiernos, servicio de espionaje). Así, la política norteamericana respalda sus propios intereses en la región donde interviene y no el bienestar de los hombres que la habitan.

Indudablemente, el panorama político siempre será complejo y por ello, en ocasiones instituciones políticas de carácter internacional podrán ser invocados para resolver una situación conflictiva en un determinado país. Pero, la intervención de un país o países como supuestos árbitros para resolver una crisis entraña el peligro de responder a intereses particulares. Si se quiere construir realmente una comunidad fraterna donde los hombres coexistan con respeto de sus derechos fundamentales, debemos sincerar los foros de diálogo entre las naciones, porque toda la humanidad está alienada cuando se entrega a proyectos exclusivamente humanos a ideologías y utopías falsa (CV. 53).

Desde esta realidad, el papa Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate* plantea el establecimiento de una "Autoridad política internacional" (CV.67), constituida participativamente por la "comunidad política internacional", que estructure el funcionamiento del poder y busque cohesionar las estructuras de convivencia so-

cial en su más alto grado⁴⁰. La búsqueda del bien común de los pueblos ha de ser su más anhelada aspiración, y sólo en él encontrará su justificación plena y sentido del que derivará su autoridad moral. A su vez, la comunidad política internacional posibilita la participación, conocimiento y debate sobre la pluralidad de pareceres en un amplio sentido democrático, que se basa en la libertad y sentido de responsabilidad. Así, esta autoridad deberá estar regulada por el derecho, atenerse a los principios de subsidiaridad y de solidaridad, estar ordenada a la realización del bien común (CV. 67). Es deber de la autoridad política en general dirigir con auténtico sentido de responsabilidad social a los pueblos para que elijan su propio destino basado en el respeto por la persona humana y sus instituciones que resguardan la plena vigencia de todos los derechos y libertades fundamentales. Es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común, no mecánicamente o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno (GS 74). La sociedad civil considerada como fundamento de la autoridad política se convierte así no en un apéndice o variable de la comunidad política; al contrario, tiene ella la preeminencia, ya que es precisamente la sociedad civil la que justifica la existencia de la comunidad política.

En un nivel internacional es la comunidad de las naciones quienes deben tomar los acuerdos de manera conjunta, considerando el bien común para cada país atendiendo a su pasado histórico, sus posibilidades económicas para desa-

rollarse y la estructuración de un poder político representativo de las mayorías. De aquí, que es muy importante la presencia de un organismo internacional: Ante el imparable aumento de la interdependencia mundial, y también en presencia de una recesión de alcance global, se siente mucho la urgencia de la reforma tanto de la Organización de las Naciones Unidas como del sistema económico y financiero internacional, para que se dé una concreción real al concepto de familia de naciones (CV. 67).

Se debe prevenir que se repitan historias pasadas y experiencias ya vividas, debemos considerar que las sociedades tecnológicamente avanzadas no deben confundir el propio desarrollo tecnológico con una presunta superioridad cultural (CV. 59). Cada nación posee sus propias raíces históricas y culturales, que deben considerarse y respetarse.

Por otro lado, concretamente la situación política en el Medio Oriente es difícil y peligrosa por la presencia de grupos extremistas de talante religioso que muchas veces hacen inviable el diálogo y los acuerdos entre los representantes de las naciones. Por ello, el Papa Benedicto XVI advierte: *'No faltan actitudes religiosas y culturales en las que no se asume plenamente el principio del amor y de la verdad, terminando así por frenar el verdadero desarrollo humano e incluso por impedirlo'* (CV 55).

No cabe duda que la religión es un elemento que cohesionaba a todo un pueblo, le concede identidad y alienta en la construcción de un proyecto a futuro. Pero, el fundamentalismo religioso puede

40 "Las Naciones Unidas encarnan las aspiraciones a "un grado superior de ordenamiento internacional" (Juan Pablo II, Sollicitudo rei sociales, 43) inspirado y gobernado por el principio de subsidiariedad, y por lo tanto capaz de responder a las demandas de la familia humana mediante la unión. Las normas internacionales ya través de estructuras capaces de armonizar el día a día de desarrollo de la vida de los pueblos" Benedicto XVI, Discurso en la reunión con los miembros de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas. Nueva York, 18 - IV - 2008.

convertirse más que un elemento positivo que ayude a impulsar los esfuerzos a impedir o retrasar la paz y el progreso⁴¹. Así, el discernimiento sobre la contribución de las culturas y de las religiones es necesario para la construcción de la comunidad social en el respeto del bien común, sobre todo para quien ejerce el poder político (CV. 55).

Indudablemente que el islamismo es una de las grandes religiones que existen, reúne a más de mil millones de habitantes del globo, siendo una de mayor número de devotos; pero para muchos desconocido en este lado del mundo occidental. Un estudio histórico sobre el islamismo nos lleva a comprender que no siempre los musulmanes tuvieron una actitud de "sumisión a Dios"⁴² y respeto hacia aquellos que no compartían su fe. El islamismo desde que surgió en el 622 d.C. fundado por Mahoma (570-632 d.C.) se expandió muy rápidamente dominando a los pueblos mediante la guerra e imponiéndoles la religión musulmana. La "Yihad" (guerra santa) consideraba por algunos el sexto pilar del Islam, sobretodo por una minoría de autoridades musulmanas, ha servido para justificar el uso de las armas y proclamar su imperiosa necesidad de expandirse y fortalecerse en el mundo. La defensa del Islam, de los musulmanes o de sus países frente al enemigo externo puede efectivamente adquirir el carácter de lucha militar o guerra santa, y así se halla en el Corán, donde se anima a combatir contra los infieles si el Islam resulta atacado: Combate en el camino de Dios a quienes te combaten, pero no seas el agresor. Dios no ama a los agresores. Má-

talos donde los encuentres, expúlsalos de donde te expulsaron. La persecución de los creyentes es peor que el homicidio: no los combatas junto a la mezquita sagrada hasta que te hayan combatido en ella. Si te combaten, mátalos: esa es la recompensa de los infieles. Si dejan de atacarte, Dios será indulgente, misericordioso (Corán 2:190-192). La interpretación de este texto al haber adquirido diversos matices ha servido para justificar el accionar de ciertas facciones radicales del islamismo; consecuentemente, el mundo occidental tiene una visión sesgada y reduccionista de lo que significa y encierra el islamismo como religión, cultura e historia. Por ello, el papa Benedicto XVI, en otra parte de su encíclica añade: el fundamentalismo religioso por otro lado, impide el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad. La vida pública se empobrece de motivaciones y la política adquiere un aspecto opresor. Se corre el riesgo de que no se respeten los derechos humanos, bien porque se les priva de su fundamento trascendente bien porque no se reconoce la libertad personal (CV 56).

Por ello, incluso trayendo a colación el famoso discurso proferido por el papa Benedicto XVI en Ratisbona, el 12 de setiembre de 2006, donde defiende la necesidad de fortalecer una fe racional, en conformidad con la naturaleza de las cosas y con la propia naturaleza de Dios. No se trata de una fe fundamentalista, ni tampoco de una razón radical; es, en verdad, una fe dirigida hacia el actuar concretamente y conforme a la ley natural y la ley divina: no actuar con el logos es

41 "Quien mata con atentados terroristas cultiva sentimientos de desprecio hacia la humanidad, manifestando desesperación ante la vida y el futuro; desde esta perspectiva, se puede odiar y destruir todo. El terrorista piensa que la verdad en la que cree o el sufrimiento pedecido son tan absolutos que lo legitiman a reaccionar destruyendo incluso vidas humanas inocentes. Juan Pablo II, Mensaje XXXV Jornada Mundial de la Paz, Ciudad del Vaticano, 01 - I - 2002.

42 "Musulmán" es la persona cuyo credo religioso es el Islam. Palabra árabe "muslim" significa "que se somete", es decir, completa sumisión a la voluntad de Dios.

contrario a la naturaleza de Dios. Desde esta perspectiva, el acercamiento entre la fe y razón deben darse según los términos del Concilio de Calcedonia (451) cuando definía la recta ortodoxia sobre la verdadera naturaleza de Cristo frente al monofisismo de Eutiques: "*sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación*". La fe ilumina a la razón en la búsqueda de sentido de la vida del hombre y la razón le permite a la fe su propia explicitación, descartando de ella misma el error y la contradicción. Así, lo que emerge claramente en las palabras del Papa es que la razón necesita 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 (CV 56).

REFERENCIAS

- Benedicto XVI (2009) *Encíclica Caritas in veritate*. Lima, Ediciones Paulinas.
- Bobadilla Rodríguez, Francisco y Ortega Suárez, Gabriela. (2009). *Progreso económico y desarrollo humano: 40 años después de la Populorum Progressio*. Piura, UDEP.
- Brzezinski, Zbigniew. (1998). *El gran tablero mundial: la supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos*. Barcelona, Paidós.
- Concilio Ecuménico Vaticano II. (1965) *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*.
- Cortés, Julio. (1992) *El Corán*. 4ta. ed. Barcelona, Herder.
- Herr, Theodor. (1990) *Doctrina Social Católica*. V. Hase & Koehler Verlag Mainz, Germany.
- Laurent, Eric. (1991). *Tormenta del desierto: Los secretos de la Casa Blanca*. Badalona, Ediciones Tempestad.
- Leonart, A. (1991) *La anunciada guerra del Golfo*. Madrid, Ediciones Década-90.
- Mifsud S. J. Tony. (1986) *Moral Social*. Tomo IV. Santiago de Chile, Paulinas.
- Ratzinger, Joseph. (2005). *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*. 2da ed. Salamanca, Sígueme.
- Varea, Carlos y Maestro, Ángeles (edit). (1997). *Guerra y sanciones a Irak: Naciones Unidas y el "nuevo orden mundial"*. Madrid, Los Libros de la Catarata.

ARTÍCULOS TEOLÓGICOS

FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA-TEOLÓGICA DEL DESARROLLO HUMANO DE LA ENCÍCLICA "CARITAS IN VERITATE" DE BENEDICTO XVI

Flavio Gutiérrez Velasco*

RESUMEN

Ahora en que el desarrollo humano es concebido unilateralmente, sólo en el aspecto material, el Papa Benedicto XVI ha querido dedicar esta encíclica al desarrollo humano integral: éste no será posible en una visión reductiva del hombre, sino en su integridad: económica, social, política, tecnológica, cultural y religiosa-moral. Muy a menudo se prescinde de la dimensión religiosa y en esto reside el aporte de la Iglesia al desarrollo humano: "Sólo en 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" (Caritas in veritate, n.9). En el presente trabajo buscaremos descubrir los fundamentos bíblico-teológicos de esta carta encíclica que, en términos generales, van en la línea de la teología bíblica clásica y en la tradición de la Iglesia, pero en el actual contexto de la globalización.

PALABRAS CLAVE:

Desarrollo Humano integral, Escritos joánicos, Comunidad eclesial, Globalización

BIBLICAL AND THEOLOGICAL FUNDAMENTS OF HU- MAN DEVELOPMENT IN THE ENCYCLICAL LETTER "CARITAS IN VERITATE" BY BENEDICT XVI

ABSTRACT

Now that human development is conceived unilaterally, only the material aspect, Pope Benedict XVI has chosen to dedicate this encyclical integral human development: it is not possible in a reductive vision of man, but as a whole: economic, social, political, technological, cultural and religious-moral. Very often ignores the religious dimension and in this lies the Church's contribution to human development: "Only in charity, illumined by the light of reason and faith, is it possible to pursue development goals that possess a more humane and humanizing value" (CaritasinVeritate, n.9). In this paper we seek to discover the biblical and theological foundations of this encyclical letter which, in general, are in line with classical and biblical theology, and with the tradition of the Church, but in the current context of globalization.

KEYWORDS:

Integral Human Development, Johannine writings, Community Church, Globalization.

* Licenciado en Teología. Magíster en Sagrada Teología por el Pontificio Ateneo Antonianum de Roma. Actualmente se desempeña como Profesor Asociado en la especialidad de Filosofía y Teología en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón.

1. La caridad en la verdad:

La caridad ("caritas") es esa virtud teologal que se fundamenta en Dios, que se convierte en esa fuerza impulsora del desarrollo humano: *La caridad en la verdad... Es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad. 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" (CV. 1).*

La caridad, el amor, que tiene su origen en Dios, que es amor (Jn 4,8-16) es la síntesis de toda la ley (Mt 23,36-40). Es la caridad la que impulsa al cristiano al compromiso, a la lucha por buscar una sociedad más humana, más justa: una caridad que no se compromete no es auténtica caridad.

Resulta indudable que Benedicto XVI, cuando habla de la caridad, está pensando en los escritos joánicos, especialmente el evangelio, tal como ya lo había expresado en su anterior encíclica *Deus caritas est*: "Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él" (1 Jn 4,16): Dios amor es, pues, el centro de la fe cristiana. Se es cristiano por el encuentro con un acontecimiento, con una persona, con Cristo y es él quien toma la iniciativa: "Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su único Hijo, para que todos los que crean en él tenga vida eterna" (Jn 3,16). "Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él" (Jn 4, 16). Dios toma la iniciativa, él nos ha amado primero (Jn 4,16). El hombre responde a ese don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro⁴³.

"Dios es amor" (Jn 4,8) es el fundamento bíblico más importante, -tal como lo expresó en su primera encíclica – y eso

se comprende poniendo la mirada en el costado traspasado de Cristo. Expresaba que es, a partir de esto que se puede definir lo que es el "amor", y desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y actuar

La caridad es amor recibido y ofrecido, es un don gratuito. La caridad es la fuerza impulsora del cristiano que le invita a darse a los demás, que no escatima esfuerzos ni sacrificios, que busca dar sin esperar nada a cambio.

La caridad es inseparable de la verdad, que es Cristo mismo (Jn 14,6): en un mundo en que todo se relativiza y, por consiguiente también la verdad, es necesario proponer la verdad que es Cristo mismo. Por ello no sólo "veritas in caritate", sino también en el sentido inverso y complementario de "caritas in veritate". Es necesario entender, valorar y practicar la caridad a la luz de la verdad: *"Sólo en la verdad resplandece la caridad y puede ser vivida auténticamente. La verdad es la luz que da sentido y valor a la caridad. Esta luz es simultáneamente la de la razón y la de la fe" (CV. 3).*

Benedicto XVI repropone los principios tradicionales de la doctrina social de la Iglesia, pero tratados en el contexto de la globalización. Recalca que la caridad es el principio básico sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia, un principio que proporciona los criterios orientadores del actuar moral. La sociedad, para resolver los graves problemas que la aquejan, necesita de la caridad en la verdad, esa caridad que no permite que el accionar social esté a merced de intereses privados y de la lógica del poder. *"La doctrina social de la Iglesia responde a esta dinámica de caridad recibida y ofrecida. Es 'caritas in veritate in rei sociales', anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad" (CV. 5).*

43 *Deus caritas est*, n° 1

La caridad en la verdad nos proporciona dos criterios orientadores de la acción social: la justicia y el bien común. En primer lugar la justicia es dar a cada uno lo que es suyo, pero la caridad va más allá: dar de lo mío al otro sin esperar nada a cambio. La caridad exige la justicia. Ambas son inseparables, tal como ya lo había expresado en "*Deus caritas est*"⁴⁴: la justicia es la primera vía de la caridad, como nos exhorta el apóstol Juan: "con obras y según la verdad" (1 Jn 3,18). El nuevo hombre se construye, no sólo practicando los derechos y deberes, sino con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión. De gratuidad, puesto que la caridad no es interesada, busca dar sin esperar recibir, es don, entrega al otro; de misericordia, pues la caridad es paciente, tolerante, comprensiva; y de comunión, pues busca entablar una relación de reciprocidad, donde el otro es visto como un "yo".

En segundo lugar está el bien común: la caridad no sólo es servicio al más necesitado, sino también busca el bien de la comunidad, del grupo social, de la polis (ciudad), formado por ese bien de "todos nosotros": individuos, familias, grupos... unidos en comunidad social. El bien común es la práctica de la justicia distributiva, según el clásico lenguaje de la doctrina social de la Iglesia: "*Desear el bien común y esforzarse por él es exigencia de justicia y caridad*" (CV. 7). Para el cristiano, en razón de su vocación, mucho más que para cualquier otra persona, la búsqueda del bien común es una exigencia de justicia y caridad; hay una razón trascendente porque esa búsqueda del bien común está inspirada en la virtud de la caridad y en la construcción de la "ciudad de Dios": "*El compromiso por el bien común, cuando está inspirado por la caridad, tiene una valencia superior al compromiso meramente secular y político...*

La acción del hombre sobre la tierra, cuando está inspirada y sustentada por la caridad, contribuye a la edificación de esa ciudad de Dios universal hacia la cual avanza la historia de la familia humana" (CV. 7).

La búsqueda del bien común, en esta era en vías de globalización, es la búsqueda del bien de toda la comunidad humana, para la construcción de la "ciudad del hombre", como una anticipación de la "ciudad de Dios" sin barreras.

Para la Iglesia, en esta era actual en que predomina la visión economicista neoliberal, que sólo mira a la defensa del bien individual, reproponer la exigencia de la búsqueda del bien común como un imperativo ético, se convierte en un reto que tiene que afrontar.

2. Visión trascendente de la persona.

Benedicto XVI, en la misma línea de la *Populorum progressio*, de la *Sollicitudo rei socialis* y de la tradición de la fe apostólica y especialmente del Concilio Vaticano II, nos recuerda que el auténtico desarrollo humano exige una visión trascendente de la persona.

La primera gran verdad que reproponer el Papa es que la Iglesia, en todo su ser y obrar, cuando anuncia, celebra y actúa en la caridad, tiende a promover el desarrollo integral del hombre. La acción de la Iglesia no puede limitarse a acciones de asistencia social o educativa, sino a una promoción humana integral. Por lo tanto no es correcto afirmar que la acción de la Iglesia tiene que limitarse a lo espiritual porque el hombre no es un ser dividido. La segunda verdad es que el auténtico desarrollo humano conlleva una visión unitaria de la persona en todas sus dimensiones.

44 Deus caritas est, Nros 26-28,

Para lograr el desarrollo integral no basta la acción de las ciencias sociales, que igualmente buscan ese desarrollo humano integral, sino que exige una visión trascendente de la persona, abierta a la dimensión de fe, a ese amor que es caridad, a la apertura a los bienes más altos: "Sin la perspectiva de una vida eterna, el progreso humano en este mundo se queda sin aliento. Encerrado dentro de la historia queda expuesto al riesgo de reducirse sólo al incremento del tener... Este desarrollo exige, además una visión trascendente de la persona, necesita a Dios: sin él o se niega el desarrollo o se lo deja únicamente en manos del hombre, que cede a la presunción de la autosalvación y termina por promover un desarrollo deshumanizado" (CV. 11).

Una visión trascendente de la persona, nos recuerda el Papa citando a la *Deus caritas est*, nos permite ver en el prójimo, no sólo al otro, sino en reconocer en él la imagen divina, llegando así a descubrir verdaderamente al otro y madurar un amor que es "ocuparse del otro y preocuparse del otro".

El Papa hace una dura crítica a las visiones reductoras del hombre, como la tecnicista y la psicologista. En la primera, en nombre de la técnica, se promueve una mentalidad abortista, eugenésica o una "mens eutanásica", que promueven una concepción materialista y mecanicista de la vida humana. Mediante la segunda hay una reducción de la dimensión espiritual a la psicológica, del alma o psiqué. El auténtico desarrollo tiene que mirar al desarrollo integral del hombre, tanto material como espiritual: "No hay desarrollo pleno ni un bien común universal, sin el bien espiritual y moral de las personas, consideradas en su totalidad de alma y cuerpo" (CV. 76).

El verdadero desarrollo humano tiene que considerar también la dimensión espiritual, teologal. El hombre al margen de Dios no logra entender quién es ni a

dónde va. El desarrollo humano integral conlleva una visión humanista cristiana. Negar esta visión trascendente es privar a los ciudadanos de esa fuerza moral y espiritual para comprometerse en el desarrollo humano integral: "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 atrapados por las modas del momento" (CV. 78).

3. El desarrollo es una vocación.

Benedicto XVI, haciendo un relectura de la *Populorum progressio*, expresa que el desarrollo, en su fuente y en su esencia, es una vocación, lo que significa por un lado que nace de una llamada trascendente hacia el Absoluto: el auténtico humanismo se abre al absoluto; y por otro lado, que el auténtico desarrollo es incapaz de darse su significado último por sí mismo.

Esta concepción del desarrollo como llamada, por lo tanto como don, exige una respuesta libre y responsable por parte de la persona y de los pueblos; exige la búsqueda de estructuras justas, de lucha contra el subdesarrollo, que no es fruto de la causalidad o de una necesidad histórica, sino de la responsabilidad humana: "Sólo si es libre, el desarrollo puede ser integralmente humano; sólo en un régimen de libertad responsable puede crecer de manera adecuada" (CV. 17).

Exige también el respeto a la verdad. Esta verdad significa la afirmación del valor incondicional de la persona humana y el sentido de su crecimiento; la promoción de todos los hombres y de todo hombre. Este desarrollo se fundamenta en el Evangelio, en Cristo, "en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre" (CV. 18). La vocación

cristiana al desarrollo abarca al hombre en su integridad, tanto natural como sobrenatural.

La visión del desarrollo como vocación comporta que su centro sea la caridad. Benedicto XVI, haciéndose eco de las enseñanzas de Paulo VI, expresa que las causas profundas del subdesarrollo, están en el hombre mismo, son la falta de solidaridad y de pensadores que busquen un humanismo nuevo, pero principalmente en la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos: *"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"* (CV. 19).

Esta fraternidad no será posible prescindiendo de Dios, sino reconociendo que Dios nos ha amado primero y que ha enseñado mediante el Hijo lo que es la caridad fraterna.

Finalmente el Papa nos habla de la urgencia impuesta por la caridad en la verdad, de comprometernos en la búsqueda de reformas frente a los grandes problemas de la injusticia en el desarrollo de los pueblos, que promuevan metas plenamente humanas (CV. 20).

4. La caridad en la verdad es un don.

La caridad en la verdad, al ser un don, -nos señala el Papa- es gratuito, es gracia, no es fruto del esfuerzo humano: *"El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente"* (CV. 34). Negar esta gratuidad de la caridad en la verdad lleva al hombre a pensar que la felicidad y la salvación son fruto del esfuerzo humano y a negar toda trascendencia y, por lo tanto, no hay lugar para la esperanza.

La caridad en la verdad se nutre de la esperanza cristiana, se convierte en

un poderoso recurso social al servicio del desarrollo humano integral, en la libertad y la justicia. La caridad en la verdad, al ser un don absolutamente gratuito de Dios, irrumpe en nuestras vidas, de manera no merecida y que trasciende toda ley de justicia. Por su naturaleza, el don supera el mérito, su norma es sobreabundar.

La caridad en la verdad, al ser un don, es una fuerza que funda a la comunidad, que unifica a los hombres eliminando toda barrera. Así una comunidad podrá ser organizada por nosotros, pero no podrá ser fraterna si se excluye de ella la gratuidad del don, que nace de la palabra de Dios-amor que nos convoca: *"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"* (CV. 34).

5. La humanidad como comunión.

El auténtico desarrollo humano exige una visión de la humanidad como comunión, como una sola familia, en donde la convivencia esté movida por el amor fraterno y no simplemente por el hecho de vivir uno junto al otro.

Esta familia se construye bajo el signo de la solidaridad, en vez de la marginación, sobre la base de la justicia y la paz. Esta visión de la humanidad como comunión exige una visión de la comunidad bajo la categoría de relación, en donde el compromiso por construir una comunidad fraterna, no sea fruto sólo de las ciencias sociales, sino del aporte de otros saberes como la metafísica y la teología, para captar con claridad la dignidad trascendente del hombre.

Esta visión de la familia humana como comunión, en la perspectiva relacional, Benedicto XVI la fundamenta en la doctrina de Dios Uno y Trino: *"La relación entre las tres Personas de la Trinidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura"* (CV. 54). Dios quiere que también nosotros los hombres vivamos esa realidad de comunión: *"para que sean uno como nosotros somos uno"* (Jn 17,22). Esta realidad ya se vive dentro de la Iglesia, que está llamada a ser signo e instrumento de esa unidad, es decir que debe manifestar ante el mundo que sí es posible vivir en comunión. Un ejemplo de esta vivencia es la realidad del sacramento del matrimonio, en que los esposos, sin perder su individualidad, dejan de ser dos, para ser una unidad relacional y real.

Esta doctrina revelada de la unidad del género humano no va contra la concepción metafísica del ser humano, sino que presupone que la relacionalidad es elemento fundamental del hombre. Por ello se debe valorar el aporte de otras culturas y religiones –que enseñan la paz y la fraternidad- para el desarrollo humano integral. En cambio llama la atención de aquellos grupos religiosos fundamentalistas que limitan la vivencia religiosa a la esfera individual. También ve el peligro en la globalización, de la tendencia a favorecer un sincretismo, alimentando formas de "religión" que alejan a las personas unas de otras, en vez de que se encuentren, y las apartan de la realidad.

En este contexto es necesario resaltar que debe haber un diálogo entre fe y razón, ya que el auténtico desarrollo humano resulta de una colaboración de ambas. La religión cristiana y otras religiones podrán contribuir al desarrollo humano solamente si Dios tiene lugar en la vida pública, en lo cultural, social y especialmente en la política; pero para ello debe respetarse el derecho a la libertad

religiosa: *"El diálogo entre razón y fe implica que 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"* (CV. 56).

La búsqueda de un mundo justo será posible si hay un diálogo, una colaboración entre creyentes y no creyentes. La concepción cristiana es que el mundo no es fruto de la casualidad ni de la necesidad, sino un proyecto de Dios y la acción de los creyentes es unir esfuerzos para lograr que se realice ese proyecto divino. En este diálogo debe mantener toda su fuerza el principio de subsidiaridad: la ayuda a las personas y a los sujetos sociales es cuando no pueden valerse por sí mismos, que evita todo tipo de asistencialismo paternalista. En nuestra era globalizada el peligro de un gobierno universal de tipo monocrático está muy latente; ante lo cual tiene plena validez el principio de subsidiaridad, mediante el cual la autoridad debe estar organizada de modo subsidiaria y con división de poderes (CV. 57).

El principio de subsidiaridad no basta, sino que debe estar unido íntimamente al principio de solidaridad y viceversa: la subsidiaridad sin solidaridad desemboca en un particularismo social; y la solidaridad sin subsidiaridad es un asistencialismo que humilla al necesitado (CV.58).

6. Aspecto ético de la economía.

Uno de los campos más álgidos y controvertidos de la vida social es el económico, puesto que muchas ideologías pretenden fundamentar la economía en aspectos netamente sociales, al margen de toda concepción ética y teniendo como criterio orientador el lucro, la ganancia. Es aquí donde el Papa Benedicto XVI

repropone la doctrina social de la Iglesia, adaptándola a las circunstancias actuales, en que asistimos a una economía globalizada.

El primer aspecto que subraya es la importancia de la justicia distributiva y de la justicia social para la economía de mercado: éste no puede regirse por la sola equivalencia del valor de los productos que se intercambian (justicia conmutativa), sino que necesita de formas internas de solidaridad y de confianza recíproca (justicia distributiva) para cumplir fielmente su función económica.

El Papa considera equivocadas aquellas visiones económicas que consideran que el mercado, para que funcione bien, necesita de una cierta cuota de pobreza y de subdesarrollo y que sólo se rige por la lógica mercantil. La actividad económica debe estar ordenada al bien común y para ello necesita de la comunidad política, cuyo fin es conseguir la justicia mediante la redistribución (CV. 35).

La Iglesia considera que la actividad económica no es éticamente neutra y que aún dentro de ella es posible vivir relaciones auténticamente humanas de amistad y de sociabilidad, de solidaridad y de reciprocidad: *"El sector económico no es ni éticamente neutro ni inhumano o antisocial por naturaleza. Es una actividad del hombre y, precisamente porque es humana, debe ser articulada e institucionalizada éticamente"* (CV. 36).

Lo novedoso de esta carta encíclica, aunque ya esbozado por Juan Pablo II, es la aplicación que hace el Papa del principio de gratuidad y de la lógica del don, como expresión de fraternidad, a las relaciones mercantiles. La Iglesia ha sostenido siempre que la justicia afecta a todas las fases de la actividad económica porque en todo momento tiene que ver con el hombre y con sus derechos. Toda decisión econó-

mica tiene implicancias morales. Para ello es necesario que el mercado dé cabida a iniciativas económicas que, sin renunciar a producir valor económico, opten libremente por ejercer su gestión movidos por principios distintos al del mero beneficio. En la era globalizada la economía parece privilegiar la lógica mercantil del intercambio, pero es evidente que necesita de la lógica de la política y la lógica del don.

Juan Pablo II había señalado que todo sistema económico debe basarse en tres instancias: el mercado, el Estado y la sociedad civil. Consideró que la sociedad civil es el ámbito donde debe haber espacio para una economía de gratuidad y de fraternidad (CA. 35). Benedicto XVI reitera que en la época de la globalización la actividad económica no puede prescindir de la gratuidad, que fomenta y extiende la solidaridad y la responsabilidad por la justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes.

El Papa nos habla igualmente de una "Civilización de la economía", en que la lógica mercantil dé paso a la lógica del don, que vaya más allá del beneficio: *"En este caso caridad en la verdad significa la necesidad de dar forma y organización a las iniciativas económicas que, sin renunciar al beneficio, quieran ir más allá de la lógica del intercambio de cosas equivalentes y del lucro como fin en sí mismo"* (CV. 38).

En esta "civilización de la economía", la lógica del mercado de compra-venta (dar para tener) y la lógica del Estado (dar por deber), en que la intervención del Estado se impone como ley, debe estar abierta en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizadas por ciertos márgenes de gratuidad y comunión., que tiene su mejor terreno en la sociedad civil, que crea sociabilidad, que da espacio una "economía solidaria". Este tipo de economía no puede ser prescrito

por ley precisamente por su aspecto de gratuidad y las actitudes gratuitas no pueden encasillarse a una ley.

Otro aspecto que aborda el Papa Benedicto XVI es un nuevo modo de entender la empresa, la "responsabilidad social de la empresa", que está más de acuerdo con la doctrina social de la Iglesia, es que la empresa no puede limitarse únicamente al interés de sus propietarios, sino también al de otros sujetos que contribuyen a la vida de la empresa como: trabajadores, clientes, proveedores, la comunidad (CV. 40). El Papa hace un llamado a fomentar un nuevo tipo de empresario que tenga más en cuenta el aspecto humano, que vaya más allá del típico empresario privado y estatal, que vaya más allá en la línea de la sociedad civil, de la lógica de la gratuidad.

Frente a la globalización sobre todo como proceso socio-económico, Benedicto XVI -citando a Juan Pablo II en su discurso a la Pontificia Academia de Ciencias Sociales, el 27 de abril del 2001-, expresa que ésta, en sí misma no es ni buena ni mala, que debemos desechar posiciones fatalistas preconcebidas que ven a la globalización como un proceso negativo, puesto que sólo favorecería a los países desarrollados. Ve más bien en ella una gran oportunidad para hacer una redistribución de la riqueza, para lo cual debe estar orientado por una concepción personalista y comunitaria, abierta a la trascendencia y que debe impulsar la globalización hacia metas de humanización

solidaria: "La globalización es un fenómeno multidimensional, polivalente, que exige ser comprendido en la diversidad y en la unidad de todas sus dimensiones, incluida la teológica. Esto consentirá vivir y orientar la globalización de la humanidad en términos de relacionalidad, comunión y participación" (CV. 42)

Como una forma de aterrizar, de poner en práctica estos principios está la tarea de las iglesias locales de fomentar encuentros, seminarios que profundicen y fomenten la constitución de estas empresas solidarias, donde se privilegie la lógica del don.

A manera de conclusión podemos indicar que Benedicto XVI, en la fundamentación bíblica ha tenido en cuenta el evangelio de Juan que presenta a Dios Uno y Trino como fundamento de la caridad, como Dios-Amor, de la comunión que debe haber en la sociedad humana. En los fundamentos teológicos ha repropuesto los principios doctrinales ya conocidos, pero con un nuevo ardor, que deben guiar el auténtico desarrollo humano.

REFERENCIAS

- Benedicto XVI (2009). *Carta Encíclica Caritas in Veritate*. Lima. Editorial Paulinas.
- Benedicto XVI (2005). *Carta Encíclica Deus Caritas est*. Lima. Editorial Paulinas.
- Biblia de Jerusalén. Bilbao. Editorial Desclée De Brouwer.

COMENTARIO PEDAGÓGICO PASTORAL DE LA CARITAS IN VERITATE DE BENEDICTO XVI

Juan Alberto Osorio Torres*

RESUMEN

Caritas in veritate (2009), es la primera carta del Papa Benedicto XVI, dedicada específicamente a la Doctrina Social de la Iglesia, después de haber escrito otras dos, desde el comienzo de su pontificado: Deus caritas est (2006) y Spes Salvi (2007). Para elaborar este artículo, fue necesario revisar el texto Jesús de Nazareth (2007), el primer volumen publicado por el Papa Teólogo, a fin de captar la unidad y la coherencia de su pensamiento; pues, tanto en la segunda parte de la Deus caritas est, antes de enumerar las encíclicas sociales, desde la Rerum Novarum a la Centesimus Annus y de esta a la publicación del Compendio de la DSI, el Papa habla de la caridad como tarea de la iglesia, le dedica un apartado especial al tema de la justicia y la política, y hace importantes precisiones acerca de la relación entre justicia y caridad, temas para tener en cuenta en la pedagogía y la pastoral.

PALABRAS CLAVE:

Doctrina Social de la Iglesia, Justicia Social, Política, Caridad, Reino de Dios, Vocación de la Iglesia

PASTORAL & TEACHING COMMENTS ON "CARITAS IN VERITATE" BY BENEDICTO XVI

ABSTRACT

Caritas in Veritate (2009) is the first encyclical letter of Pope Benedict XVI, dedicated specifically to the Social Doctrine of the Church, after having written two others, from the beginning of his pope, Deus Caritas Est (2006) and Spes Salvi (2007). To prepare this article, it was necessary to revise the text Jesus of Nazareth (2007), the first volume published by the Theologian Pope, so to capture the unity and coherence of his thought. Because, in the second part of Deus caritas est, before listing the social encyclical letters from Rerum Novarum to Centesimus Annus and from this to the publication of Compendium of the Church's Social Doctrine, the Pope speaks of charity as the responsibility of the church, he dedicates a special section to justice and politics, and makes important remarks about the relationship between justice and charity, issues that should be considered in teaching and pastoral care.

KEYWORDS:

Social Doctrine of the Church, Social Justice, Politics, Charity, Kingdom of God, the Church's Vocation

* Sacerdote de la Diócesis de Cajamarca, prestando sus servicios a la Diócesis de Lurín en Lima. Magíster en Antropología y candidato a Doctor en esta especialidad en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del Seminario Interdisciplinar de Estudios Religiosos (SIER) de la PUCP. Profesor de Teología y Capellán de la UNIFÉ. Actual Vicario de la Parroquia Sagrado Corazón de Pamplona Alta, responsable parroquial de los Asentamientos Humanos de la Nueva Rinconada de Pamplona.

En un acápite de la *Deus caritas est*, Benedicto XVI comparte una percepción con clara motivación pastoral, y por eso discretamente autocrítica. Allí, desde el rol universal que estrenó a partir de sus 78 años, y ya en un complicado y agobiado comienzo del siglo XXI, deja brotar en el estilo y contenido que le vamos conociendo, la inquietud del Pastor, que no encubre ni silencia la demora o el insuficiente cuidado pastoral en el comportamiento jerárquico de la Iglesia del siglo XIX: "Se debe admitir –advierte– que los representantes de la Iglesia percibieron **sólo lentamente** que el problema de la estructura justa de la sociedad se planteaba de un modo nuevo."(DCE.27)

El reconocimiento papal de ese grave tardío modo de percibir el rumbo y el funcionamiento de la sociedad por parte de los líderes de una institución consagrada en exclusiva al servicio pastoral del mundo, puede ser una significativa muestra de la sincera lamentación del máximo líder de la Iglesia, que deplora la baja o insuficiente calidad de la caridad de los ministros de la Iglesia. Es tal vez, esta constatación del pasado, la que explica el empeño del Papa, por plantear y esclarecer para nuestro presente, a lo largo de todos sus recientes escritos sobre la Caridad, y poner en guardia por todos los medios el problema de "la verdad de una caridad ajena a la verdad y/o de una caridad desierta o vacía de verdad".

Comentamos a continuación dos aspectos que me parecen útiles para el tema pastoral además de centrales en el pensamiento del Papa, porque le permiten ayudarnos a conseguir una percepción auténtica de los actuales retos del cristianismo. El primero, referido a la caridad y el segundo, al empleo del término vocación.

1. La caridad en la *Caritas in Veritate* del Papa Benedicto XVI

Como no hay mejor manera de abordar la pastoral que preguntarnos por quien real y efectivamente encarnó el papel de pastor hasta el final y hasta sus consecuencias, inicio mi comentario, partiendo de algunos aspectos sobre la manera en que es planteada la presencia de Jesús, el Buen Pastor en la *Caritas in veritate*. Y señalo a continuación las implicancias pastorales que se pueden desprender de tal enfoque. Para esto, constaté que, mientras en la *Deus caritas est*, la palabra 'pastor' solo es empleada dos veces, en la *Spes Salvi*, siete, y en *Jesús de Nazareth*, 78, sorprendentemente en la *Caritas in veritate*, tal expresión, juntamente con otras como 'reino de Dios', no figuran explícitamente en ningún momento. Por eso, dados los límites de esta presentación, doy cuenta global de la dimensión pastoral presente en esta su tercera encíclica, habiendo tenido que acudir a la *Deus caritas est*, en donde el Papa explica lo que él entiende por pastor. Más que una simple función, es una apuesta y una inversión vital. Cito: "Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, de la mujer que busca el dracma, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza, no se trata sólo de meras palabras, sino que **es la explicación de su propio ser y actuar**. En su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical. Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. 19, 37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: 'Dios es amor' (1 Jn 4, 8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora *qué es el amor*. Y, desde esa mirada, el cristiano

encuentra la orientación de su vivir y de su amar.” (DCE 12)

A la pregunta sobre *qué es el amor, qué es la caridad*, el Papa responde en la *Caritas in Veritate* de la manera siguiente: “La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia. Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda la Ley (cf. Mt 22,36-40). Ella da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas.” (CV. 2)

Hoy, que un alto porcentaje de fieles, no sólo no frecuentan más las parroquias ni los templos, sino que no deslumbran por su sentido de pertenencia y mucho menos por testimonio público alguno de sus convicciones, el Papa vislumbra que para salir al encuentro de estos hermanos supuestamente “alejados”, no puede bastar el impulso de la caridad si ella no es experimentada en el marco de la verdad. Un pastor, cuya caridad, no se encuentre autenticada o validada por la verdad que crea diálogos, comunicación y comunión, no estará comprometiendo a sus diócesis y sus parroquias en la inexcusable misión del creyente y ciudadano, de participar en la tarea de *construir una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral*. Lejos de contribuir en la tarea de transformar la sociedad, la caridad reducida a simple emotividad y a peligroso fideísmo, no sólo conducirá a huir del compromiso cristiano sino que hará de esa caridad una legitimación del estado crítico en que se encuentra la actual sociedad, y una amenazadora sacralización de su actual funcionamiento.

En el cuarto capítulo, el pontífice entra a tallar en un tema que leído desde nuestra realidad nacional, concreta y reciente, permite resaltar en un tono que sabe a consuelo de padre y pastor, entrañable y solidario con nuestro episcopado peruano que, en los Andes y la Amazonía, entre el mundo de algunas minas y otros recursos energéticos del Perú, viene mostrándose unido a sus diócesis sufrientes. Es el tema del ambiente y sus conexiones pastorales económicas, sociales, culturales y políticas del desarrollo de los pueblos, sus derechos y sus deberes en el que el Papa se pronuncia de la manera siguiente: “*El acaparamiento por parte de algunos estados, grupos de poder y empresas de recursos energéticos no renovables, es un grave obstáculo para el desarrollo de los países pobres. Éstos no tienen medios económicos ni para acceder a las fuentes energéticas no renovables ya existentes ni para financiar la búsqueda de fuentes nuevas y alternativas. La acumulación de recursos naturales, que en muchos casos se encuentran precisamente en países pobres, causa explotación y conflictos frecuentes entre las naciones y en su interior. Dichos conflictos se producen con frecuencia precisamente en el territorio de esos países, con graves consecuencias de muertes, destrucción y mayor degradación aún. La comunidad internacional tiene el deber imprescindible de encontrar los modos institucionales para ordenar el aprovechamiento de los recursos no renovables, con la participación también de los países pobres, y planificar así conjuntamente el futuro.*” (CV.49)

Benedicto XVI, introduce su encíclica afirmando en sus primeras tres líneas, dos ideas claves que ampliará y desarrollará en el conjunto de los seis extensos capítulos de su encíclica: de un lado sostiene que, “*la caridad en la verdad es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad.*” (CV.1). Para evitar cualquier

ambigüedad, sentencia que en definitiva "el amor 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." De otro, que "la caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia, porque no es solo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas." (CV.4) Se trata, entonces, de una preocupación que es sostenida a lo largo de toda la encíclica y que por eso, antes de unirse en coro con Pablo VI, para expresar la ternura filial de la Iglesia que peregrina en la historia invoca a la madre de Jesús como *Speculum iustitiae* y *Regina pacis*, es decir, como María, espejo de justicia y Reina de la paz, concluyendo el texto completo con estas expresiones: "Ante el ingente trabajo que queda por hacer, la fe en la presencia de Dios nos sostiene, junto con los que se unen en su nombre y trabajan por la justicia." (CV.78). Cito uno de los fragmentos más representativos por el cual Benedicto XVI, intenta mostrar su cordialidad pastoral para contextos como los de nuestro continente, y concretamente de nuestros Andes y Amazonía: "El acaparamiento de los recursos, especialmente del agua, puede provocar graves conflictos entre las poblaciones afectadas. Un acuerdo pacífico sobre el uso de los recursos puede salvaguardar la naturaleza y, al mismo tiempo, el bienestar de las sociedades interesadas. La Iglesia tiene una responsabilidad respecto a la creación y la debe hacer valer en público. Y, al hacerlo, no sólo debe defender la tierra, el agua y el aire como dones de la creación que pertenecen a todos. Debe proteger sobre todo al hombre contra la destrucción de sí mismo." (CV.51)

Podemos entender de una parte, que esta explícita posición ambientalista del Papa, es la manera profética de expresar de qué caridad y salvación

es la que le corresponde testimoniar a la Iglesia. Pero, de otra parte, sobre todo, podemos comprobar que es así, a tiempo y a destiempo, como el Pontífice, al recordarle a la Iglesia su vocación profética y vocación discípulo misionera, le está pidiendo a todas las diócesis de la iglesia universal, que actualicen aquí y ahora su rostro y gesto pastoral. Es por el tratamiento valiente de esta problemática, que a su vez representa el respaldo rotundo de quienes por ejemplo en nuestro país – obispos y religiosas, sacerdotes, laicas y laicos- vienen desarrollando esta importante, aunque polémica labor. En definitiva, más allá del alcance e impacto favorable de sus afirmaciones y retos, en esta carta Benedicto XVI, logra transmitir su preocupación y compartir su compromiso por el cuidado de la creación, al grado de no necesitar mencionar la palabra 'pastor' porque él sabe que sólo al auténtico pastor puede moverle y desafiarle hondamente, tanto el deshumanizado funcionamiento de la actual sociedad planetaria, como el hasta ahora tan poco advertido "cristianismo de caridad sin verdad" principalmente.

No basta evangelizar o decir que se hace pastoral, si aquella caridad carece de mordiente social y pública; si la caridad que la impulsa rehúsa la autocrítica y se exime de las exigencias de cambio integral; y del deber evangélico de incidir en la dimensión estructural e institucional con que funciona la sociedad. Y porque, parafraseando la fuente que inspira el perfil del auténtico pastor, aquella caridad que no conjugue con la verdad, puede asociársela más a los motivos del mercenario y del salteador... a los proyectos del ladrón que no viene más que a robar, matar y destruir." (Jn 10,1-10). Transcribo: "Un cristianismo de caridad sin verdad se puede confundir fácilmente con una reserva de buenos sentimientos,

provechosos para la convivencia social, pero marginales –es decir, sin incidencia ni impacto transformador alguno-. De este modo, en el mundo no habría un verdadero y propio lugar para Dios. Sin la verdad, la caridad es relegada a un ámbito de relaciones *reducido y privado*. Queda excluida de los proyectos y procesos para construir un *desarrollo humano de alcance universal*, en el diálogo entre saberes y operatividad.” (CV.4)

Se trata, desde luego, de un reclamo y de una alerta que sólo podía venir del Papa, el discípulo misionero mayor, que ha puesto la teología al servicio de la vida de los fieles y de sus hermanos discípulos misioneros en general, antes que a otros intereses. Y he aquí, en mi opinión, una de las contribuciones pastorales más oportunas y fecundas que hace el Papa Benedicto XVI, compartiéndonos con esta carta su preocupación de Pastor: hacer recordar al mundo que la misión que Jesucristo le ha encomendado a la Iglesia entera es, -parafraseando al Evangelio-, la de hallarse como luz en el mundo y sal en la tierra. La que, con apremio y cuidado cual vino nuevo en vasijas nuevas, cual levadura en la masa, con la expresa responsabilidad de llevar a cabo las siete consignas veterotestamentarias del verdadero pastor, señaladas por el profeta Ezequiel: “preocuparse por el rebaño disperso, fortalecer a las ovejas débiles, atender a las enfermas, vendar a las heridas, reunir al rebaño, a la oveja apartada, buscar a la perdida” (Ezequiel 34,4-5).

Este desasosiego por el rebaño olvidado, alejado y perdido, resulta salvaguardado y reivindicado por el Papa, cada vez que al hablar de caridad, lo hace para recuperar su “misión de verdad que cumplir en todo tiempo y circunstancia a favor de una sociedad a medida del hombre, de su dignidad y de

su vocación” (CV.9) Es decir, clamando por la presencia pública de la Iglesia en esta sociedad (3,11,56), en una posición opuesta, tanto a cierta pretensión a “mezclarse en la política de los Estados” , como a la de reducir su misión-visión a la de la exclusiva beneficencia y ausencia pública, o a la simple función decorativa e incluso a la mera homeóstasis o función de agente estabilizadora reguladora de la sociedad. Expresa: “*toda la Iglesia, en todo su ser y obrar, cuando anuncia, celebra y actúa en la caridad, tiende a promover el desarrollo integral del hombre*. Tiene un papel público que no se agota en sus actividades de asistencia o educación, sino que manifiesta toda su propia capacidad de servicio a la promoción del hombre y la fraternidad universal cuando puede contar con un régimen de libertad. Dicha libertad se ve impedida en muchos casos por prohibiciones y persecuciones, o también limitada cuando se reduce la presencia pública de la Iglesia solamente a sus actividades caritativas”. (CV.11)

Por eso, cuando el Papa toque el tema del desarrollo humano en nuestro tiempo, en el capítulo segundo de la *Caritas in veritate*, se mostrará como el pastor que, celoso por la integridad de su rebaño, se alarma y lo pone en alerta ante “... la falta de reglamentación del mundo del trabajo. Estos procesos han llevado a la *reducción de la red de seguridad social* a cambio de la búsqueda de mayores ventajas competitivas en el mercado global, con grave peligro para los derechos de los trabajadores, para los derechos fundamentales del hombre y para la solidaridad en las tradicionales formas del Estado social. Los sistemas de seguridad social pueden perder la capacidad de cumplir su tarea, tanto en los países pobres, como en los emergentes, e incluso en los ya desarrollados desde hace tiempo. En este punto, las políticas de balance, con los recortes al gasto social, con frecuencia

promovidos también por las instituciones financieras internacionales, pueden dejar a los ciudadanos impotentes ante riesgos antiguos y nuevos; dicha impotencia aumenta por la falta de protección eficaz por parte de las asociaciones de los trabajadores.”(CV.25)

Haciéndose eco de todos sus predecesores, desde la *Rerum Novarum* de 1891, advierte: “El estar sin trabajo durante mucho tiempo, o la dependencia prolongada de la asistencia pública o privada, mina la libertad y la creatividad de la persona y sus relaciones familiares y sociales, con graves daños en el plano psicológico y espiritual. Quisiera recordar a todos, en especial a los gobernantes que se ocupan en dar un aspecto renovado al orden económico y social del mundo, que *el primer capital que se ha de salvaguardar y valorar es el hombre, la persona en su integridad*: ‘Pues el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social’. (CV.25).

En especial, leída su carta desde el subcontinente nuestro, a propósito de sus graves dolencias estructurales, Benedicto XVI se está consagrando entre nosotros, como el Papa profeta que denuncia una caridad de sacristía o parroquia, una caridad encadenada o hipotecada que deja la sociedad como está: ajena, o peor, indiferente al curso dramático de la vida cotidiana digna, de las mayorías de nuestra sociedad. El Papa de la caridad que se desprivatiza y libera con el Evangelio. La que así, se despoja de paternalismos, y de relaciones asimétricas y verticalistas, la que deja de ser ajena e indiferente a la lucha por la justicia y los derechos humanos, al

desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres. La caridad que ha de nutrir el testimonio público de la iglesia y los cristianos, tiene que estar empapada de preocupaciones aparentemente menudas o domésticas, por no decir femeninas, y que el Papa hace muy suyas cuando echa de menos la “...falta –de- un sistema de instituciones económicas capaces, tanto de asegurar que se tenga acceso al agua y a la comida de manera regular y adecuada desde el punto de vista nutricional.”(CV.27)

Desde esta carta, el Papa apuesta por una caridad purificada y examinada en la verdad. Por una presencia eclesial literal y auténticamente pastoral de caridad en la verdad, que para salvar el desarrollo de la vida y la dignidad de la persona humana de todo el hombre y de todos los hombres, sale de la especie de refugio blindado que da lo convencional protocolar y acostumbrado; se despoja de las posturas supuestamente neutrales⁴⁵, para recuperar su posición pública y reanudar desde ella su cometido salvífico: “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. La caridad manifiesta siempre el amor de Dios también en las relaciones humanas, *otorgando valor teologal y salvífico a todo compromiso por la justicia en el mundo.*”

2. La vocación, en la *Caritas in Veritate* del Papa Benedicto XVI

Otra de las claves importantes con que el Papa inspira y articula el contenido

45 Como pastor cuidadoso, que guía por los buenos pastos a su rebaño, el Papa siembra su carta de una serie de advertencias, entre otras, frente a la seducción de la neutralidad. Con relación a la economía, señala que una de sus “mayores tareas es precisamente el uso más eficaz de los recursos, no el abuso, teniendo siempre presente que el concepto de eficiencia no es axiológicamente neutral.” (50). Y con relación a los medios de comunicación social “se han introducido de tal manera en la vida del mundo, que parece realmente absurda la postura de quienes defienden su neutralidad y, consiguientemente, reivindican su autonomía con respecto a la moral de las personas. (73)

central de su *Caritas in veritate* es la convicción de que el trabajo, el desarrollo, la naturaleza y hasta el mismo ser y actuar de la Iglesia, no son sino, un palpitante asunto de vocación. Es decir, no tienen otra explicación y otra razón de ser que la pura iniciativa, generosa llamada y gratuito obsequio del Señor. Refiriéndose por ejemplo a la técnica, el Papa dice que ella "... responde a la misma *vocación del trabajo humano*: en la técnica, vista como una obra del propio talento, el hombre se reconoce a sí mismo y realiza su propia humanidad." (CV.69)

Pensando en el desarrollo, afirma que "La verdad, y el amor que ella desvela, no se pueden producir, sólo se pueden acoger. Su última fuente no es, ni puede ser, el hombre, sino Dios, o sea Aquel que es Verdad y Amor. Este principio es muy importante para la sociedad y para el desarrollo, en cuanto que ni la Verdad ni el Amor pueden ser sólo productos humanos; *la vocación misma al desarrollo de las personas y de los pueblos* no se fundamenta en una simple deliberación humana, sino que está inscrita en un plano que nos precede y que para todos nosotros es un deber que ha de ser acogido libremente." (CV.52) De otro, al referirse a la naturaleza afirma que "también ella, es una «vocación» (CV.48), porque "...es expresión de un proyecto de amor y de verdad. Ella nos precede y nos ha sido dada por Dios como ámbito de vida. Nos habla del Creador (cf. Rm 1,20) y de su amor a la humanidad. Está destinada a encontrar la «plenitud» en Cristo al final de los tiempos (cf. Ef. 1,9-10; Col 1,19-20).

Benedicto XVI, hace estas perspicaces afirmaciones teológicas, retomando la inspiración teológica del Papa Pablo VI y su aún vigente *Populorum Progressio*, después de haber fundamentado en su primer capítulo, que "el progreso, en su fuente y en su esencia, es una vo-

cación. Porque «en los designios de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso, ya que la vida de todo hombre es una vocación» (CV. 16). Con el Papa que sucedió al actual Beato Juan XXIII, no sólo reitera que el desarrollo es vocación, porque este nace de una llamada trascendente, y que la vocación es una llamada que por necesitar de una respuesta libre y responsable, resulta salvaguardando la verdadera autonomía de la persona. Es esa misma libertad, la soberanía del pastor dispuesto a dar la vida por su rebaño la que ha preparado a Benedicto XVI para converger en una consideración grave y explosiva que nos involucra y ampara, al unísono y como en un solo cuerpo con todos los Papas que concurren desde León XIII hasta Pablo VI y Juan Pablo II: señalar de manera profética que las situaciones de subdesarrollo por las que transitamos como país y como continente, obedecen no a casualidades o fatalidades, sino a causas y responsabilidades, habitualmente atribuidas injustamente a las mismas víctimas de estos procesos. Esta libertad se refiere al desarrollo que tenemos ante nosotros pero, al mismo tiempo, también a las situaciones de subdesarrollo, que no son fruto de la casualidad o de una necesidad histórica, sino que dependen de la responsabilidad humana. Por eso, 'los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos'. También esto es vocación, en cuanto llamada de hombres libres a hombres libres para asumir una responsabilidad común.

El Papa señala que la hermandad, expresión del vínculo profundo entre las personas y los pueblos, "*nace de una vocación trascendente*" (CV.18), que "la fe cristiana se ocupa del desarrollo, no apoyándose en privilegios o posiciones de poder, ni tampoco en los méritos de los cristianos, que ciertamente se han dado

y también hoy se dan, junto con sus naturales limitaciones, sino sólo en Cristo, al cual debe remitirse toda vocación auténtica al desarrollo humano integral.”

Intentando comprender la relación que puede existir entre las tareas del pastor y este énfasis que hace el Papa en decir que el respeto y aprecio por la tierra, la naturaleza, el desarrollo, son un asunto de vocación divina y una cuestión de llamada de Dios, lo que hice fue revisar el texto del evangelio de Juan 10. Ahí, me pareció hallar sugerido el significado de vocación y llamado en la voz, la persona y la misma integridad de Jesús, pastor de pastores y rebaños, que nos identifica y nos llama, que se nos vuelve esa voz conocida que toca hondo y se convierte en umbral y acceso, puerta y puerto al que podemos acceder tras la salvación. “En verdad, -dice Jesús- en verdad les digo: el que no entra por la puerta en el redil de las ovejas, sino que escala por otro lado, ése es un ladrón y un delincuente; pero el que entra por la puerta es pastor de las ovejas. A éste le abre el portero, y las ovejas escuchan su voz; y a sus ovejas las llama una por una y las saca fuera. Cuando ha sacado todas las tuyas, va delante de ellas, y las ovejas le siguen, porque conocen su voz. Pero no seguirán a un extraño, sino que huirán de él, porque no conocen la voz de los extraños.» Jesús les dijo esta parábola, pero ellos no comprendieron lo que les hablaba.” (Juan 10, 1-6)

En definitiva, hasta aquí, hay que concluir que tanto la riqueza de la experiencia de la caridad, como la fuente y el destino de la vocación para disfrutarla, encuentran en la identidad del pastor abnegado y de su voz de alta fidelidad, el impulso para conseguir un funcionamiento menos deshumanizado y excluyente de la sociedad; la clave con que en Perú, la Iglesia

nutre y mantiene invictas y resistentes las comunidades cristianas de la mayoría de nuestras diócesis.

Concluyo, comentando que al fin me pareció comprender el por qué de su deliberado no preferir mencionar en esta carta, ni una sola vez la palabra ‘pastor’ o ‘reino de Dios’. Acaso, porque Benedicto XVI, simplemente se propuso poner su pluma, su voz y su misma vida a disposición de la única Voz y Palabra del único Pastor. Y que, valiéndose de la orden del discípulo misionero convertido en apóstol, que tras su caída en Damasco, escribió insistente ayer, con él se alzan ambos hoy, Pablo el apóstol y Benedicto XVI el actual Papa, para continuar interpeándonos como lo hiciera el primero con las primeras comunidades, advirtiéndonos con gravedad y confianza: “Que su caridad no sea más una farsa”. (Rom 12,9).

REFERENCIAS

- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in Veritate*. Lima-Perú, Paulinas.
- Benedicto XVI. (2007). *Spe Salvi*. Lima-Perú, Paulinas.
- Benedicto XVI. (2006). *Deus Caritas est*. Lima-Perú, Paulinas.
- Biblia de Jerusalén. Bilbao. Editorial Desclée De Brouwer.
- Pablo VI. (1997). *Gaudium Et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo de hoy*. Lima, Paulinas.
- Pablo VI. (1967). *Populorum Progressio*. Lima, Paulinas.
- Ratzinger, J. (2007). *Jesús de Nazareth*. Colombia, Editorial Planeta.

LAS SEMANAS SOCIALES DE LA IGLESIA PERUANA A LA LUZ DE CARITAS IN VERITATE: EL CASO DE LA PRIMERA SEMANA SOCIAL DE 1959.

Fernando Elgegren Reátegui*

RESUMEN

El Papa Benedicto XVI en su Carta Encíclica Caritas in Veritate deja bien en claro que la vocación cristiana al desarrollo ayuda a buscar la promoción de todos los hombres y de todo el hombre (CIV.18), planteamiento que –lo recuerda el Papa – está sostenido también en las Encíclicas Populorum Progressio de Pablo VI y Centesimus Annus de Juan Pablo II. El autor, al formar parte de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) representando a UNIFÉ, participa en la investigación que vienen realizando las universidades católicas de nuestro país sobre la influencia e intervención de la Iglesia en la sociedad peruana durante las últimas décadas. Este artículo relaciona los avances de investigación sobre el estudio de las Semanas Sociales en el Perú con los planteamientos propuestos en la Caritas in veritate.

PALABRAS CLAVE:

Semanas Sociales en el Perú, Signos de los Tiempos, Acción Social, Acción Católica.

THE SOCIAL WEEKS OF THE PERUVIAN CHURCH UNDER THE LIGHT OF CARITAS IN VERITATE: THE CASE OF THE FIRST SOCIAL WEEK IN 1959.

ABSTRACT

Pope Benedict XVI, in his encyclical letter Caritas in Veritate, makes it very clear that "The Christian vocation to development helps to promote the advancement of all men and of the whole man"(CIV.18), an approach that - as the Pope says –is also supported by Pope Paul VI in his encyclical letter Populorum Progressio, and Pope John Paul II's Centesimus Annus. The author, as member representing UNIFE before Peru's Episcopal Commission for Social Action (CEAS), participates in the research performed by the catholic universities of our country on the influence and intervention of the church in Peruvian society in recent decades. This article relates the progress of research on the study of the Social Weeks in Peru with the approaches proposed in the Caritas in veritate.

KEY WORDS:

Social Weeks in Peru, Signs of the Times, Social Action, Catholic Action.

* Doctor en Filosofía y Sociólogo por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor Principal de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, donde se desempeñó como Jefe del Departamento de Filosofía y Teología y Director (a.i.) de la Escuela de Postgrado. Past Presidente de la Sociedad Internacional Santo Tomás de Aquino Sección Perú. Actual vice rector Administrativo.

INTRODUCCIÓN

A fin de evitar lecturas equívocas sobre el papel de la Iglesia en relación al desarrollo del hombre y de la sociedad, Benedicto XVI insiste a lo largo de la Encíclica que la Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer ni pretende mezclarse en la política de los Estados; que sí *"tiene una misión de verdad que cumplir en todo tiempo y circunstancia a favor de una sociedad a medida del hombre, de su dignidad y de su vocación"* (CV. 9) y que *"la fe cristiana se ocupa del desarrollo, no apoyándose en privilegios o posiciones de poder, ni tampoco en los méritos de los cristianos, que ciertamente se han dado y también hoy se dan, junto con sus naturales limitaciones, sino sólo en Cristo, al cual debe remitirse toda vocación auténtica al desarrollo humano integral"* y añade que *"con las enseñanzas de su Señor, la Iglesia escruta los signos de los tiempos, los interpreta y ofrece al mundo lo que ella posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad"* (CV.18).

A la luz de este planteamiento del Papa Benedicto XVI podemos afirmar que la Iglesia en el Perú, por un lado, ha desarrollado un activo papel escrutador de los signos de los tiempos en la realidad peruana y, por otro lado, ha mantenido en diferentes circunstancias y momentos, la fidelidad de su vocación de búsqueda de la promoción del ser humano de manera real y tangible. Concretan estas dos características de la Iglesia en el Perú la organización y realización de las diez Semanas Sociales Nacionales promovidas por el Episcopado Peruano desde 1959 hasta el 2008.

La primera Semana se realizó en Lima en 1959 teniendo como tema *las exigencias sociales del catolicismo en el Perú*.

La segunda se desarrolló en Arequipa en 1961 con el tema sobre *la propiedad* la misma que tuvo su réplica en Piura y en Ayacucho, en los meses siguientes.

La tercera Semana se realizó en Lima 28 años después de la anterior, como *Semana Social del Perú* (1989), en la que se trató sobre *Estado y Sociedad en el Perú*.

En 1991 se llevó a cabo la cuarta Semana Social en Lima con el tema *La Iglesia peruana y el mundo del trabajo a los 100 años de la Rerum Novarum*, Encíclica del recordado Papa León XIII y que da origen a la Doctrina Social de la Iglesia.

Seis años después, en 1997, se realizó en Lima la quinta Semana con la denominación de *Frente al hambre en el Perú, desarrollo solidario*.

La sexta fue en 1999 en El Callao sobre *Deuda Externa, pobreza desarrollo*, en el marco de la preparación inmediata del Año Jubilar.

Después de cuatro años se retoman las Semanas Sociales en el 2003 con la séptima Semana organizada en Lima *A los 40 años de la Encíclica Pacem in Terris* de Juan XXIII, que plantea a la Iglesia y a todos los hombres y mujeres de buena voluntad construir la paz en base a los cuatro pilares de la verdad, la justicia, el amor y la libertad.

El tema de la octava Semana, fue *Construyendo el Bien Común; las alegrías y esperanzas en el Perú de hoy. A los 40 años de la Gaudium et Spes*; se desarrolló en Lima en el 2005.

La novena fue en el 2007 en El Callao con el lema *"El desarrollo es el nuevo nombre de la paz"*. A los 40 años de la *Populorum Progressio* y a los 20 años de la *Sollicitudo rei socialis*.

La décima y última Semana Social Nacional se realizó en el 2008 en Lima con el tema *De Medellín a Aparecida. 40 años de servicio a la evangelización y a la promoción humana en el Perú*.

SEMANAS SOCIALES NACIONALES 1959 – 2008

Nº	Fecha	Lugar	Tema
1	1-9/VIII-1959	Lima	Las exigencias sociales del catolicismo en el Perú
2	1-6/VIII-1961	Arequipa	La propiedad. (Con réplica en Piura en 1963)
3	4-9/IX-1989	Lima	Estado y Sociedad en el Perú
4	1991	Lima	La Iglesia Peruana y el mundo del trabajo a los 100 años de la <i>Rerum Novarum</i>
5	1997	Lima	Frente al hambre en el Perú, desarrollo solidario
6	13-15/X-1999	Callao	Deuda externa, pobreza y desarrollo. (Como preparación inmediata del año jubilar).
7	9-12/XII-2003	Lima	A los 40 años de la Encíclica <i>Pacem in Terris</i> de Juan XXIII
8	18-21/X-2005	Lima	Construyendo el Bien Común: las alegrías y esperanzas en el Perú de hoy. A los 40 años de la <i>Gaudium et Spes</i> .
9	25-28/IX-2007	Callao	El desarrollo es el nuevo nombre de la paz. A los 40 años de la <i>Populorum Progressio</i> y a los 20 años de la <i>Sollicitudo Rei Socialis</i>
10	11-14/XI-2008	Lima	De Medellín a Aparecida. 40 años de servicio a la evangelización y a la promoción humana en el Perú

Considerando los períodos de los Sumos Pontífices al frente de la Iglesia las dos primeras Semanas (1959 y 1961) se llevaron a cabo durante el Magisterio del Papa Juan XXIII. Las 5 siguientes (de la 3ª a la 7ª) se realizaron durante el pontificado de Juan Pablo II, mientras que la 8ª, 9ª y 10ª, tuvieron lugar estando al frente de la Iglesia el actual Pontífice Benedicto XVI.

Como puede apreciarse en el cuadro, entre la primera y segunda Semanas median dos años de distancia y se realizan terminando la década del cincuenta e iniciando la década de los años sesenta (1959-1961); la tercera se realizará luego de 28 años de la segunda, terminando la década de los ochenta (1989); la cuarta aparece como un intento de continuidad de la tercera, toda vez que va en un lapso de dos años de la anterior (1991). La quinta Semana se organiza después de 6 años (1997), con un tema que es más próximo al de la sexta que tendrá lugar dos años más tarde (1999). Pasados cuatro años, las Semanas Sociales se retoman y desarrollan con regularidad: la séptima en el 2003, la octava en el 2005, la novena en el 2007 y la última en el 2008, pasado un año de la anterior.

Cada una de la Semanas Sociales, por los tiempos en que aparecen, los temas desarrollados y las formas de ejecución, se presta como hipótesis de trabajo sobre el papel escrutador de los signos de los tiempos por parte de la Iglesia Peruana así como el de su vocación de promoción del ser humano.

A manera de ejemplo desarrollamos a continuación el análisis e interpretación del papel escrutador de los signos de los tiempos de la Iglesia peruana en el contexto de los inicios de la década de los sesenta, identificando al mismo tiempo el hilo conductor y de sostenimiento que viene a ser *la vocación cristiana al desarrollo que busca la promoción humana de todos los hombres y de todo el hombre* (CV. 18), que es lo que el Papa refuerza en su Encíclica *Caritas in Veritate*.

1. La Iglesia peruana escrutadora de los signos de los tiempos: la primera Carta Pastoral del Episcopado Peruano y la Primera Semana Social en 1959

La Primera Semana Social es fruto de la determinación del Episcopado Peruano

que ordena su realización mediante lo que se conoce como su *Primera Carta Social*, dada en Lima el 25 de enero, día de la conversión del Apóstol San Pablo, año de 1958, con la firma del Arzobispo de Lima y Primado del Perú y 31 miembros más de la Asamblea Episcopal, integrada por Arzobispos, Obispos, Vicarios, Prefectos y Administradores Apostólicos y Prelados "Nullíus".

La Carta Pastoral de 1958 trata "*Sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú*". En esta Carta encontramos la siguiente lectura de la realidad peruana:

- El problema económico social es el más urgente, porque condiciona el desarrollo y la efectividad de las iniciativas apostólicas y afecta la buena disposición para recibir el mensaje evangélico.
- En la economía del Perú "*se ha venido gestando una distinción entre zonas que se han desarrollado y otras que permanecen en un nivel rudimentario*".
- "*Existe una gran presión demográfica sobre la escasa tierra cultivada que debe sustentar una población en su gran mayoría agrícola*".
- "*La afluencia de riqueza se ha concentrado a menudo en pocas manos ya se trate de la agricultura, la industria y el comercio, y se ha acentuado la contraposición entre los que tienen la riqueza y los que sólo tienen su trabajo*".
- La desigualdad refuerza la discriminación: "*es un hecho que un gran número de quienes están desprovistos de los bienes suficientes, coincide con la población indígena que vive en los pueblos de las serranías, con obreros ocupados en industrias extractivas o manufactureras, y con jornaleros de algunas zonas agrícolas....nadie puede negar la gran pobreza, rayana casi en la miseria, y el*

sentido de depresión en que viven muchos de nuestros hermanos en la Sierra. Nadie puede negar la triste condición de los indígenas emigrados de sus tierras y asalariados en muchas de las haciendas a veces por cortos períodos de tiempo, sin encontrar ningún estímulo que les ayude en la tristeza de su soledad lejos del terruño".

Se podría observar que la realidad nacional, escrutada por los obispos en esta Carta, es breve, genérica, con énfasis en la problemática urbana, obrera, salarial y empresarial, sustentada básicamente en los discursos y escritos del Papa Pío XII, con referencias a las Encíclicas *Rerum Novarum* de León XIII y *Quadragesimo Anno* de Pío XI. Sin embargo, hay que reconocer que esta Carta, a pesar de la simplicidad en el análisis de la realidad socio-económica, es pionera y certera, al ubicarse en el devenir concreto de la Iglesia y dirigir su mirada a los hombres y su realidad, identificando los problemas sociales prioritarios de la sociedad peruana de la época.

En primer lugar, acierta al señalar que el problema económico es el más urgente y que, vinculado a este, se ha ido generando la brecha entre zonas que se desarrollan frente a otras más atrasadas. Yepes del Castillo (1979), al examinar el desarrollo peruano en las primeras décadas del siglo XX, sostiene que al inicio de la década de los cincuenta se entra a una etapa fundamental "*en la cual el capital empieza su desarrollo más profundo en la sociedad peruana*" (p.139); y, como nos lo recuerda Julio Cotler (1979) "*a partir de 1950 y hasta mediados de la siguiente década, el capital imperialista volvió a irrumpir en el país, favoreciendo el desarrollo de importantes cambios en la estructura de la sociedad peruana*" (p.176).

Es la época en la que en el Perú se da inicio al proyecto promovido por la Comisión Económica para América Latina -CEPAL- para lograr el desarrollo

económico y social mediante el proceso de industrialización por sustitución de importaciones, pregonado y puesto en práctica con antelación en Argentina y Chile. Como da cuenta Parodi (2001) "Antes de 1960, predominaba el modelo liberal primario exportador con una reducida intervención estatal en la economía. A partir de 1960 siguió la estrategia de industrialización por sustitución de importaciones con fuerte presencia del Estado".

La puesta en marcha del proyecto exigía una serie de condiciones de orden estructural y una gran movilización de todas las fuerzas sociales del país para hacerlo viable; se necesitaba modernizar el Estado, ampliar la base económica, nuevos capitales para inversiones en infraestructura, tecnología, insumos, mano de obra capacitada y los especialistas para gerenciar el desarrollo, entre otras. En Lima se crean nuevas universidades en los inicios de la década del 60 con el propósito de responder a los escenarios de la modernización del país que se iban presentando bajo el modelo de sustitución de importaciones. Luis Felipe Angell de Lama (1958), más conocido como "Sofocleto" gana el Premio Nacional de Novela 1958 por su obra trágica "La Tierra Prometida", tierra que no era otra sino Lima en el imaginario del campesino de entonces. Los analistas sociales darán cuenta del proceso en los términos de "modernización frustrada", "desborde popular" o "Leviatán apedreado" al tratar sobre las relaciones Estado y sociedad durante el proceso en cuestión. Por tanto, la Carta del Episcopado Peruano no hace más que reconocer este proceso de transformación y adelantar sus consecuencias.

En segundo lugar, la Carta Pastoral acierta también al señalar sin aspaviento la "presión demográfica", "la concentración de la riqueza", "la desigualdad", "la discriminación" y

"la gran pobreza". En efecto, como podemos leer en "Perú: hechos y cifras demográficas" del Concejo Nacional de Población (1985) "en el período de 1940-1965, denominado de 'explosión demográfica, se produjo un acelerado crecimiento natural o vegetativo. La población, que en 1941 bordeaba los 6 millones, llegó a 10 millones en 1961" (p.18).

Asimismo, "ciudadanos, masas y excluidos" como refiere Sinesio López (1991) se entienden en relación a la dinámica del mercado: "El crecimiento del mercado interno, el despegue de la industrialización y el acelerado proceso de urbanización después de los años 50 imprimieron una velocidad creciente a la sociedad de clases y especialmente a la sociedad de masas de informales, subempleados y desempleados". (p.27)

Desde este análisis de Sinesio López se puede entender mejor el sentido del papel escrutador manifiesto en la Carta Pastoral, puesto que no se limita a identificar simplemente los problemas nacionales, sino que la misma Iglesia con el señalamiento de los problemas álgidos de la realidad peruana encuentra su lugar para el discernimiento espiritual que le permite delinear el camino de su propia novedad y lograr la experiencia de estar insertada en la historia. Es por ello que los obispos firmantes de la Carta exigen y ordenan la realización de la Primera Semana Social para "inquietar la conciencia de los cristianos frente a la realidad nacional y promover un amplio y vehemente deseo de investigar a fondo los problemas presentados", finalidad expresada por Monseñor José Dammert Bellido, Secretario General del Episcopado Peruano. El mismo Monseñor explica en las palabras introductorias del libro de la Primera Semana Social (1959) que el tema "Las exigencias sociales del catolicismo en el Perú" "se debió a la necesidad de presentar un panorama general de la realidad peruana dejando para futuras Semanas el estudio profundo de los problemas".

En efecto en la organización de la primera Semana Social se estimó que *urgía reforzar el vibrante llamado de los Obispos con el planteamiento sereno y meditado acerca de las clases sociales, las relaciones de trabajo y la promoción cultural* (ibid.), cuyo conocimiento y enjuiciamiento, desde un punto de vista cristiano, requerían la mayor atención por parte de "las conciencias católicas".

En el inicio del desarrollo de la Primera Semana, antes de la sustentación de las ponencias, el R.P Felipe Mac Gregor SJ presentó una introducción doctrinal con el tema "Nociones de Comunidad y de Bien Común".

Los temas tratados en ponencias y trabajos de comisiones fueron:

- I. *Las clases sociales en el Perú*: Dr. José Luís Bustamante y Rivero
- II. *Las relaciones de trabajo*: Dr. Jorge del Busto Vargas
- III. *La promoción cultural*: Dr. César Arróspide de la Flor
- IV. *Orientaciones para la acción de las personas y de las corporaciones privadas*: Dr. Luís Echeopar García.
- V. *Orientaciones para la acción en la vida cívica*: Dr. Ernesto Alayza Grundy
- VI. *Orientaciones para la acción de la Iglesia*: Mons. Dammert Bellido.

Todas las exposiciones de la Primera Semana Social inciden en la necesidad de conocer mejor la realidad nacional a pesar de las limitaciones de datos, informaciones e investigaciones.

En el marco de la Carta Pastoral del 58 se destacan algunos planteamientos vertidos por el R.P. Felipe Mac Gregor SJ. y el Dr. José Luís Bustamante y Rivero, los mismos que se encuentran en el libro editado de la Primera Semana Social.

Mac Gregor en su discurso doctrinal e introductorio sostiene que "el bien

común es históricamente condicionado; no es lo mismo en la encrucijada peligrosa que vive el Perú hoy, que el que fue en las primeras décadas posteriores a la Independencia o cuando hace cien años se vivía lo que Basadre ha llamado el renacimiento liberal y la ofensiva conservadora". (p.19)

Bustamante y Rivero, con su experiencia de haber sido Presidente del Perú, hace una revisión histórica de la realidad peruana desde el s. XVII al XIX, y puede afirmar: "*descubrimos como más característicos dos grupos que poseen perfiles propios, aunque estén recíprocamente muy próximos: el grupo aristocrático y el que posee y ejercita el poder económico. Aristocracia y dinero*" (p.40). Puede señalar también que es "*una causal más del atraso en el avance socio-económico nuestra recalcitrante inestabilidad política, a través de muchas décadas de golpes de Estado, caudillismo y dictaduras*" (p.35). Asimismo, llama la atención sobre el hecho de que "*existe un flujo constante de migración nativa sobre la capital de la República. Expresión visible de este fenómeno es la formación de las barriadas populares en casi todas las ciudades importantes del país, en las cuales predomina el elemento indígena. De más está decir que casi sin excepción, el nivel de vida de estas gentes es verdaderamente inhumano*" (p.55).

Bustamante y Rivero, examina también a grandes rasgos la misión y la acción de la Iglesia en el campo de las clases sociales, destacando el fomento de obras de caridad "*en la cual realizan ejemplar y sacrificada tarea a favor de las clases desvalidas numerosos Congregaciones religiosas de ambos sexos verdaderos ángeles guardianes de nuestros pobres*" (p.77). Finalmente, identifica también limitaciones como la falta de "*una acción más activa de la Iglesia (en) la educación de las clases populares. Se nota un vacío en materia de escuelas parroquiales, nocturnas para adultos, de escuelas libres para niños, de institutos privados de reeducación de la infancia, de locales de cine educativo*" (p.78).

2. La Iglesia peruana y la vocación cristiana de promoción del hombre

La segunda parte de la Carta Pastoral de 1958 empieza reconociendo que *"exponer el mal es el comienzo de la salud por lo que es menester buscar medicina apropiada"*, la misma que debe ser guiada por algunos principios. El principio "primero y fundamental" que se sostiene en la Carta Pastoral es la dignidad de la persona humana basada en su semejanza a Dios: *Sólo si nos penetramos profundamente de esta altísima verdad, comprenderemos las consecuencias cristianas y humanas que esta dignidad de la persona humana impone al vivir y al actuar"*. De ahí nace la exigencia de la libertad y de contar con los medios necesarios. Se clama también contra un materialismo y tecnicismo que hacen perder la visión de la persona humana. Se invoca el esfuerzo personal de vivir el amor, de ayudar con obras sociales, de no vivir en el lujo excesivo provocador. Asimismo las autoridades deben esforzarse por crear medios que despierten, *"particularmente en los jóvenes y niños, el deseo de una vida mejor en todo su amplio sentido humano"*.

Monseñor Dammert en su ponencia sobre las Orientaciones para la vida de la Iglesia en la Primera Semana Social de 1959, hace ver el divorcio entre lo social y lo espiritual y presenta su visión de una Iglesia que denuncia la injusticia y anuncia el Reino de Dios: *"Con la mayor tranquilidad o inocencia malgastamos nuestros esfuerzos para procurarnos arbitrios con los cuales aumentar el boato exterior del culto o revestir de plata las andas de alguna imagen de gusto dudoso. En cambio a nuestro alrededor muchos hijos de Dios sufren hambre, padecen enfermedad y miseria. Cuánto bien se haría si reflexionáramos continuamente que la justicia obliga antes que la caridad; que lo recabado por la explotación de nuestros hermanos no se compensa con los donativos, más o menos crecidos, para el culto u obras de caridad. Debemos comprender que el cristianismo coge al*

hombre íntegro: no puede dissociarse la vida de piedad de los quehaceres cotidianos; no se es buen cristiano, porque se frecuenta los sacramentos, aún diariamente, y no cumple con la justicia social. Corrientemente se confunde a la Iglesia con la Jerarquía eclesiástica, olvidando que en el Cuerpo Místico de Cristo todos los bautizados son sus miembros. Todos tienen la responsabilidad de evangelizar y son solidariamente responsables. Es indispensable recalcar que la doctrina social de la Iglesia brota de sus propias fuentes, que son la justicia y la caridad de Cristo".

En la misma ponencia de orientaciones para la acción de la Iglesia "como Cuerpo Místico de Cristo, no como jerarquía" plantea también la necesidad de enseñar la Doctrina Social de la Iglesia *"tal como lo prescriben los Obispos en su Carta Pastoral"*. Críticamente reconoce que *"la falta de clero explica en parte la indiferencia por parte de la Iglesia en difundir los problemas sociales"*. Por otro lado deja en claro que *"la Iglesia es una institución docente, que no debe limitarse a las esferas clericales y religiosas"*. De igual manera pone énfasis en la misión de los laicos: *"intervenir en la elaboración de las estructuras económicas y sociales pero en sentido cristiano y una buena formación doctrinal y competencia"*.

3. Epílogo: la Iglesia frente a los desafíos: los signos de los tiempos y el discernimiento del espíritu.

Las Semanas Sociales surgieron en Francia a principios del siglo XX (1903) desarrollándose luego en Italia desde 1907 y en América Latina, en Argentina, Brasil, Colombia, México y Uruguay. Jeffrey Klai-ber SJ. (1988) da cuenta que la primera Semana Social Nacional en el Perú tomó como modelo a las semanas sociales realizadas en otras partes del mundo y precisa que su organización respondió a la acogida de la Iglesia peruana de las tendencias "modernizantes" y "socializantes" que se habían desarrollando en su interior y que significó *"un cambio de rostro de la*

Iglesia" y "una toma de conciencia acerca de los apremiantes problemas sociales". Así también lo ven otros científicos sociales.

Alberto Adrianzén (1990) plantea que desde 1950 se inició en el Perú un nuevo proceso de modernización y desarrollo capitalista, siendo lo más avanzado en la época el movimiento obrero y la apertura de un nuevo espacio para que surjan corrientes liberales y socialistas.

Sinesio López (1991) destaca que en este período un "dato clave del proceso político" ha sido la "conversión ideológica de la Iglesia y de las Fuerzas Armadas, instituciones de enorme gravitación social y política, y su adhesión al campo de las fuerzas reformistas" (p.80).

Julio Cotler (1982) coincide también al señalar que a partir de los años 50 se observa "el desarrollo de una corriente reformista en la Iglesia católica, que buscaba la realización de cambios estructurales en la sociedad civil, a fin de contener el avance del comunismo ateo y fortalecer, en cambio, el carácter cristiano de la sociedad. Los ideólogos de esta corriente emprendieron una campaña de denuncias contra las injusticias existentes en la sociedad peruana, provocando verdaderos escándalos políticos, para luego participar en la organización popular y en las movilizaciones campesinas y de las barriadas..." (p.182).

El documento final de la Primera Semana Social de 1959 ubica a esta en el ambiente general del país, al dejar sentado que "el estudio de la realidad social del país se hace más urgente en el momento actual, en que diversos factores relativos principalmente a la población, economía y cultura general del pueblo del Perú vienen produciendo una transformación profunda en su composición y en los ideales e intereses de los varios grupos que lo integran. Como consecuencia hay tensiones y problemas de magnitud y naturaleza diferentes de los experimentados en tiempos pasados y particularmente existe un estado de conciencia colectiva

que va generalizándose progresivamente, sobre la necesidad de efectuar cambios profundos de la realidad económica y social del país" (p. 223).

La Primera Semana Social tuvo un Comité Organizador conforme al mandato de la Carta Pastoral de 1958 y un Comité Directivo establecido por Decreto Arzobispal del 20 de julio del mismo año. La Semana se realizó entre el 1º y el 9 de agosto de 1959. Se inscribieron un total de 348 delegados de 106 instituciones de 12 diócesis (Arequipa, Ayacucho, Chiclayo, Huacho, Huancavelica, Huancayo, Huaraz, Lima, Ica, Piura, Tacna y Trujillo), así como de dos Vicariatos (Iquitos, Ucayali) y de una Prelatura (Tarma). La mayor representación la tuvo Lima con 53 instituciones y 216 delegados. Asimismo, de los 348 delegados, unos 200 eran miembros de la Acción Católica, siendo su participación decisiva a tal punto que hace decir a Klaiber (1988) que "la Semana fue prácticamente un congreso de la Acción Católica" (p.332).

El mismo historiador hace ver que una de las principales contribuciones de la Acción Católica estuvo en el hecho de haber creado en la Iglesia una mayor sensibilidad acerca de la pobreza en el Perú y la necesidad de cerrar la brecha entre las diferentes clases sociales. "Sin duda —afirma Klaiber— su aporte más importante fue la manera en que cambió la propia Iglesia" (p. 331). Sin embargo él mismo hace notar que irónicamente la Primera Semana Social coincidió con el ocaso del movimiento que lo hizo posible. Cabe mencionar entre los miembros más destacados de Acción Católica a César Arróspide, Ernesto Alayza Grundy, Cristóbal de Losada, Gerardo Alarco, Enrique Echegaray. Entre los militantes que empezaron como laicos y terminaron como sacerdotes-asesores figuran José Dammert Bellido, Luis Vallejo Santoni, Eduardo Picher Peña y Gustavo Gutiérrez, quien siendo estudiante de Medicina en

la Universidad de San Marcos fue presidente del Centro Católico de Barranco y, terminado sus estudios en Europa en 1960, fue asesor arquidiocesano de la Unión de Estudiantes Católicos y luego asesor nacional. Entre los dirigentes que destacaron en provincias están Jorge Polar en Arequipa, Máximo Vega Centeno en Cusco, Edgardo Seoane en Chiclayo. En conjunto, según Klaiber, la Acción Católica Femenina desplegó más dinamismo, sobresaliendo Rebeca Bellido de Dammert, madre del Obispo Dammert, Virginia Candamo de Puente, María Álvarez Calderón de Mujica, Rosina Dugenne de Cebrían y Carolina Elmore de Cobián.

En la Primera Semana Social estuvo también presente el abate Pierre quien, a invitación de Mons. Dammert había llegado al Perú para conocer las barriadas. El abate Pierre alentó a los participantes con su presencia y con sus palabras. A raíz de sus visitas al Perú surgió una rama local de su movimiento conocido como "los traperos de Emaus"

Considerando las expectativas despertadas por la Semana Social y en razón de lo trabajado en la misma, Monseñor Landázuri, a nombre de los obispos del Perú y en su condición de Primado, advirtió en su discurso de clausura que hay que evitar por todos los medios lo que él calificaba de "error funesto", vale decir, el proponer que la Doctrina Social de la Iglesia "debiera ser un programa minucioso, detallado, subordinado a factores políticos o temporales, y aplicable de inmediato a toda especie de problemas. No. Son los pensadores, economistas y estudiosos católicos de los asuntos sociales, en unión de los políticos, empresarios y obreros, quienes están llamados a elaborar un programa de acción concreta pero en base a los grandes principios enseñados por el Magisterio eclesialístico y de acuerdo a las necesidades reales y peculiares circunstancias de tiempo y lugares" (p.251). Al respecto, como lo señalamos

al inicio de este trabajo, en la Encíclica *Caritas in Veritate* el Papa Benedicto XVI nos recuerda que "la Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer" (n.9)

Asimismo, en la perspectiva de nuestros días el principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia es *Caritas in Veritate*, principio que – afirma el Papa Benedicto XVI- "adquiere forma operativa en criterios orientadores de la acción moral". El Papa nos recuerda dos de estos criterios: "la justicia y el bien común" (n.6).

La Iglesia peruana que convocó a realizar la Primera Social tenía "la aspiración profunda de - en palabras del Presidente del Comité Directivo, Ing. Rómulo A. Ferrero – "buscar los caminos para el establecimiento de un orden social mejor en nuestro país". Ello explica el tema escogido como marco doctrinal: comunidad y bien común. "Amar a alguien – dice el Papa en "Caritas in Veritate" – es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común" (n.7).

En la perspectiva de la Iglesia peruana de hace cincuenta años atrás, los criterios orientadores de justicia y bien común resumen la lección principal de la Primera Semana Social. Así lo hace ver el P. Felipe Mac Gregor en su exposición que sirvió de marco doctrinal para las ponencias de la Primera Semana: "A procurar el bien común nos obliga, además de nuestra dignidad de hombres la más fundamental exigencia de nuestra fe cristiana. El bien común del Perú, en un sentido muy auténtico, es el mayor bien de cada uno de los peruanos" (p. 27)

Monseñor Dammert sostiene que las orientaciones que se dan en las Semanas Sociales fluyen de dos bases de la doctrina social católica: la dignidad de la persona humana y el principio de la economía al servicio del hombre. "Estos principios provie-

nen de una fuente propia: la revelación cristiana". Es pertinente recordar una vez más las palabras de Monseñor José Dammert: "Es indispensable recalcar que la doctrina social de la Iglesia brota de sus propias fuentes, que son la justicia y la caridad de Cristo". Una muestra concreta está en el reconocimiento de que "un vasto campo de acción social en todo el Perú para los católicos está en la organización y desarrollo de 'Caritas del Perú'..." (p.175). Además se muestra que en la Arquidiócesis de Lima el Arzobispo Primado ha establecido la "Misión de Lima" "para la ayuda espiritual a los habitantes de las barriadas" (p.176) (23 centros, 136 barriadas con 300 mil habitantes)

La realización y los planteamientos de la Primera Semana Social pueden ser evaluados a través de las siguientes apreciaciones.

En primer lugar, Klaiber (1988) sostiene que el saldo final de la Semana fue una nueva toma de conciencia de la Iglesia acerca de la cuestión social. La Primera Semana Social representó un nuevo comienzo para la Iglesia Peruana porque no se caracterizó por el tono agresivo de los encuentros de la Acción Católica en épocas anteriores, sino más bien por su "positiva apertura hacia toda la sociedad" (p. 352). Monseñor Landázuri, en atención a lo logrado, planteó como conveniente y necesario crear un organismo permanente que "continúe el trabajo de estudio y orientación de esta Primera Semana de Estudios Sociales y que sirva además para preparar las futuras semanas sociales" (Documento Final de la Primera Semana Social. Discurso de clausura)

En segundo lugar, el Presidente del Comité Directivo de la primera Semana, Ing. Rómulo A. Ferrero, declara en su Discurso de apertura que "La aspiración profunda del Episcopado Peruano al promover estas Semanas Sociales es buscar los caminos

para el establecimiento de un orden social mejor en nuestro país" (p.14).

En tercer lugar, visto a la distancia de tres décadas posteriores, el Dr. José Rogelio Llerena Quevedo en su discurso pronunciado al culminar la Semana Social del Perú, en 1989, en representación del Consejo Directivo de la referida semana afirma: "Ya la primera Semana Social, en 1959, respondió a una verdadera agitación de los espíritus por comprender integralmente los problemas del país y encontrar orientaciones axiológicas para una ética de la acción política. Por eso, el tema que convocó a más de 350 participantes de por lo menos tres generaciones, fue el de las 'exigencias sociales del catolicismo en el Perú'. En ella, José Luis Bustamante y Rivero, uno de los pocos modelos de consecuencia ética y jurídica de nuestra accidentada vida política, fue capaz de proponer una de las reflexiones más ponderadas del pensamiento peruano sobre 'las clases sociales en el Perú'; Felipe Mac Gregor, planteó entonces cuestiones fundamentales para la concepción misma de todo proyecto nacional que pretenda responder al ethos nuclear de nuestra gente, al tratar 'las nociones de comunidad y de bien común'; César Arróspide, contribuyó a abrir los horizontes de la 'cuestión social' trabajando el tema de 'la promoción cultural' en el Perú; Monseñor Dammert y el Abate Pierre representaron allí una nueva sensibilidad social en la perspectiva de la sensatez cristiana de la vida. Todavía, muchos recordamos con emoción aquellas jornadas que tanto contribuyeron a orientar la inquietud por el Perú" (En Strotmann, 1989 p.259).

Podemos afirmar entonces, teniendo como referente la Primera Semana Social de hace 50 años y la Encíclica *Caritas in Veritate* que si bien la Iglesia no aporta soluciones técnicas tiene su misión de verdad que cumplir en todo tiempo y circunstancia en favor de la sociedad y de la dignidad del hombre en forma integral. La Primera Semana Social ha sido una forma concreta de realización de la mirada de la Iglesia a los signos de los tiempos y de su fidelidad a la verdad, que, en definitiva, como se deja

bien sentado en la *Caritas in Veritate* "es la única garantía de libertad y de la posibilidad de un desarrollo humano integral" (n.9)

REFERENCIAS

De Lama Angell, Luis Felipe. "Sofocleto" (1958) *La tierra prometida*. Lima, Juan Mejía Baca. (Premio Nacional de Novela 1958)

Benedicto XVI (2009) *Carta Encíclica Caritas in Veritate*. Lima, Salesiana

Consejo Nacional de Población (1980) *Perú: hechos y cifras demográficas*. Lima, Universo.

Cotler, Julio (1979) La crisis política 1930-1968. En: Aranibar, Carlos y otros *Nueva Historia General del Perú*. Lima, Mosca Azul

Klaiber, Jeffrey S.J. (1988) *La Iglesia en el Perú; su historia social desde la Independencia*. Lima, PUCP.

López, Sinesio *El Dios mortal. Estado, sociedad y política en el Perú del siglo XX*. Lima, Instituto Democracia y Socialismo. Gráfica Bellido

Parodi Trece, Carlos (2001) *Perú 1960-2000 Políticas económicas y sociales en entornos cambiantes*. Lima, Universidad del Pacífico

Primera Semana Social del Perú (1959) *Exigencias Sociales del Catolicismo en el Perú*. Lima, Secretaria General del Episcopado del Perú

Strotmann, Norberto (editor) (1989) *Semana Social del Perú. Documentos de la Semana Social del Perú 1989*. Lima, Gráfica San Pablo

Yepes Del Castillo, Ernesto (1979) *El desarrollo peruano en las primeras décadas del siglo XX*. En: Aranibar, Carlos y otros *op.cit.* Lima, Mosca Azul

DICHOSOS LOS POBRES

Raúl Condori Cutimbo*

RESUMEN

Este artículo es una exégesis reflexiva sobre "La bienaventuranza a los pobres" en el contexto social de América Latina y en especial para nuestro Perú, reflexión que puede inquietar por la misma situación socio-económica, cultural y política en que vivimos. Pareciera que la realidad misma de la pobreza cuestionara la distancia que relativiza la importancia de toda aproximación puramente "temática". El análisis y las reflexiones que a continuación se presentan no pretenden buscar una solución a este problema tan complejo y real. El objetivo es fundamentalmente de carácter exegético: comprender el mensaje de un texto escrito hace muchos años, en un ambiente socio-cultural muy distinto al nuestro, pero cuyo contenido sigue siendo actual, por su carácter provocativo y desconcertante, teniendo en cuenta que no se puede hacer exégesis sin mirar el texto desde la realidad en que se vive.

PALABRAS CLAVE:

Bienaventuranzas, Pobreza, Reino de Dios, Exégesis, Bienaventurados los pobres.

BLESSED ARE THE POOR

ABSTRACT

This article is a thoughtful exegesis on "The beatitude of the poor" within the social Latin American context, and specifically of Peru. This in sight may worry because of the socio-economic, cultural, and political situation we live in, where the reality of the poor seems to question and thus undermine the relevance of any approximation that is purely "thematic". The analysis and insights presented herein are not intended to seek a solution to such complex and real problem. The purpose is primarily one of exegetical character: to understand the message of a text written many years ago –in a socio-cultural environment that is very different from ours –but with a content that is still current for its provocative and puzzling nature, considering that no exegesis can be done without understanding the text with in the reality one lives in.

KEYWORDS:

Beatitudes, Poverty, Kingdom of God, Exegesis, Beatitude of the Poor.

* Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Licenciado en Educación en la especialidad de Filosofía y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Cuenta con Postgrado en Administración educativa. Docente UNIFÉ.

La palabra pronunciada después de la unción de Jesús en Betania: "Pobres tendréis siempre entre vosotros" (Mc 14, 7), era una verdad de experiencia diaria en el ambiente de la Palestina de hace más de 2000 años. Esta misma palabra no ha perdido nada de su triste validez para casi ninguna sociedad. Más aún, bien se puede decir que la realidad de la pobreza y el empobrecimiento gradual de algunos grupos sociales ha adquirido hoy una dimensión dramática que no puede dejar indiferente a nadie con algo de responsabilidad social, y mucho menos a los cristianos que desean tomar en serio el mensaje de Jesús.

Entonces ¿Qué sentido puede tener proclamar felices a los pobres? Si la pobreza es carencia, ¿puede considerarse esta carencia en una forma tan positiva que ella constituya la base para una "bienaventuranza"? ¿No es justamente esta forma positiva de valorar una carencia la que ha llevado a justificar injusticias y miserias escandalosas? De ahí que se han realizado tantas críticas, desde diferentes ópticas filosóficas como la marxista que dice que son formas alienantes provocadas por la religión, o las observaciones aún más profundas de Nietzsche sobre la valoración cristiana de no-valores; estos hechos nos hacen dar cuenta que la bienaventuranza a los pobres encierra graves problemas de comprensión para el hombre de hoy.

El creyente se enfrenta aquí con una palabra cuya comprensión adecuada es decisiva si se quiere entender el lenguaje y la intención de Jesús. ¿En qué relación está la bienaventuranza a los pobres con el mensaje central de Jesús, es decir con el anuncio de la irrupción en la historia del poder salvador de Dios?

Más allá de la pregunta por la coherencia interna del discurso teológico de Jesús, la bienaventuranza a los pobres plantea

otra, más inmediata y directa que toca a la persona misma de Jesús. ¿Qué sentido de la realidad tenía el profeta de Nazareth que lo hacía proclamar felices a los pobres y hambrientos, o invitar a admirar los lirios del campo y los pájaros del cielo como testimonio del amor providencial del Padre celestial? ¿Acaso ignoraba la realidad acuciante de la indigencia, a la que una referencia tan explícita a la bondad protectora de Dios hubiera resultado simple sarcasmo y ocasión de blasfemia? ¿O hay que interpretar esto como la ingenua falta de experiencia de alguien a quien le ha ido demasiado bien en la vida, y que nada sabe de aquel momento crítico en que el hambre aprieta y Dios no responde? ¿Quién es este Jesús que habla de esta manera? En el presente análisis se quiere aclarar, de alguna manera alguna de estas y otras preguntas que nos suscita interrogantes, por ello queremos abordar algunos aspectos muy puntuales desde los evangelios para ir entrando en la temática del análisis de la bienaventuranza a los pobres desde una visión actual.

1. Los Evangelios y sus Destinatarios

1.1. El Evangelio según San Marcos

Las comunidades en las que surge el evangelio de Marcos parecen ser de origen pagano, por lo que su autor se preocupa en explicar las costumbres judías. Parece ser que viven en una situación difícil en la que se critica su fe. Probablemente este evangelio terminó de redactarse en su forma definitiva hacia el año 70, poco antes de la destrucción del Templo de Jerusalén. La tradición lo atribuye a Juan-Marcos, compañero de Bernabé y Pablo, y posteriormente de Pedro.

Es un evangelio que nos presenta a un Jesús tremendamente cercano a nosotros, que enseña más con los hechos que con las palabras. Utiliza la geografía teológica-

mente, oponiendo Galilea, imagen de los paganos, a Jerusalén, el pueblo judío que rechaza al Mesías. El proyecto de este evangelio es que el lector confiese junto con el soldado romano al pie de la cruz "*verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*".

1.2 El Evangelio según San Lucas

Este evangelio está dirigido a las comunidades cristianas de Siria, de Grecia o de Asia menor, que eran tremendamente pobres. Hay que tener en cuenta que es la primera parte de una obra en dos tomos: evangelio y Hechos de los Apóstoles. Su forma definitiva la adquirió en torno al año 80, y parece tener como autor a Lucas, compañero de Pablo y griego de lengua, cultura y formación.

Es un evangelio que insiste mucho en el cariño entrañable de Dios por todos los hombres, en especial por los más pequeños, pobres y desamparados. Al mismo tiempo, da el título de Señor a Jesús, no sólo resucitado, sino ya en su vida mortal. Para sus comunidades, que vivían en ciudades donde se daba culto al emperador, esto tenía especial significación.

Presenta al Resucitado insistiendo especialmente en su corporalidad, haciendo ver que es toda la persona la resucitada, y no sólo el alma lo que permanece, según creían los griegos de su tiempo.

1.3 El Evangelio según San Mateo

Las comunidades de Mateo parecen compuestas por cristianos procedentes del judaísmo, que vivían en Siria-Palestina, por lo que utiliza más que los otros evangelistas la Escritura. Son comunidades que han entrado en conflicto con el judaísmo oficial y que se abren a los paganos, herederos de la promesa. En

su base está la personalidad de Mateo, aunque su última y definitiva redacción se llevará a cabo entre los años 80 y 90.

Este evangelio está preocupado por la enseñanza que Jesús trajo y ahora Mateo desea poner de manifiesto de manera sencilla y asequible a un público que se mueve dentro de las categorías vitales del judaísmo, también ofrece pistas en torno a la organización, la vida fraternal, etc., de la Iglesia, por lo que se le ha llamado también "el evangelio eclesial" puesto que es el único evangelio que trae el término "Ekklesia" (16,18; 18,17)⁴⁶

2. Contexto de las bienaventuranzas

Antes de acercarnos al texto directo sobre la bienaventuranza de nuestro interés, nos será de ayuda citar algunos aspectos generales del contexto histórico y literario en que ubicamos estas palabras de Jesús, que nos faciliten una comprensión más profunda.

Encontramos el discurso de las bienaventuranzas al comienzo del sermón de la montaña (porque Jesús subió a la montaña y desde allí dirige su mensaje a sus oyentes) en el evangelio de Mateo (Mt.) o si seguimos el texto en Lucas (Lc.), iniciando el sermón de la llanura (ya que dice que el Señor bajó de la montaña y desde ahí pronunció su discurso).

En ambos encontramos una introducción que arroja un cierto ambiente de solemnidad a las palabras de Jesús: Mateo 5:1-2: "Y cuando vio las multitudes, subió al monte; y después de sentarse, sus discípulos se acercaron a Él". En Lucas 6:20: expresa "Volviendo su vista hacia sus discípulos decía: "Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios". Tanto Mateo como Lucas sitúan el sermón

46 Cfr. Maté Rico, Antonio. (1996). Palabra de Dios. pp.59-74.

que contiene las bienaventuranzas al comienzo del ministerio público de Jesús, que en el evangelio de Mateo tiene una visión general basada en la predicación del Reino, incluyendo una enseñanza que nos lleva irremediamente a la acción, a la praxis de lo que constituye la voluntad de Dios para su pueblo, la esencia del anuncio del evangelio del Reino de Dios. El sermón de la montaña es una expresión pura, universal, de la voluntad de Dios en la línea de la ley y los profetas, es decir, tal como fue siempre. En este sentido formula las "condiciones de admisión en el reino de Dios."⁴⁷

3. La redacción de los dos evangelistas

3.1. Las dos versiones sobre la bienaventuranza: Mateo 5,3 Y Lucas 6, 20b

Las diferencias que ofrecen las dos versiones son pequeñas pero significativas. El texto de Mt 5, 3 dice: "Felices los pobres en el espíritu porque de ellos es el Reino de los cielos". El texto de Lc 6, 20b: "Felices los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios". Mateo formula la bienaventuranza en la tercera persona y le da así el carácter de una enseñanza de valor general. Lucas en cambio ubica a Jesús frente a un auditorio de pobres a quienes se les anuncia la bienaventuranza y su fundamentación: ustedes los pobres son felices porque les pertenece el Reino de Dios. La diferencia más notable no consiste sin embargo en el tono más o menos directo de dirigirse al auditorio, sino en la determinación de los pobres. Lucas habla simplemente de los pobres. Uniendo a esto la amenaza formulada en Lc 6, 24: "¡Ay de vosotros los ricos, porque ya tenéis vuestro consuelo!", hay

que entender en los pobres de Lc 6; 20b a los materialmente pobres, a los indigentes y hambrientos (Lc 6, 21).

Contrastando con la concretes de los destinatarios que Lucas nos ofrece, Mateo realiza una precisión importante tal como nos hará notar H. Lona: Los pobres "en el espíritu" (to pneumatí) son los dichosos. Aunque no dicho en forma explícita la expresión marca una cierta distancia con respecto a la pobreza como realidad inmediata, de la que hablaba Lucas. En la intención de Mateo no es el pobre sin más el bienaventurado, porque a él le pertenece el Reino de los cielos, sino el pobre "en el espíritu". La expresión deja abierto incluso si esta pobreza interior del hombre ante Dios, tiene que estar acompañada necesariamente por los signos reales de carencia que marcan el perfil de la pobreza como hecho sociológico⁴⁸. Después de constatar las diferencias entre estas dos versiones, tendremos que explicar el sentido real de cada una de ellas en el contexto de las Escrituras.

3.2. Lucas 6, 20b y la Versión de Lucas

El hecho más importante de las bienaventuranzas en la versión de Lucas es la contraposición de las cuatro bienaventuranzas (6, 20b-23) con los cuatro ayes de amenaza (6,24-26). En una especie de explicación recíproca ambos textos se complementan mutuamente. Las tres primeras bienaventuranzas -desde el punto de vista del origen tradicional ciertamente las más antiguas muestran una relación temporal compleja. La posesión del Reino atribuida a los pobres fundamenta su felicidad. La afirmación está hecha en presente: porque vuestro es el Reino de Dios.

47 Cfr. Chevrot, Georges. (1989). Las bienaventuranzas. pp52-68.

48 Cfr. Lona, Horacio. (1998). Las bienaventuranzas. pp.8-9

En las dos bienaventuranzas siguientes aparece un futuro escatológico: los hambrientos serán saciados y los que lloran reirán. Futuro escatológico quiere decir que su cumplimiento se dará sólo al fin de los tiempos, y que no es producto de la planificación o de los esfuerzos humanos. Con todo, ese futuro de Dios no debe ser pensado como una dimensión que en cuanto futuro no está aún presente y es sólo objeto de la esperanza. Paradójicamente ese futuro proyecta su vigencia en el presente y hace que los hambrientos y los que lloran ya *ahora* sean proclamados felices⁴⁹.

Algunos exegetas como J. Jeremías nos refieren que es conocido el interés de Lucas por responder a los nuevos problemas que plantean ciertas comunidades de Asia Menor entre los años 80 y 90. Uno de estos problemas estaba dado por la existencia de cristianos de un nivel cultural más alto y de una posición económica mejor si se toma como punto de comparación lo que era el nivel de las comunidades cristianas más antiguas. Así, por ejemplo, la forma en que Lucas introduce sus dos obras, el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles (Lc 1, 14 y Hech 1, 1-2) responde a las exigencias literarias de un culto lector helenista de su tiempo. Otros trozos de la obra lucana en los que el autor puede mostrar la calidad de su estilo responden igualmente a esta preocupación.

Pero más notorio aún es el problema creado por cristianos pudientes en las comunidades a las que se dirige el evangelista nos dice J. Jeremías; Lucas cuenta con material variado de sus fuentes propias -son textos que no aparecen en ninguno de los otros Evangelios-, como el relato del pobre Lázaro (Lc 16, 19-31)

o la parábola del rico necio (12, 16-21). En otros casos se trata de textos redaccionales en los que exhorta a los ricos a no olvidar a los pobres y ayudarlos en sus necesidades. Es bienaventurado aquel que no invita a quienes pueden retribuirle la invitación, sino a los pobres y desvalidos. Su recompensa tendrá lugar en la resurrección de los justos (14, 12-14). No es ninguna casualidad cuando en la versión que Lucas ofrece de la parábola del gran banquete (14, 16-24) la lista de los invitados después del rechazo de los que originariamente estaban previstos, corresponde exactamente a la lista de aquellos a quienes preferencialmente hay que invitar a comer: los pobres, los lisiados, los cojos, los ciegos (Lc. 14, 13 y 14, 21). Lucas aprovecha la parábola del gran banquete para repetir la exhortación a los ricos para que recuerden su responsabilidad por el cuidado de los pobres y necesitados.

Los ejemplos del rico necio y del pobre Lázaro muestran el peligro de la riqueza. En un caso se cae en una falsa valoración de la realidad poniendo toda la confianza en un bien efímero, pasajero. La realidad de la muerte pone fin al error en cuanto lo hace irremediable. En el otro caso se subraya el efecto engeguecedor de la riqueza que impide al rico ver la realidad del pobre Lázaro tirado a su puerta. El engeguecimiento es tan grande que pareciera excluir la posibilidad de conversión: "Si no escuchan a Moisés ya los profetas no se convencerán ni aunque resucite uno de entre los muertos" (Lc 16, 31).

Pero Lucas no se contenta sólo con mostrar los peligros de la riqueza, sino que ofrece también a los ricos un camino de salvación. En ese sentido merece no sólo el título de "evangelista de los pobres", sino que podría llamarse -acaso

49 Cfr. Ruiz de la Peña, Juan. (1986). La otra dimensión, pp. 64-65.

con más fundamento- el "evangelista de los ricos" como nos recuerda y lo llama G. Chevrot en sus reflexiones en torno a las bienaventuranzas⁵⁰.

El camino propuesto por Lucas es el de la ayuda concreta a los pobres, especialmente en la forma de la limosna. Ella es el medio para obtener un tesoro en el cielo (Lc 12, 33). En el contexto de la preocupación pastoral de Lucas por mostrar a los ricos un camino de salvación, la bienaventuranza a los pobres con su tono directo y, en fuerte contraste con ella, la amenaza a los ricos, pareciera escaparse de la línea trazada por el evangelista. Pues la sucesión de bienaventuranza y amenaza no tiene carácter exhortativo. En ella se expresa una urgencia y perentoriedad que no admite réplicas ni casuística. Con todo, sería erróneo hablar de una inconsecuencia temática dentro del macro contexto de la obra lucana⁵¹.

El evangelista es un fiel receptor de las diversas tradiciones de las que dispone transmitidas en el cristianismo primitivo. Una de ellas eran los dichos de origen fundamentalmente jesuánico en los que se expresaba con radicalidad profética la necesidad de abandonado para seguir a Jesús sin anteponer nada a ello (Lc 18, 22 y los paralelos Mc. 10,21; Mt 19, 21; ver también Lc 16, 13; Mt 6,24). Era realmente la situación de los primeros discípulos que habían dejado el lugar de trabajo, el hogar y lo que poseían para seguir al Señor (Mc 10,28; Lc 18,28; Mt 19, 27). Frente al llamado a seguir a Jesús en esas condiciones la riqueza podía constituirse en un impedimento que explica bien el juicio de Jesús al respecto: "¡Qué difícil es para los que tienen riquezas entrar en el Reino de Dios!" (Mc 10, 23; Lc 18, 24; Mt 19, 23).

Lucas no disminuye en ninguno de estos dichos la radicalidad de la exigencia. Se trataba en esas tradiciones de palabras de Jesús que a sus ojos no habían perdido nada de su validez. Pero esas mismas tradiciones hablaban de personas que habían ayudado a Jesús y a sus discípulos compartiendo con ellos sus bienes, pero sin renunciar completamente a la posesión ni adoptar la forma de vida de los predicadores itinerantes propia del grupo de los discípulos más inmediatos. Lucas es el único que habla de algunas mujeres que servían a Jesús con sus bienes, y cita entre ellas a Juana, la mujer de Cusa, un administrador de Herodes (Lc 8,2-3). Esto que tenía ya vigencia en los tiempos de Jesús va a ganar después en importancia en la institución de las comunidades domésticas, es decir, en las casas que servían de punto de reunión y apoyo misionero en las diversas comunidades cristianas. Ya Pablo da un testimonio elocuente de la función e importancia de esta estructura y este modo de vida (Rom 16, 1; 16,5; 16, 23; Film 1s; Col 4, 15).

Así se entiende que el evangelista pueda transmitir tradiciones distintas sobre la exigencia de la pobreza sin encontrar en ellas ningún tipo de oposición. El respeto a la tradición más antigua no le hacía olvidar la situación peculiar de sus comunidades. Incluso para los cobradores de impuestos y para los soldados ofrece un camino de salvación (Lc 3, 12-14). Si lo dicho hasta ahora sobre la redacción de Lucas es acertado, hay que concluir de ello que su versión de la bienaventuranza a los pobres y la sucesión de bienaventuranzas y amenaza reproduce con fidelidad la tradición de la que depende, o sea la tradición transmitida en la colección de dichos del Señor ("Q" fuente de los logia) que conforma el estrato tradicional

50 Chevrot Georges. Op.cit., p.56

51 Lona, Horacio. Op.cit., p.25

inmediatamente anterior. Históricamente es menos probable que sea él mismo quien radicalizara de tal modo la exigencia de la pobreza si es que estaba tan interesado en ofrecer también a los ricos una posibilidad de vida cristiana.

Horacio Lona nos advierte que un ejemplo sobre este modo de pensar y que nos puede clarificar la intención del evangelista es el relato parábólico del administrador infiel (Lc 16, 1-8), tiene todas las características de la fantasía creadora y la originalidad de Jesús. El protagonista, cuya moralidad deja que desear, no vacila en engañar nuevamente a su patrón cuando advierte que se ha descubierto el despilfarro de su administración. La intención original del relato no es moralizante, y cualquier intento de justificación del administrador infiel hace las cosas aún más difíciles. La sorprendente reacción del hombre rico engañado por su administrador -lo alaba por su sagacidad- no se refiere a la cualidad moral de la acción, sino a la capacidad de decisión de quien, sabiéndose perdido, recurre a un medio extremo para salvarse y con ello lo arriesga todo -para ver ganado todo-. La parábola pertenece a las así llamadas "parábolas de decisión", con las que Jesús ilustraba la necesidad de una decisión existencial para ir en su seguimiento, y al mismo tiempo, por medio de la narración, movía a ello. Relatos semejantes no tienen una intención ilustrativo-cognitiva, sino dinámica, en cuanto mueven a una determinada acción⁵².

En un texto al que ya hemos hecho referencia (Lc 16, 9) el evangelista exhorta a dar limosna como correcto medio de utilización del dinero. El texto siguiente aparece en clara contradicción con el contenido de la parábola. Aquí se trata de ser fieles en lo poco, para merecer algún

día mucho más. La fidelidad en el dinero de la iniquidad es garantía de fidelidad en la administración de los bienes verdaderos (16, 10-12). ¡Bien puede decirse que el ideal aquí es el del administrador fiel! La discrepancia con la figura del administrador infiel que al fin recibe la alabanza de su señor no puede ser mayor. Pero no se trata de incoherencia. El peso de las tradiciones más antiguas no desvía la mirada del evangelista de las necesidades de las comunidades a las que escribe. De este modo se comprende el fenómeno tan peculiar de la recepción de una tradición en la que partiendo de una parábola de decisión, cuyo protagonista es un administrador infiel, se llegue a la figura de un administrador fiel de los bienes terrenos como condición para adquirir los eternos.

Análogamente a lo indicado a raíz de la bienaventuranza a los pobres y la amenaza a los ricos en Lc 6, 20b.24 es lógico pensar que no es Lucas el autor de la parábola. Ella estaba contenida en sus fuentes particulares y no correspondía a lo que el evangelista esperaba propiamente de un administrador. El respeto a la tradición lo lleva a transmitirla, el interés por la situación de su comunidad lo lleva a darle al final otro sentido. Inmediatamente después del relato de las tentaciones en el desierto (Lc 4, 1-13) el evangelista crea una escena en la que describe el solemne comienzo de la actividad pública de Jesús.

En la sinagoga de Nazaret, Jesús se presenta como aquél en quien se cumple el anuncio profético: él es el Mesías ungido por el Espíritu de Dios, enviado para dar la buena noticia a los pobres (Lc 4, 16-21). El texto es de extrema importancia para entender el anuncio cristológico de Lucas: Aquí se anuncia quién es Jesús, cuál es su mensaje y su misión, y se apunta ya

52 *Ibíd.*, p.14

en forma prefigurativa al rechazo que va a sufrir de parte del judaísmo oficial. La perícopa es algo así como un breve resumen del programa y de la historia de Jesús.

Esto hace ver que la bienaventuranza a los pobres no puede ser considerada como una concesión a la tradición. Es cierta la cuestión del origen de las bienaventuranzas en la versión de Mateo, y luego en la pregunta por el anuncio de la bienaventuranza en labios de Jesús.

3.3. Mateo 5,3 y la versión de Mateo.

Según observación de E. Lohse⁵³ nos refiere que la bienaventuranza a los pobres según Mateo abre una serie de nueve bienaventuranzas a la que no se contraponen ninguna serie de ayes de amenaza como en el texto de Lucas. Pues si seguimos la comparación de Lucas y Mateo es posible constatar y darnos cuenta que Mateo tiene su propia línea. También los hambrientos son proclamados felices, como en Lc. 6, 21, pero el texto de Mt 5, 6 dice: "Felices los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán colmados". A diferencia de Lucas que falta el tono directo de la interpelación en segunda persona, y el objeto del hambre es la justicia, no el hambre material. La cercanía estructural con su versión de la bienaventuranza a los pobres salta a la vista. Para Mateo no son ni la pobreza ni el hambre tomada en su concreción y materialidad los que merecen la bienaventuranza, sino actitudes determinadas que no se confunden con la facticidad de la carencia, sino que suponen una intencionalidad específica.

Esto no quiere decir que las bienaventuranzas de Mateo signifiquen una espiritualización tal que pierdan ya su relación con la realidad de la carencia. Difícilmente

Mateo separó la actitud interior de la realidad material. Pero su interés no se dirige primariamente a confrontar al lector de su evangelio con el hecho paradójico de la elección de los pobres y necesitados como portadores del beneplácito de Dios, sino a moverlos para que adopten las actitudes que se encuentran reflejadas en su versión de las bienaventuranzas.

Un ligero examen de las otras bienaventuranzas confirma este juicio. Mateo no habla como Lc 6, 21b de la felicidad de aquellos que ahora lloran, porque luego reirán, sino de los tristes o afligidos que serán consolados (Mt 5,4). La provocante tensión entre el llanto de los que ahora son proclamados felices y la alegría escatológica expresada en su reír, se ve reducida a la realidad de la aflicción y a la promesa del consuelo.

De las bienaventuranzas que no tienen ningún paralelo en Lucas merece consideración Mt 5, 10: "Felices los perseguidos a causa de la justicia porque de ellos es el Reino de los cielos". En realidad afirma J. Jeremías, se trata de una bienaventuranza cuyo contenido está expresado en el versículo siguiente: "Felices sois cuando os injurien y persigan y digan todo mal contra vosotros por mi causa" (Mt 5,11). Con la bienaventuranza en el v. 10 Mateo ha querido concluir propiamente "su" versión de las bienaventuranzas. Así se entiende la repetición: "Porque de ellos es el Reino de los cielos", que retorna la primera bienaventuranza en 5,3, y la mención otra vez de la justicia", que compendia en su teología la realidad de la buena noticia de la salvación. Solo la persecución a causa de esta justicia merece la bienaventuranza y la posesión del Reino⁵⁴.

Un análisis más cercano de las bien-

53 Lohse, Eduard. (1985). Introducción al Nuevo Testamento, pp.151-155

54 Jeremías, Joachim. (1989). ABBA, el mensaje central del Nuevo Testamento, pp. 248-249.

aventuras según Mateo podría demostrar que aquellas palabras que no tienen ninguna correspondencia en la versión de Lucas son secundarias y, en el contexto actual, de cuño redaccional. Entonces queda por preguntarnos ¿Cuál es el acento peculiar de la versión de Mateo? ¿Quiénes son los destinatarios de su mensaje? ¿Cuál es la situación comunitaria que sirve de trasfondo histórico a esta palabra?

Ante todo son necesarias algunas reflexiones preliminares.

La pobreza es una realidad social. Llamar bienaventurados a los pobres poniendo como motivación la posesión del Reino de Dios, es una valoración religiosa del hecho social de la pobreza. El radical tono profético de la versión de Lucas proclama bienaventurados a los pobres porque de ellos es el Reino de Dios. La pobreza aparece aquí interpretada en una forma básicamente positiva. Lo que permite esta valoración positiva de la pobreza no es su realidad sociológica, sino su relación con el Reino. ¡Pero no se pregunta si es que los pobres a quienes se les proclama felices por la posesión del Reino, se considerarán de la misma manera!

La versión de Lucas ve la realidad social desde la óptica religiosa como un valor positivo, e interpreta así un hecho que en sí es ambiguo. Porque la carencia como tal es algo negativo que no supone necesariamente una actitud interior que revierta esa negatividad para hacerla un signo positivo de relación con Dios. El pobre y necesitado puede muy bien estar más interesado por salir de esa situación que por la posesión de un valor religioso que no cambia su situación.

Es cierto que el pobre puede interpretar su situación a la luz de la fe y unir de este

modo la limitación de sus posibilidades de acción y posesión a una actitud interior de apertura y de aceptación de su precariedad. En un caso tal su riqueza interior es el valioso obsequio que le ha brindado la carencia exterior. Todo esto puede darse, pero sería ingenuo suponerlo de antemano. El contacto con personas realmente pobres e indigentes muestra que en ese estado se esconde a veces la impotencia y el despecho de no poseer. En esos casos sólo la facticidad de la carencia separa de la riqueza y aidez, pero la actitud con respecto a la posesión es la misma.

Si Lucas despeja la ambigüedad de la realidad social de la pobreza por medio de una interpretación teológica general que no admite casuística, se puede decir que también Mateo lo hace, pero por otro camino. La versión de Mateo no deja aparecer la ambigüedad. Si se nombra a los pobres es para inmediatamente precisar que esa realidad social en sí no es determinante para la bienaventuranza, sino en la medida en que está refrendada por una actitud interior que le da su valor propiamente religioso. Los pobres son los pobres en el espíritu, aquellos "anawim" del Antiguo Testamento que se han despojado de todas las pretensiones y olvidado los propios méritos para esperar todo de Dios. A ellos les pertenece el Reino de los cielos porque en ellos se concretiza el misterio de la gracia de Dios que obra la salvación y que exige del hombre la receptividad de quien se sabe necesitado de esa salvación e incapaz de llegar a ella por sus propios medios.

La expresión "pobres de espíritu", que Mateo utiliza no tiene un equivalente exacto en el Antiguo Testamento. Hay formas análogas, pero no más que ello (Sal 33, 19; Is 57, 15; etcétera). El paralelo más cercano es un texto de Qumran: 1 QM 14, 7. Los "anawim" son aquéllos de espíritu

55 Robert, A. – Feuillet, A. Introducción a la Biblia. Tm. II, Nuevo Testamento, p. 195.

humilde, son los opuestos a los arrogantes y orgullosos (1 QS 11, 1).⁵⁵

Dentro de la complejidad de la literatura rabínica hay una interpretación de la pobreza que a veces se pone en relación con la versión de la bienaventuranza de Mateo. Los "pobres en el espíritu" serían de acuerdo a esto los pobres en conocimiento, especialmente en lo referente al conocimiento de la ley. Es el "pueblo de la tierra", que es maldecido por su desconocimiento de la ley (Jn 7, 49).

Estas dos interpretaciones, afirma J. Jeremías ayudan a concretizar lo dicho antes en forma muy general sobre los "anawim" del Antiguo Testamento. La pobreza interior puede manifestarse en modos diversos: humildad, falta de conocimiento, limitación personal. Entonces ¿A qué aspecto hace referencia Mateo en la bienaventuranza a los pobres en el espíritu? Es verdad que las bienaventuranzas ubicadas al comienzo del sermón de la montaña tienen un valor programático como proyecto de existencia cristiana. Pero esto no excluye la posibilidad de que Mateo tenga en vista una realidad mucho más inmediata y cercana relacionada con la vida de la comunidad en la que vive y a la que escribe. Aclarar esta cuestión permitirá precisar los rasgos de los pobres en el espíritu a los que se proclama feliz, y dejará entrever el trasfondo histórico que llevó al evangelista a modificar el texto de la bienaventuranza recibido de la tradición en la forma en que lo hizo.

En el así llamado "discurso comunitario" del capítulo 18 Mateo reúne textos y tradiciones de diversa procedencia. Su objetivo es exhortar a la comunidad en dos temas: el cuidado por los pequeños (Mt 18, 1-14) y la práctica del perdón dentro de la comunidad (Mt 18,15-35). Nos limitaremos a hacer referencia al primer tema, el cuidado de los pequeños.

En la unidad redaccional Mt 18, 1-14 se habla en tres ocasiones de los "pequeños". En el v. 6 se amenaza duramente a quien escandalice a uno de esos pequeños que creen en Jesús. El término "pequeños" designa en este contexto a los niños ya mencionados en la perícopa anterior (v. 1-5). De acuerdo a la afirmación de Jesús estos niños constituyen el ideal del creyente: "En verdad os digo, si no os convertís y os volvéis como niños no entraréis en el Reino de los cielos. Quien se haga pequeño como un niño, éste es el mayor en el Reino de los cielos. Y quien recibe a uno de estos pequeños en mi nombre, me recibe a mí" (v. 3-5).

En el v. 10 se exhorta a la comunidad a no despreciar a ninguno de esos pequeños. El motivo que se aduce remarca el valor especial de estos "pequeños": "Os digo que sus ángeles en el cielo miran continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos". Esta misteriosa y paradójica unión del cielo y la tierra en la persona de los "pequeños" exige que se los respete.

En el v. 14 finalmente, se afirma que es voluntad del Padre que no se pierda ninguno de los pequeños. A ellos se les aplica la parábola de la oveja perdida (Mt 18, 12-13; cfr. Lc 15, 4-7), pero ahora no se entiende como reflejo de la alegría que reina en el cielo por la conversión de un pecador, sino como prueba de la voluntad salvadora del Padre con respecto a los pequeños.

La alusión tan clara a los "pequeños" en el contexto del discurso a la comunidad hace poco probable que el término sea sólo una designación genérica. El tono exhortativo y la seria advertencia ante la posibilidad de escandalizarlos y despreciarlos se entiende mejor si es que con ellos se designaba un grupo determinado en la comunidad al que vale la atención

y la preocupación del evangelista. Esos "pequeños" no son los más fuertes en la comunidad. Pueden caer si se les escandaliza, pueden llegar a ser menospreciados por otros miembros más importantes. Pero en su aparente "insignificancia" el evangelista ve una forma de existencia cristiana en la que la acción de Dios se hace particularmente presente. Pues esos pequeños son el ejemplo viviente de la pobreza radical del hombre ante Dios. Y es justamente esa pobreza la que hace diáfana la obra de Dios.

El texto con el que finaliza el discurso de la misión de los discípulos (Mt 10, 1-42) confirma la hipótesis de explicación que proponemos. El trozo final dice (v. 41-42): "Quien recibe a un profeta porque es un profeta, recibirá la recompensa de un profeta. Quien recibe a un justo porque es un justo, recibirá la recompensa de un justo. Y quien dé de beber a uno de estos pequeños tan sólo un vaso de agua fresca porque es un discípulo, en verdad os digo, no perderá su recompensa". El orden en que se nombra a los misioneros de la comunidad es significativo. Hay profetas y justos que si son acogidos teniendo en cuenta su especial carisma y dignidad no dejarán sin recompensa a quien hace el acto de hospitalidad. Los "pequeños" en cambio no pueden aducir otra cosa más que el ser discípulos de Jesús. Pero el que los reciba debe saber que también tendrá su recompensa.

Saquemos las conclusiones de las observaciones precedentes. El evangelista conoce ciertamente la tradición veterotestamentaria de los "anawim", de los pobres que ama Yavé (cfr. Sal 40,18; 86,1; 109,22; Jer20, 13; Is 11,4; 49,13, etcétera). Como creyente proveniente del judaísmo y dirigiéndose a una comunidad en la que prevalecen los judío-cristianos interpreta la bienaventuranza a los pobres que él recibe de la mencionada colección

de dichos del Señor ("Q") a la luz de esa tradición. El contorno social es diferente del que habíamos detectado en Lucas. En la comunidad de Mateo pareciera que no se plantea el problema de cristianos en posesión de bienes cuantiosos.

Pero la interpretación que da a la bienaventuranza no es fruto solamente de una opción teológica. Detrás de su teología hay una experiencia eclesial. En la comunidad hay cristianos débiles que son tenidos en poco por otros miembros más "valiosos". Identificando a los "pequeños" con los niños -el tema de los niños tiene su origen ciertamente en Jesús mismo- el evangelista invierte el orden de valores que algunos pretendían imponer, y presenta a los "pequeños" como destinatarios privilegiados de la solicitud de Dios. Así puede pensarse que los pobres "en el espíritu" están ante todo representados por este grupo de su comunidad. Ellos encarnan el ideal de existencia creyente. Es por esto que a ellos pertenece el Reino de los cielos.

4. La Bienaventuranza a los pobres en labios de Jesús

Lo analizado hasta ahora quizá de manera limitada nos muestra que no hay ningún motivo serio como para no atribuir la bienaventuranza a los pobres a Jesús mismo. El desarrollo de la tradición revela más bien la preocupación de interpretar la bienaventuranza en un nuevo contexto, pero esto supone la existencia de una tradición dada que se respeta y actualiza. No hay ninguna etapa en la evolución de la tradición que lleve a suponer un origen post-pascual de la bienaventuranza a los pobres.

El sentido de esta palabra en labios de Jesús no se aclara por un análisis meramente semántico de los términos. La misma afirmación puede tener signi-

ficados muy distintos según el contexto histórico en el que se hace.

4.1 Contexto y trasfondo socio – religioso

La realidad sociológica de Palestina en tiempos de Jesús estaba marcada por un grave problema social. Diversas causas habían contribuido a crear una situación de pobreza extendida en buena parte de la población. Hay que tener en cuenta que el reinado de Herodes (37-4 a.C.) había dejado una herencia de miseria de la que la población en el tiempo siguiente no se pudo recuperar. A esto hay que agregar una serie de desgracias naturales que acentuaron los efectos negativos de la mala administración. Flavio Josefo narra que en el año 25/24 a.C. hubo una gran escasez: una fuerte sequía dejó a la tierra casi estéril. Como consecuencia de la mala alimentación aparecieron enfermedades y epidemias. También la cosecha siguiente fue un fracaso. El fenómeno se repite en el año 46/47 d.C., lo cual muestra la inestabilidad de la estructura económica⁵⁶.

No como consecuencia directa de esa situación económica pero termómetro indicador de la inseguridad social eran los movimientos políticos de protesta. Es muy revelador que los comienzos del movimiento zelota coincidan con la acción de Judas Galileo en contra de la realización de un censo (cfr. Hech 5, 37. A él se refiere probablemente (Lc 2, 1-2), a fines de controlar mejor el pago de los impuestos. Igualmente significativo es la destrucción del archivo de Jerusalén durante la guerra judía. Según Flavio Josefo el objetivo era destruir las listas de deudores, y de esta manera ganarse la simpatía de los pobres y endeudados. Esto quiere decir que el intento de liberación en contra

del poder romano tenía una motivación no sólo religioso-política, sino también social: los zelotes contaban con el apoyo de los muchos pobres y sin esperanza que ya no tenían nada que perder en el cuadro social en el que se movían. Algunas palabras de Jesús dejan ver con claridad esta realidad de una sociedad necesitada que debe conformarse con el mínimo para subsistir. El horizonte imaginario de Jesús está enriquecido por su experiencia cotidiana. Con este material plasmará el contenido de sus parábolas y comparaciones que obviamente son difíciles suponer que alguien que posea una capacidad de percepción tan aguda no sea un "realista", en el sentido de que mira la realidad de su mundo tal como es.

Con esto hemos insinuado algunos aspectos de la realidad social que sirve de marco a las Palabras de Jesús. Hay otro aspecto que complementa lo anterior, y es el modo de vivir de Jesús y del grupo que lo acompaña.

Desde un punto de vista sociológico se trata de un grupo de desarraigados que no vive de acuerdo a las normas sociales de entonces. No son los únicos que viven así: en lo que hace el desarraigo comparten el modo de vivir de grupos políticos marginados, de grupos de mendigos y de enfermos como los leprosos. La palabra de Pedro a Jesús según Mc 8, 28 no es ninguna exageración: "Mira, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido". Pues para el grupo de discípulos más cercanos la posibilidad de subsistencia estaba ligada al trabajo y a la existencia junto al lago de Genesaret. Eran pescadores, no eran jornaleros, pero por su oficio eran dependientes del contorno geográfico determinado por el lago de Galilea. Al abandonar este contorno abandona la propia seguridad y pasaban a depender

⁵⁶ Lohse, Eduard. Op.Cit, pp127 – 130.

de los simpatizantes con el movimiento o de quienes se compadecieran de su indigencia.

Así se entiende la radicalidad del llamado al joven rico y la exigencia de venderlo todo para seguir a Jesús (Mc 10, 17-22). Compartir la vida con Jesús quería decir también compartir su indigencia (cfr. Lc 9,58: "Los zorros tienen sus madrigueras y los pájaros del cielo sus nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar su cabeza"). Es cierto que Jesús no exige este modo de vida de todos los que aceptan su mensaje. Pero seguir a Jesús en su condición itinerante es sólo posible si se renuncia a la propia posesión y se acepta vivir en la dependencia.

Hay que remarcar que ni Jesús ni los que lo acompañan pertenecen propiamente a la clase de los pobres. Jesús proviene de una familia en la que el padre era artesano, lo que aseguraba una relativa independencia económica. Probablemente él también aprendió ese oficio como era costumbre en Palestina.

Tampoco los pescadores reclutados en el lago de Genesaret pertenecen a los pobres e indigentes. También el trabajo de pescador brindaba una apreciable seguridad social. De Zebedeo se dice que se queda con su barca y con los jornaleros que lo ayudaban, después que sus hijos Juan y Santiago lo dejan para seguir a Jesús (Mc 1, 16-20). Una motivación exclusivamente religiosa para abandonar el lugar de trabajo, la familia y renunciar a los propios bienes se da también en el grupo de Qumran. Según la Regla de la Comunidad el candidato debe pasar todo un año de prueba -algo así como un noviciado antes que sus bienes sean registrados por un encargado, pero la comunidad no puede hacer aún uso de ellos hasta que se concluya el segundo año de prueba. Recién entonces el candidato pertenece

a la comunidad, a la que brinda su inteligencia, su fuerza y sus bienes.

La forma de vida en Qumran tiene más semejanza con el monacato cristiano que con el estilo de vida de Jesús y sus discípulos. Estos no viven de acuerdo con las reglas de juego de la sociedad establecida, pero no se apartan completamente de ella como la comunidad de Qumran. Lo valioso de la comparación de ambos grupos es que muestra el ideal de pobreza voluntaria y de renuncia a los propios bienes como algo común a grupos con marcada conciencia escatológica: ellos forman la comunidad del fin de los tiempos.

Si Jesús adopta una forma de vida semejante y la impone como condición para seguirlo en su camino, hay que suponer que esto no es un hecho aislado ni casual. La conciencia escatológica, es decir la certeza de vivir un momento decisivo en una historia que llega a su fin, está unida en este caso al anuncio de la llegada del Reino. No se trata con ello de ninguna estructura sacral o teocrática. Sería demasiado poco. La cosa es mucho más fundamental. El Reino quiere decir que Dios reina, que El revela su poder salvador. El anuncio de la llegada del Reino no espera ante todo un hecho espectacular, sino proclama la revelación del poder salvador de Dios a la que el hombre debe responder desde el presente de su historia. Aunque el marco de pensamiento es el de la apocalíptica judía, no hay lugar para especulaciones sobre el cuándo y el cómo de la llegada del Reino. Lo importante es la conversión de vida como respuesta a ese anuncio.

Jesús y sus discípulos son el símbolo real y eficaz de que el anuncio del Reino no es ninguna abstracción. Así como ya con el anuncio de la llegada del Reino debe comenzar ya su realización -en los signos salvíficos que atestiguan que allí obra el poder salvador de Dios-, así también se

realiza en Jesús y sus acompañantes la verdad de la generosidad y del cuidado solícito del Padre. Su modo de vivir hace presente esta realidad. La renuncia a "ganarse la vida" en forma usual por medio del trabajo, la renuncia a los propios bienes, *significan* que el cuidado del Padre mantiene en vida, sin que el hombre tenga que "ganársela", y que la verdadera riqueza del hombre no consiste en lo que posee sino en su apertura y disponibilidad para ponerse al servicio del Reino.

El poder transformador del anuncio del Reino se extiende no sólo al grupo que sigue a Jesús. También el grupo de simpatizantes testimonia a su modo la vigencia del mensaje. Ellos canalizan la ayuda de Dios, son otra prueba de la preocupación del Padre por aquéllos que se han confiado totalmente a su amor protector.

La conducta de Jesús no es sin paralelos ni antecedentes en la historia de Israel. La analogía más cercana la brindan las acciones simbólicas con las que los profetas expresaban contenidos determinados de su mensaje. La mujer infiel de Oseas se vuelve signo de la infidelidad de Israel frente a Yavé (Os 1-3). El andar de Isaías desnudo y descalzo por las calles de Jerusalén simboliza el castigo inmediato. Del mismo modo hace Jesús una acción simbólica cuando llama a los doce discípulos -son el nuevo Israel del fin de los tiempos- y cuando vive con ellos como predicador itinerante sin medios propios de subsistencia.

Lo dicho hasta aquí ayuda a comprender la situación de los pobres en Palestina y el significado de la renuncia a los bienes en el grupo de Jesús. Pero la bienaventuranza a los pobres no queda explicada por estos elementos.

Ni la versión de Mt 5, 3 ni la de Lc 6, 20b permiten conocer el contexto

histórico en el que Jesús pronunció esta palabra. Tanto el "sermón montano" de Mateo como el "discurso en el llano" de Lucas son construcciones redaccionales de los evangelistas en las que ellos crean un marco histórico que posibilite la transmisión del mensaje de Jesús. Pero si consideramos el texto de Lucas como el más original -y a esto nos había llevado el análisis previo- se abre un camino de comprensión. Aquí los pobres son personas a quienes se dirige el discurso. Se trata de la pobre gente que se sentía atraída por la persona y la Palabra de Jesús. Son parte de la muchedumbre o del gentío del que tantas veces se habla en los Evangelios. Aunque haya aquí mucho de redaccional, queda como base que la aparición de Jesús despertó el interés y el entusiasmo de la población de Galilea. En un tiempo de inseguridad y de grandes expectativas religiosas y políticas no es sorprendente que una figura carismática de la magnitud de Jesús haya movido a la gente a escucharlo, a llevarle enfermos, a depositar en él una esperanza tan fuerte como elemental.

A Modo de Conclusión

Después de haber realizado un análisis y unas reflexiones en torno a la bienaventuranza a los pobres, se llega a algunas conclusiones dentro del contexto cristiano actual:

1. La correcta interpretación del contenido de la Bienaventuranza a los pobres exige la consideración del contexto histórico en el que tuvo su origen la expresión. La intención de la Bienaventuranza no apunta a solucionar un problema social. Por lo tanto no se trata de un "falso" consuelo para los pobres ni de una ingenua apreciación de la realidad. Es la conciencia del presente de la salvación en la historia la que lleva a Jesús a ver en los pobres los

destinatarios predilectos de la acción de Dios.

2. La bienaventuranza a los pobres no excluye al creyente de ningún modo de su responsabilidad social. Esto es evidente en los casos de miseria que amenazan abiertamente la dignidad de la persona y sus condiciones y posibilidades de vida, pero esa responsabilidad comienza ya en el deber de denunciar y combatir la injusticia y la explotación de los necesitados en todas sus formas. Por ello nos recuerda el documento final de Aparecida: "Las agudas diferencias entre ricos y pobres nos invitan a trabajar con mayor empeño en ser discípulos que saben compartir la mesa de la vida, mesa de todos los hijos e hijas del Padre, mesa abierta, incluyente, en la que no falte nadie. Por eso reafirmamos nuestra opción preferencial y evangélica por los pobres."

"Nos comprometemos a defender a los más débiles, especialmente a los niños, enfermos, discapacitados, jóvenes en situaciones de riesgo, ancianos, presos, migrantes. Velamos por el respeto al derecho que tienen los pueblos de defender y promover "los valores subyacentes en todos los estratos sociales especialmente en los pueblos indígenas" (Benedicto XVI, Discurso Guarulhos N° 4). Queremos contribuir para garantizar condiciones de vida digna: salud, alimentación, educación, vivienda y trabajo para todos"⁵⁷.

3. La bienaventuranza a los pobres revela en forma definitiva la dignidad del pobre. En una sociedad cada vez más orientada a identificar y medir valores

en términos de posesión, los pobres encarnan un "anti -valor". La Palabra de Jesús, que revela los "valores de Dios" y de la nueva realidad del Reino, hace posible que los pobres se reconozcan en su propio valor y dignidad, y no sucumban a la tentación de imitar y asumir los valores "normales", como la posesión y la riqueza.

4. Sin olvidar la concretez con la que aquí se habla de los pobres es posible ver en ellos un ideal de existencia cristiana que sobrepasa los límites de una consideración simplemente sociológica de la pobreza. En este sentido los pobres son aquéllos que "nada quieren y solamente una cosa necesitan: poder ser tan pobres como realmente lo son"⁵⁸.

Para culminar estas reflexiones no podemos dejar de lado las palabras tan enriquecedoras de Juan Pablo II: "Bienaventurados los pobres de espíritu (Mt 5,3). Esta es precisamente la primera de las ocho bienaventuranzas que proclamó Jesús en el sermón de la montaña.

Los pobres de espíritu son aquellos que están más abiertos a Dios y a las maravillas de Dios. Pobres, porque están siempre dispuestos a aceptar ese don de lo alto, que proviene del mismo Dios. Pobres de espíritu son los que viven conscientes de haberlo recibido todo de las manos de Dios como un don gratuito y que valoran cada uno de los bienes recibidos. Constantemente agradecidos, repiten sin cesar: 'Todo es gracia', 'demostramos gracias al Señor nuestro Dios... los corazones abiertos a Dios están, por eso mismo, más abiertos a los hombres. Están dispuestos a ayudar desinteresadamente. Dispuestos a compartir lo que

57 Documento final de Aparecida, Lima, 2007.pp268-269.

58 Lona, Horacio. Op.Cit, pp.36-38.

tienen. Dispuestos a acoger en su casa a una viuda o a un huérfano abandonados. Siempre encuentran un lugar disponible dentro de las estrecheces en que viven. Y encuentran también siempre un poco de alimento, un pedazo de pan en su pobre mesa. Pobres pero generosos. Pobres, pero magnánimos"⁵⁹.

Así, pues, pobres de espíritu son aquellos que, careciendo de bienes terrenales, saben vivir con dignidad humana los valores de una pobreza espiritual rica de Dios; y aquellos que, poseyendo los bienes materiales, viven el desprendimiento interior y la comunicación de bienes con los que sufren necesidad.

De los pobres de espíritu es el reino de los cielos. Esta es la recompensa que Jesús les promete. No se puede prometer más. Esta bienaventuranza que, en cierto sentido, comprende todas las demás, hemos de proyectarla sobre los pobres reales, teniendo en cuenta todas las clases y formas de pobreza que existen en nuestro mundo y mirando también a tantos hombres ricos que son terriblemente pobres (Radiomensaje de Navidad, 1984). También hace eco el actual Papa Benedicto XVI, al manifestarnos: "En el mundo de hoy se da el fenómeno de la globalización como un entramado de relaciones a nivel planetario. Aunque en ciertos aspectos es un logro de la gran familia humana y una señal de su profunda aspiración a la unidad, sin embargo comporta también el riesgo de los grandes monopolios y de convertir el lucro en valor supremo. Como en todos los campos de la actividad humana, la globalización debe regirse también por la ética, poniendo todo al servicio de la persona humana creada a imagen y semejanza de Dios"⁶⁰.

REFERENCIAS

- Aparecida. Documento final. (2007). V conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Lima, Edic. San Pablo.
- Biblia de Jerusalén. (1975). Desclee de Brouwer, Ed. Española.
- Chevrot, Georges. (1989). *Las bienaventuranzas*, Madrid, Edit. Rialp S.A.
- De La Calle, Francisco. (1978). *Aproximación a los evangelios*. Madrid, Edit. Marova.
- Hengel, Martín. (1978). *El Hijo de Dios, el origen de la cristología y la historia de la religión judeo – helenista*. Salamanca, Edic. Sígueme.
- Jeremías, Joachim. (1989). *ABBA, el mensaje central del Nuevo Testamento*. Madrid, Edic. Sígueme.
- Juan Pablo II. (1985). *Discursos – Mensajes en el Perú*. Lima, Edit. Studium.
- Lona, Horacio. (1998). *Las bienaventuranzas*. Argentina, Edit. Don Bosco.
- Lohse, Eduard. (1998). *Introducción al Nuevo Testamento*. Madrid, Edic. Cristiandad.
- Maté Rico, Antonio. (1996). *Palabra de Dios*. Madrid, Edit. Lattergarf.
- Robert A. – A. Feuillet. (1967). *Introducción a la Biblia*. Tm. II, Nuevo Testamento. Barcelona, Edit. Herder.
- Ruiz de La Peña, Juan. (1986). *La otra dimensión*. Santander, Edit. Sal Terrae.

59 Juan Pablo II. (1985) Discursos – Mensajes en el Perú, pp.134-135.

60 Documento final de Aparecida, p. 9

Este libro se terminó de imprimir en los talleres de
GRAFIMAG S.R.L.
Telefax: 424-7531