

“DEUS CARITAS EST”: La encíclica “social” que nadie esperaba

*¿Cómo decir y mostrar a los
pobres de este mundo que Dios los
ama? (Gustavo Gutiérrez)*

I. Observaciones preliminares

Cuando el 25 de Enero de 2006 conocíamos, al fin, la primera carta encíclica de Benedicto XVI, firmada el 25 de Diciembre del año anterior, y publicada bajo el título de *Deus Caritas est*, una cierta sensación de sorpresa recorrió el mundo católico. Por mi parte, éste fue el concepto que elegí para referirme en la prensa a la aparición de la encíclica: *Sorpresa en Roma*¹. ¿Qué quería decir con este titular?

Antes de presentar los contenidos sustanciales de la Carta y de explicarme con algunas reflexiones acerca de por dónde debería seguirse el camino abierto por ella, contestaré a esa pregunta y tendremos cumplida la introducción a nuestro tema.

Entiendo que se puede hablar de *sorpresa* por varias razones. En primer lugar, doy fe de que el mundo intelectual católico, la teología en particular, esperaba que la carta programática de Benedicto XVI versaría sobre el Concilio Vaticano II, cuyo cuarenta aniversario de la clausura, (8 de Diciembre de 1965), estamos celebrando. Por tanto, era muy importante saber cómo se pronunciaba el nuevo Papa ante el Concilio y su recepción por la Iglesia, tanto más, cuanto que el Papa, hasta entonces Cardenal Ratzinger, había sido uno de los peritos destacados del Concilio, como teólogo reconocido, y había evolucionado hacia posiciones, llamemos “conservadoras”, presidiendo, además, la siempre discutida Congregación romana para la Doctrina de la Fe. Evidentemente, un lugar o Comisión donde concurren personas, planteamientos y actos que, para guardar la ortodoxia y vigilarla, serán poco dados a la creatividad teológica y al diálogo eclesial. En fin, no hay que ser muy ducho en la materia para comprender que concurrían las circunstancias que hacían del parecer personal de Benedicto XVI como Papa una opinión especialmente esperada y, una vez conocida, analizada al detalle. Pues bien, el Papa publica, entonces, la encíclica que sabemos, deja de lado el acontecimiento del Concilio cuarenta años después, y sorprendiendo a todos elige la cuestión teológica por excelencia, “DIOS”, pero lo hace en clave de *teología práctica*, es decir, de teología espiritual, pastoral y moral y, al fondo, de *eclesiología de la caridad* o de la *comunidad de amor*, la Iglesia, de la que él habla, “la familia de Dios en el mundo”². La sorpresa, por este lado, es tal, que creo haber percibido en muchos teólogos, en los menos próximos a esa *teología práctica*, o quizá mejor, a esa condición práctica de la teología, una cierta decepción.

¹ Cfr., *Diario de Noticias de Álava*, 7 de Marzo de 2006. También en *Eclesialia* 30 de Enero de 2006.

² Cfr., Sobre este concepto, véase la intuición de NAVARRO, A. M^a., “*Colloquium salutis*”. *Para una teología del diálogo eclesial. Un dossier*, Vitoria-Gasteiz, Eset, 2006, p 300.

En segundo lugar, lo de la *sorpres*a, viene avalado en mi mente por el hecho de que la encíclica deja de lado el Concilio, como he dicho, pero sólo inmediatamente, pues mediatamente, no hay tal; ella misma, en su hacer, es un sacramento de la valía teológica y pastoral de ese Concilio. De hecho, casi no se puede afirmar con más fuerza que la *Gaudium et spes*, sobre todo ésta, y la *Lumen Gentium*, siguen en pie como una guía irrenunciable para la Iglesia del siglo XXI. Yo no he visto hace tiempo en la Iglesia, desde la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, en 1975, afirmar con tanta rotundidad que el compromiso cristiano de la caridad pertenece esencialmente a la misión evangelizadora de la Iglesia, al igual que la celebración de los sacramentos y que el anuncio de la fe. Es verdad, desde ahora lo reconozco, que ese compromiso cristiano de la caridad, allí, en *EN*, se expresa sin rodeos como “el compromiso *por la justicia*”, y, sin embargo aquí, prima claramente un significado de la caridad como “compromiso *asistencial*” que, eso sí, no renuncia a exigir, faltaría más, la justicia como pauta ineludible de la vida social y política en su legítima autonomía. La diferencia es clara pero, como diré, las potencialidades del modo cómo la última encíclica asume la *caridad* no creo que sea fácil contenerlas sin efecto *político*.

En tercer lugar, lo de *sorpres*a, viene a mi mente animado por esta convicción personal. Un cristianismo que coloca en el centro de su fe a Dios como amor o bondad absolutos, como misericordia, compasión y perdón ofrecidos a todos los hombres y, en primer lugar, a los más *necesitados*, en todos los órdenes de la vida, digo que este cristianismo tiene tantas o más posibilidades de purificarse, y hasta de volverse contra la Iglesia en sus carencias como “familia de Dios en el mundo”, o mejor, a mi juicio, “familia de Cristo en el mundo”, que no un cristianismo que acoja la caridad con un aprecio más claro de su dimensión política, pero que la afirme, eso, como una *dimensión* de la vida de fe, incluso como una gran *consecuencia*, pero consecuencia al cabo. El cristianismo de la *Deus Caritas est* afirma ese compromiso caritativo como una *condición de la fe y de la misión de la iglesia* y esto son palabras mayores. Como dice la encíclica varias veces, una *condición* porque pertenece a su esencia, a la estructura fundamental de la fe, a su naturaleza más íntima; tan constitutiva de esa fe y misión evangelizadora, como el anuncio de Jesucristo y la celebración litúrgica de los sacramentos. Este entronque radical de la caridad en lo más constitutivo de la fe y de la vida eclesial es lo que me anima a mantener lo de *sorpres*a, entendiendo que el cristianismo no podrá acallar las virtualidades también sociales de la caridad. En este sentido, Juan Pablo II, al que no se cita en la encíclica sino como autor de algunos documentos eclesiales, representa en su DSI una posición teológica mucho más *social* y *política* que la de Benedicto XVI, hasta el momento, pero el modo de entender por éste el lugar de la *caridad* en la identidad de Dios y de la fe, y el modo de entender la propia doctrina social de la Iglesia (n 28a), a mi juicio, ofrecen más potencialidades finales.

Pienso finalmente, en cuanto a lo de *sorpres*a, que este cristianismo tiene más posibilidades de conectar con las necesidades y esperanzas de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, que no otro más abstracto y escolástico. La gente, hoy, tiene sed de sentido y felicidad, como siempre, aunque a menudo se distraiga, nos distraigamos, entre sucedáneos del mercado, pero le ha de ser más fácil reconocerse en el Dios Amor, el de la compasión y el perdón, que no en el de la Verdad y el Juicio. Reconozco el peligro de que el mundo “cristiano”, la cultura secular y laica del mundo occidental, en manos de una neoliberalismo neoconservador, acabe con el crecimiento *social* de este cristianismo tan rico y, a la par, tan endeble, y que lo manipule y hasta nutra económicamente como encargado de la raquíca *compasión* del sistema hacia los pobres que antes él mismo provoca y seguirá provocando por necesidad de su lógica

íntima. Lo sé, y de ahí que la llamada de atención a este peligro, nunca va a estar de sobra, pero yo, sinceramente, veo en este cristianismo oportunidades ciertas de dar con los anhelos ciertos de nuestra gente, y, por tanto, ser una propuesta religiosa culturalmente significativa por *humana y religiosa*. Que no se desvirtúe *histórica o políticamente*, éste es el *conflicto* en el que nos jugamos el ser o no ser de la identidad cristiana de la Iglesia. Hace muchos años que leí que el poder en la Iglesia, la lucha por el poder en la Iglesia, versa sobre la legitimidad en la interpretación cristiana del evangelio. Aquel texto tenía mucha razón, por más que “el poder” entre nosotros se presente sólo como servicio.

Dicho esto, pasemos, de inmediato, a dar cuenta de los contenidos centrales de la encíclica. Me serviré para ello de una síntesis que ha circulado por ahí con mucha aceptación y que en su momento titulé, *Guía de lectura de la DEUS CARITAS EST*. Me detendré más en la segunda parte de la encíclica que en la primera, por entender que es más de mi competencia y porque le veo más potencial eclesial y pastoral para el futuro. Más tarde, para concluir, me referiré a aquellos aspectos de la encíclica que, a mi juicio, debemos seguir repensando, pues obedecen a *opciones teológicas* en discusión, muestran *carencias sociales* muy evidentes o resuelven con ambigüedad el lugar de la Iglesia y de su DSI en la *sociedad civil*³.

II. Guía de lectura de la DEUS CARITAS EST

Introducción: *Dios es Amor, y la fe es un encuentro con Él, que provoca en nosotros la necesidad de darnos a los necesitados.*

Dios es amor y nuestro amor, antes que un *mandamiento* o ley, es una *respuesta* a ese don del amor de Dios⁴, experimentado por cada uno y todos juntos. Sin esta experiencia de *encuentro* con una *Persona*, Cristo, con el acontecimiento de su *Persona* y de su *Vida*, con una *Persona* como Amor que se nos da, no hay camino cristiano, no hay respuesta cristiana, aunque haya “cumplimiento legal”. Ser cristiano es, así, comunicar el amor que se nos da, el que nos colma gratuitamente, y como tal nos desborda (n 1). Dios nos colma de su amor y de este “antes” pende y debe nacer en nosotros el amor como respuesta (n 17).

2. 1. PRIMERA PARTE (nn 1-18): La unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación

Hay una relación intrínseca entre la realidad del amor humano y el amor gratuito de Dios. El fenómeno humano del amor está, ahí, como una realidad central en nuestras vidas. Sus diversas manifestaciones, visibles ya en los distintos usos de la palabra “amor”, se unifican siempre en una relación inseparable de *eros* y *ágape*⁵. Estos dos conceptos no son antagónicos, ni el cristianismo los ha hecho tales. Ambos se refieren a *dos dimensiones* presentes, con acento mayor de una u otra, en todos los significados del concepto amor y, por supuesto, en la asunción cristiana de la realidad humana del amor. *Eros* representa aquella dimensión del amor caracterizada por la pasión

³ Una lectura crítica de la encíclica, sólida, pero a mi juicio, “mezclando” lo que la carta dice con lo que de hecho hace la Iglesia, y mostrando las contradicciones, en Juan José TAMAYO-ACOSTA, *Las contradicciones de Benedicto XVI*, en *El País*, 4 de Marzo de 2006, 33.

⁴ Cfr., SCHELKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento. III. Moral*, Barcelona, Herder, 1975.

⁵ Cfr., en el tema, NYGREN, A., *Eros y Ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona, Sagitario, 1969. SPICQ, C., *Ágape en el Nuevo Testamento*, Madrid, Cares, 1977.

espontánea, posesiva, irrefrenable, enamorada, ensimismada, fascinada por la promesa de felicidad (n 7). Es connatural con nosotros, nos pertenece, pero vivida de forma “ebria y ensimismada”, está condenada al exceso, a la desviación destructiva, a una divinización que la deshumaniza (n 4). *Ágape*, por su parte, representa aquella dimensión del amor caracterizada por el reconocimiento y respeto del otro, por la entrega y preocupación por el otro, por el bien del amado; conlleva, por tanto, la alegría de la donación, la renuncia, la entrega, la generosidad y hasta el sacrificio. El *ágape*, momento o dimensión, se inserta en el *eros* inicial, para, así, nos desvirtuarse y perder su propia naturaleza. Dar y recibir, amar y ser amado. Y en el inicio de todo, ser amado por Dios. Somos *eros* que busca a Dios y *ágape* que transmite el don recibido.

En la relación de ambas dimensiones, con su peculiar proporción en cada clase de amor, el amor sale purificado y acomodado a la condición integral del ser humano (n 8), la de una criatura unitaria (n 5), cuerpo y alma, alma y cuerpo en la unidad íntima de la persona única (n 8). Si se separan *alma* y *cuerpo*, y con ellos *eros* y *ágape*, “la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana” (n 7)⁶. En realidad, concluye, “*eros* y *ágape*... nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general” (n 7).

La fe bíblica asume el fenómeno humano del amor, porque asume a todo el hombre (n 8), purificando su búsqueda y abriéndolo a nuevas dimensiones. El propio amor de Dios a Israel es *eros* y, a la vez, totalmente *ágape*, amor apasionado, y amor gratuito y que perdona.

El amor del ser humano y su matrimonio es el icono más logrado de la relación de Dios con su pueblo, y medida del amor humano.

Jesucristo hace realidad el amor de Dios en su forma más radical (n 12), hasta encarnarla en su persona y vida. A la vez, perpetúa su entrega de amor mediante la institución de la Eucaristía, que nos incorpora realmente a la dinámica de su entrega. Este sacramento implica una “mística” de abajamiento de Dios y de asociación del ser humano a su obra salvífica, pero con un sentido social, es decir, “quedo unido al Señor con todos los demás que comulgan”; los que comemos del mismo pan, somos un solo cuerpo (1Cor 10, 17). Todos los cristianos, a partir de la Eucaristía, somos un *Nosotros*. En ella, el amor de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros. Así, *fe, culto y ethos componen una sola realidad*.

Las parábolas aclaran y amplían el sentido cristiano de la “proximidad”, es decir, universal y concreta, aquí y ahora, hacia cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar, como fusión del amor a Dios y al prójimo, viendo y sintiendo al otro con los ojos y el corazón de Dios, de Jesucristo (n 18), y, por ende, haciéndolo desde el corazón y llegando a su corazón. Esta experiencia de proximidad total abre mis ojos a lo que Dios me está dando, “me hace sensible también ante Dios” (n 18), por encima de una relación sólo “correcta”, pero sin amor: “Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento... ambos vienen del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero” (n 18). La acogida de este amor de Dios, su profundidad y

⁶ Parece estar hablando de la *Ley de la Encarnación* en la *Historia de la Salvación*, sin citarla. Cfr., SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid, Cristiandad, 1982. TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Santander, Sal Terrae, 1995.

realismo, puede decirse, se corresponde con la hondura de nuestro amor o servicio a los demás.

2.2. SEGUNDA PARTE (nn 19-41): Cáritas, el ejercicio del amor por parte de la Iglesia como “comunidad de amor”

La pregunta que la encíclica va a responder queda formulada así (n 1): *¿Cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo?*

a) La importancia eclesial de la caridad

Pero, ¿tan importante es la caridad en la vida de la Iglesia? *Toda* la actividad de la Iglesia es expresión de un amor, *recibido* y *dado*, que busca el bien integral del ser humano. Ese amor se expresa como servicio de caridad a los hombres en *todas* sus necesidades. Hablamos ya del amor al prójimo, enraizado en el amor de Dios, como tarea primordial de cada fiel y de *toda* la comunidad eclesial (n 20), local, particular y universal.

Pues bien, con el paso del tiempo, el ejercicio de la caridad (n 22) se confirmó como uno de los *tres* ámbitos esenciales de la vida eclesial, - “pertenece a su esencia tanto como el servicio de los Sacramentos y el anuncio del Evangelio” (n 22) -, y dio lugar a estructuras jurídicas precisas, desde el siglo IV de nuestra era⁷, hasta nuestros días.

Insistamos en esto, dice. La naturaleza íntima de la Iglesia se *expresa* en una triple tarea (Anuncio, Liturgia y Diaconía). Son inseparables y se implican mutuamente (n 25): “Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar en manos de otros, sino que *pertenece a su naturaleza* y es *manifestación irrenunciable de su propia esencia* (n 25). La Iglesia lo sabe y ha sido *siempre* consciente (Hch 2, 44-45) de que la tarea de la caridad tiene *importancia constitutiva*, es parte de la *definición* de la Iglesia ((Hch 2, 42; 4, 32-37).

Es lógico, por tanto, que *la caridad* necesite de una *organización* para un *servicio comunitario ordenado*. Por más que hayan cambiado las circunstancias históricas, ha permanecido la conciencia de que “en la comunidad de los creyentes no debe haber una forma de pobreza en la que se niegue a alguien los bienes necesarios para una vida decorosa” (n 21). Es un principio eclesial fundamental (n 21), como se verifica en la aparición histórica del ministerio diaconal (Hch 6, 5-6). Esto es válido en la Iglesia, “familia de Dios en el mundo” (n 25), y supera sus confines, hasta cualquiera que sea el necesitado, como lo muestra la parábola del Buen Samaritano; pero en la Iglesia, “familia”, es especialmente válido.

b) Caridad y Justicia

Tenía que surgir la pregunta por esta relación. Y, ¿cómo la resuelve? La caridad ha sido cuestionada, dice, no sin razón, como una realidad amenazada de manipulación cuando se presenta y realiza como sustitutivo de la justicia. Tiene su parte de verdad. La cuestión del orden social justo se plantea en la sociedad industrial de un modo nuevo. Es la relación justa entre capital y trabajo. La Iglesia lo percibió tarde, es cierto, pero ya en el siglo XIX nuevas Congregaciones Religiosas desarrollaron la acción caritativa de la Iglesia en la nueva situación. A la vez, desde 1891, la Iglesia ha desarrollado un

⁷ Cfr., datos históricos en nn 23-24.

magisterio social, la DSI, de valor cierto e irrenunciable. En la nueva situación, “a causa de la globalización de la economía” (n 18), la “doctrina social de la Iglesia” “propone” orientaciones válidas, más allá de sus confines, ofrecidas “al diálogo” con “todos” los que se preocupan en serio por el hombre y el mundo (n 27).

Hoy, la relación intrínseca entre “el compromiso necesario por la justicia” y “el servicio de la caridad” (n 28), exige tener en cuenta dos hechos. Uno, la *justicia* tiene que regir la vida social y el Estado, pero su concreción en estructuras sociales y estatales es competencia de la *política*. La Iglesia, expresión social de la fe, y el Estado, encarnación institucional de la política, “son dos esferas distintas”; eso sí, “siempre en relación recíproca” (n 28). ¿Por qué esa relación? Veamos.

La *política* es un procedimiento para determinar “los ordenamientos públicos”, pero su objeto y su medida intrínseca es la *justicia*, que tiene naturaleza ética (n 28). El Estado, suprema encarnación institucional de la política, intentará realizar la justicia aquí y ahora, pero sabiendo que antes del “cómo”, hay otra pregunta más radical que dice así: “¿qué es la justicia?” (n 28). Atender a ambas dimensiones a la vez, *cómo* y *qué*, es una cuestión central que concierne, dice, “a la razón práctica”⁸. Esta “razón práctica”, es decir, la razón política relativamente autónoma (nn 28 y 29) está amenazada de ceguera por el interés y el poder. Y aquí, “política y fe se encuentran” (n 28), porque la fe es “una fuerza purificadora de la razón misma”, *para que sea más ella misma*; tal es el lugar o servicio de la “doctrina social católica”. Ésta no pretende la primacía de la Iglesia sobre el Estado, “tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento” (n 28), sino *contribuir* a la purificación de la razón y ayudar al reconocimiento y práctica de lo que es justo aquí y ahora.

La “doctrina social de la Iglesia” argumenta “desde la razón y el derecho natural”⁹, pero no es tarea de la Iglesia hacer valer políticamente ella misma esta doctrina, sino servir a la formación de las conciencias en la vida política. La construcción de un orden social y estatal justo, “mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde”, es “un quehacer político; *directamente*”, tarea política, y, *mediatamente*, un quehacer humano primigenio, y por ello, *moral*, tarea de la Iglesia, “mediante la purificación de la razón y la formación ética” (n 28), que es su contribución específica, hecha a través de una “argumentación racional” (n 28).

La empresa política de realizar la sociedad más justa posible no es *inmediatamente* tarea de la Iglesia, sino del Estado y de la sociedad, pero la Iglesia en ningún caso “debe quedarse al margen en la lucha por la justicia” (n 28). La Iglesia se

⁸ El uso de este concepto “razón práctica” no lo veo claro en la Encíclica. Hago, por ello, la interpretación más conforme con la democracia laica y la existencia en ella de una *moral civil*. Y me baso en que, de hecho, la Iglesia y la fe intervienen en la purificación de la razón política por medio de “la argumentación racional” (n 28), que es la fuente propia de la *ética civil*. Esta afirmación de la encíclica es muy importante y tiene potencialidades extraordinarias. Vuelvo sobre esta cuestión al final. Cfr., VIDAL, M., *Ética civil y sociedad democrática*, Bilbao, DDB, 1984.

⁹ Llama la atención esta referencia a la argumentación de la doctrina social de la Iglesia, “desde la razón y el derecho natural”, sin añadir expresamente “a la luz de la fe”. Estamos a las puertas de la *moral civil*. Comentaré este aspecto en la lectura crítica final. Cfr., JUAN PABLO II., *Sollicitudo rei socialis* (1987), n 41; y *Centesimus annus* (1991) 54. En el tema, QUEREJAZU, J., *La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la teología moral social postvaticana*, Vitoria, Eset, 1993, 254-260. También mis trabajos, *Cita con la doctrina social de la Iglesia*, en *Lumen* 39 (1990) 20-35; y *Moral Social Samaritana. Nociones desde el cristianismo (I)*, en *Lumen* 53 (2004) 3-45.

inserta en ella, *debe hacerlo*, insisto en el detalle, por la “argumentación racional”¹⁰ y “despertando fuerzas espirituales” que allanen el camino de la justicia.

Esto en cuanto a la Iglesia en su conjunto. Y *¿los laicos?* Si el compromiso por la justicia en cuanto tarea política directa, es decir, estructuras justas en la sociedad y el Estado, es, sólo, *mediatamente*, competencia de la Iglesia, como hemos visto, “los laicos” sí lo tienen como un “deber inmediato” (n 29). Como ciudadanos del Estado que son, no pueden evitar la política en su concreción de instituciones y leyes, buscando su justa configuración, “respetando su legítima autonomía” (la de la política) y “cooperando con los otros ciudadanos” y “bajo su propia responsabilidad” (n 29), viviéndolo todo como expresión de su fe y, por tanto, como “caridad social” (n 29), pero, propiamente, no es la Iglesia en cuanto tal quien actúa en la política por ellos. Los laicos no son el largo brazo de la Iglesia en la política¹¹.

Y, ¿dónde queda entonces la *caridad*? “La caridad siempre será necesaria, incluso en la sociedad más justa” (n 28). Siempre habrá situaciones “humanas” que la requieran y, además, el Estado no puede asegurar lo esencial en la atención a los necesitados: “una entrañable atención personal” (n 28). Además, en cuanto a la solidaridad en la vida pública, el Estado debe regirse por el “el principio de subsidiaridad”, es decir, el que reclama dejar y aun facilitar la iniciativa a la sociedad en cuanto a la solidaridad. La Iglesia es “una de estas fuerzas vivas” creadoras de solidaridad (n 28) y pretende una ayuda integral, cuya negación sólo puede proceder del más craso materialismo.

c) Y para la Iglesia, ¿qué representa “la actividad caritativa organizada”?

Ya conocemos lo dicho sobre los laicos y su presencia autónoma y propia en la política, y ahora nos sale al paso la cuestión de la caridad como obra de “las organizaciones caritativas de la Iglesia”. Ésta son “obra propia” de la Iglesia (n 29). Es decir, en ellas la Iglesia es “sujeto directamente responsable” y “actúa conforme a su

¹⁰ Entiendo, ahora sí, que apela a la aportación ética de la Iglesia, hecha en términos de razón moral natural. Su fruto en lo social, la DSI. Creo que la encíclica, no sé si a propósito, está dando un sí a la *moral política civil o laica*, pues dado que la Iglesia y la DSI argumentan racionalmente, nadie dejará esta vía como una exclusiva de la Iglesia, ni siquiera en cuanto a la “ley natural”. A mi juicio, repito la idea, la encíclica abre un camino muy nuevo, pues “la argumentación racional” es la fuente común a todos los hombres y a la moral civil como moral compartida en las sociedades democráticas. Cfr., CASANOVA, J., *Religiones públicas en un mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000. MARDONES, J. M^a., *religión y democracia*, en ÁVILA, A., (ed.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología*, Estella, Verbo Divino, 2006, 375-395. Por su sencillez y síntesis, MARTÍNEZ NAVARRO, E., *Ética cristiana y fe cristiana en un mundo plural*, Madrid, PPC, 2005. También mi trabajo, *Moral social samaritana. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, Madrid, PPC, 2005, 160 y ss.; y *Democracia, laicidad e Iglesia Católica*, en *Lumen* 54 (2005) 247-259.

¹¹ Me gustaría hacer en este momento dos advertencias. A esta forma de resolver la cuestión de los laicos cristianos en la vida pública, hace tiempo que le noto dos silencios. Uno, que de hecho divide con demasiada claridad los papeles de clero y laicos en cuanto a la política, dejando sin compromiso “político” al sacerdote y, por lo general, reservándole un rol de “maestro” demasiado “paternalista”. Participo de las razones que están tras esta solución, pero me temo que sea demasiado “clerical” en cuanto al concepto de “sacerdote”, y demasiado desencarnada para el “sacerdote” en cuanto al significado social de su ministerio de “cristiano ordenado”. Creo que hay que ahondar en esto. En segundo lugar, la otra carencia puede ser vista a partir de la reflexión de los cristianos que defienden que el compromiso político no ha de ser tan privada e individualmente desarrollado, sino explícitamente cristiano y asociado, no como un partido, pero sí como un grupo con opinión pública dentro del partido de que se trate. Eso sí, como tales cristianos, y no en representación de la Iglesia. Cfr., GARCÍA DE ANDOÍN, C., *La colaboración de la Iglesia con la Comunidad Política y la Sociedad Civil*, en *Cuadernos. Instituto Social León XIII* 4 (2005) 151ss.

naturaleza” de Iglesia de Jesucristo. Hablamos de esta “organización caritativa de la Iglesia” que, por cierto, no anula la acción caritativa individual.

- El contexto de esta “organización caritativa de la Iglesia” es el de un mundo globalizado en muchos sentidos y, en particular, en el de las comunicaciones. Este fenómeno hace que el mundo sea más pequeño para conocer las necesidades y disponga, a la vez, de medios más abundantes y rápidos para la ayuda humanitaria. El mundo entero, además, tiende a constituir el horizonte de la acción solidaria. Y la sociedad civil entera, por su parte, aparece y es el sujeto, más que los individuos, de los modos actuales de la solidaridad nacional e internacional (n 30). En tal contexto, surgen formas nuevas de colaboración entre entidades estatales, civiles y eclesiales, un voluntariado social con diversas formas y para diversos servicios. Este fenómeno del voluntariado civil solidario se une al crecimiento de nuevas formas de actividad caritativa en *las Iglesias*, fecunda unión de caridad y evangelización. El ecumenismo de la caridad social cristiana es muy estimado por los católicos, pues todas las iglesias cristianas quieren la realización del ser humano conforme a su dignidad de imagen de Dios. Una voz común de los cristianos al respecto ha de ser muy eficaz.

- *La actividad caritativa de la Iglesia, sin embargo, tiene un perfil característico.* Con sus luces y sombras en la historia, es factor de gran peso en la evangelización. Es necesario, así, que no se diluya la caridad (y las Cáritas) en “una organización asistencial genérica” (n 31), una más. Hay rasgos, para evitarlo, que constituyen su esencia, la de la “caridad cristiana y eclesial”.

Así, el *primero*, como en la Parábola del Buen Samaritano, la caridad es ante todo “respuesta a una necesidad inmediata, en una determinada situación”, hecha, “ya”, con profesionales competentes, técnicamente, pero, sobre todo, convertidos al amor de Dios y mediadores de esa experiencia.

En *segundo* lugar, “independiente de partidos e ideologías”, y, sobre todo, de la concepción marxista de la revolución y el progreso, la que decía que toda caridad inmediata y personal es alienante y justificación del *statu quo* y, al cabo, contrarrevolucionaria. No hay que temer una caridad inmediata y urgente(n 31)¹².

En *tercer* lugar, la caridad no ha de ser un medio con función proselitista (n 31). Es amor gratuito, no intenta imponer la fe; pero tampoco calla. La caridad como testimonio ya habla por sí misma de Dios, pero el cristiano sabe “cuando es tiempo de hablar de Dios y cuando es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor” (n 31). Todos en la Iglesia, las organizaciones caritativas en especial, tienen este cometido de reforzar la conciencia creyente de sus miembros, para ser testigos creíbles de Cristo, ora de palabra, ora con su silencio, siempre con su ejemplo.

- *¿Quiénes son responsables de la acción caritativa de la Iglesia?* El sujeto de las organizaciones de caridad de la Iglesia es la Iglesia misma, y lo es en todos sus niveles de expresión. En particular, los *Obispos* tienen la primera responsabilidad en las Iglesias Particulares de cumplir, hoy, el Programa de Hechos de los Apóstoles (2, 42-44) (n 32). La Iglesia, familia de Dios (en el mundo), tiene que ser hoy ejemplo de

¹² Llama la atención aquí la falta de un comentario sobre *la denuncia política* que debe acompañar, a mi juicio, a toda acción caritativa por más concreta y urgente que sea. Una crítica más severa de la gestión neoliberal de la globalización, un aprecio más nítido del significado cristiano del cambio de estructuras, es decir, de la llamada *caridad política*, la que busca también el cambio de estructuras sociales, y el reconocimiento de que nadie se libra enteramente de alguna ideología, y de que por ello hay que dar cuenta críticamente de la propia a la luz del *amor*, de los *pobres* y de la *democracia*, hubiera enriquecido mucho esta teología y pastoral de la caridad. Vuelvo al final sobre este comentario.

ayuda, dentro, y hacia fuera. El ejercicio de la caridad, no lo olvidemos, es “una actividad de la Iglesia como tal” (n 32), y “forma parte esencial de su misión originaria, al igual que el servicio de la Palabra y los Sacramentos” (n 32).

Los *colaboradores* que en la práctica hacen este servicio de la caridad en la Iglesia, no han de interpretar la acción caritativa desde una ideología, sino desde la fe que actúa por amor (n 33). Estos colaboradores han de ser prontos a sintonizar con otras organizaciones de solidaridad, respetando la “fisonomía” específica del servicio de caridad (1 Cor 13), como amor por el hombre, alimentado en Cristo. Darse como persona, para no humillar al ayudado, darse como un don de amor, desde la humildad, “abajándose”, sin mérito propio, como instrumento de la “gracia”, instrumento en manos del Señor, confiando en Él¹³. ¡Cuidado!, les tentará la ideología revolucionaria, la que quiere todo y ya (¿el marxismo?) y su contraria, la inercia del nada se puede hacer (¿el neoliberalismo hecho dogma?). Ni soberbia ni resignación. La oración tiene aquí un lugar vital, como fuente inagotable de eficacia, frente al activismo y el secularismo (n 37). Rezamos no para corregir los planes de Dios (¿oración de petición?), sino para encontrarnos con Dios, cobrar esperanza y sentir su gracia. Pasaremos por dificultades de confianza, al no entender el mal en el mundo, el motivo del silencio y aparente ausencia de Dios (JOB); llegaremos al grito de Jesús en la cruz (Mt 27, 46). “Nuestra protesta” (n 38), “no quiere desafiar a Dios”, sino afirmar nuestra fe en su bondad radical y última, incluso “aunque su silencio siga siendo incomprensible para nosotros” (n 38). En fin, “vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta Encíclica” (n 39).

- *Conclusión*. Para concluir, una mirada a los Santos, es decir, “a quienes han ejercido de manera ejemplar la caridad, y, entre los Santos, sobresale María, espejo de toda santidad (n 41). En los Santos es claro “que, quien va a Dios, no se aleja de los hombres” (n 42); a ella confiamos la Iglesia, “su misión al servicio del amor”¹⁴.

3. Para continuar profundizando en la encíclica *Deus Caritas est*

Voy a referirme a lo que en la introducción calificaba como aspectos de la encíclica que debemos repensar, porque obedecen a *opciones teológicas* en discusión, muestran *carencias sociales* muy evidentes o resuelven con ambigüedad el lugar de la Iglesia y de la DSI en la *sociedad civil*¹⁵. De hecho, las notas a pie de página ya han adelantado lo fundamental.

¹³ Notemos aquí una “espiritualidad o mística” del voluntariado de la caridad eclesial, muy digna de ser profundizada. Cfr., LOIS, J., *Seguimiento de Jesús y espiritualidad del seguimiento*, en *Jesús de Nazaret, el Cristo Liberador*, Madrid, HOAC, 1995, 161-194.

¹⁴ Valoro mucho la genialidad de haber puesto en el centro de la encíclica este servicio de la fe “al amor”, porque es un *principio teológico y espiritual* capaz de transformar cualquier proyecto eclesial en algo más y más cristiano (humano) en el futuro. Las carencias “políticas” de la caridad en la Encíclica tienen posibilidades múltiples de superarse, a poco que el principio-guía se haga carne y vida en los cristianos y en la Iglesia toda. Es mi convicción y mi esperanza, porque la caridad, sentida desde Jesús y vivida en serio, termina conmoviendo nuestro mirar, pensar, hacer y actuar, privada y políticamente. Claro está, que también tiene sus tentaciones para pararse antes de tiempo, pero puesto el principio, tarde o temprano, renace el Espíritu. Soy idealista.

¹⁵ Una lectura crítica de la encíclica, sólida, pero a mi juicio, “mezclando” lo que la carta dice con lo que de hecho hace la Iglesia, en Juan José TAMAYO-ACOSTA, *Las contradicciones de Benedicto XVI*, en *El País*, 4 de Marzo de 2006, 33.

- En primer lugar, yo me referiría a la carencia más importante de la carta encíclica sobre la *caridad*. Llama la atención el silencio sobre la *denuncia política* y, por qué no, el *compromiso público amplio*, que debe acompañar, a mi juicio, a toda acción caritativa de la Iglesia por más concreta y urgente que sea¹⁶. En realidad, toda la Encíclica padece el olvido de referirse a los condicionamientos sociales y a las consecuencias políticas de la caridad, más allá de las mejores intenciones de los cristianos¹⁷. De hecho, referirse a la globalización y no introducir un apunte de crítica a su gestión neoliberal, no sólo choca, sino que deja a la caridad en la ignorancia más extrema sobre las causalidades sociales de buena parte de nuestras situaciones de pobreza y exclusión. La globalización no es cualquiera, sino de signo principalmente neoliberal, y no es sólo una oportunidad para llegar con más ayuda y más pronto a más sitios (n 30), sino también, y antes, una *estructura de pecado*¹⁸, como muy bien percibiera, en este caso, con más radicalidad, Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis*. Esta globalización es para pocos y contra la mayoría, y sólo cuestionando el modo de vida de los privilegiados, generalmente en los pueblos “cristianos” y “caritativos”, es posible dar con la lógica mercantil profunda. Lógicamente, detrás hay un largo y profundo debate de teología de las realidades temporales o teología política, que ahora sólo citaré¹⁹. Tal vez el miedo a un exceso de politización *estricta* de la fe, o a un cristianismo más *mundano* que *encarnado*, ha llevado la reflexión de Benedicto XVI por caminos espirituales y privados, donde la *caridad* más que purificarse, puede convertirse en *ideología* y *beneficencia*. Tenemos mucha experiencia en esto y es lógico que lo advirtamos con claridad.

En consecuencia, un aprecio más nítido del significado cristiano del cambio de estructuras, es decir, de la llamada *caridad política*, la que busca también el cambio de estructuras sociales, sea mediante el voto y la militancia política de los cristianos particulares, y la denuncia política o *protesta* de todos, como individuos, asociaciones y como Iglesia, sea mediante la acción caritativa y solidaria, desarrollada como *propuesta* de acciones, proyectos y campañas con significado público alternativo, habría de ser un camino que la Encíclica debió acoger con verdadero afecto para ser integralmente caridad cristiana, es decir, caridad bajo la Ley de la Encarnación en las condiciones reales del mundo.

Además, en cuanto a esta asunción de la dimensión política de la caridad, el reconocimiento de que nadie se libra enteramente de alguna *ideología* social y política, tampoco los cristianos como Iglesia, y que por ello es necesario analizar esto y, al cabo, dar cuenta críticamente de la propia concepción de la vida social a la luz del *amor*, de los *pobres* y de la *democracia*, hubiera enriquecido mucho esta teología y pastoral de la caridad. Cuando el cristianismo católico ha hablado de una concepción de la sociedad en los términos que lo hace la DSI, no ha podido concretar más allá de lo que le corresponde, pero tampoco menos de lo que humanamente es inevitable y, así, una concepción de los derechos humanos, de la democracia, de la propiedad y de la libertad de pensamiento, un apunte acerca de las estructuras sociales que facilitan o dificultan todo esto, *a partir de los pobres*, es irrenunciable en la tradición moral de los

¹⁶ La literatura en el caso es enorme. Propongo un ejemplo bien fundamentado y, a la vez, claro, en AGUIRRE, R., *Reflexiones bíblicas sobre la caridad política*, en *Corintios XIII* 110 (2004) 9-46.

¹⁷ Sobre la importancia de esta sensibilidad pastoral y teológica, véase PLACER UGARTE, F., *Remodelación pastoral, renovación eclesial. A los 40 años del Vaticano II*, Madrid, Nueva Utopía, 2006.

¹⁸ Cfr., GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Las estructuras de pecado y la caridad política*, en AVILA, A. (ed.), *El grito de los excluidos*, o. c. nota 11, pp 340-359.

¹⁹ Cfr., mis reflexiones al respecto en *Moral Social Samaritana I. Fundamentos y nociones de ética económica cristiana*, Madrid, PPC, 2004. Y en *Moral Social Samaritana II. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, Madrid, PPC, 2005.

cristianos²⁰. En este sentido, la encíclica, eligiendo lo mejor, la *caridad*, no debería soslayar sus condiciones integrales de *historicidad* y *universalidad*. Pensar en el ejercicio de la *caridad* al margen de ideologías sociales y política, algo así como un salir a los caminos e ir dejando interpelarse por las situaciones concretas de necesidad, es tan hermoso como ingenuo, porque uno puede atender con la mano derecha lo que está haciendo que suceda, o colaborando a que suceda, con la izquierda. Las *ideologías sociales y políticas* no sólo, ni necesariamente, son supuestos teóricos que manipulan la realidad y el compromiso cristiano, sino necesidades de nuestra mente y de la fe cristiana al concretar los conceptos y pautas morales en una realidad por lo demás compleja y opaca. Como he dicho, la cuestión de las *ideologías políticas* no se resuelve negándolas para nosotros, sino reconociendo críticamente una asunción inteligente de ellas, pensada en coherencia con la fe, y muy libre. Y, desde luego, sin olvidar que también esas *concepciones sociales* interpelan a la fe. La diferencia, por tanto, no está en el apoliticismo caritativo de algunos, sino en el sentido crítico de todos hacia los fundamentos, prácticas y efectos de la *diaconía cristiana*²¹. Las cosas son como son, no siempre como las queremos nosotros, y menos como nos la imaginamos en aras de un cristianismo *llevadero* y, a la postre, premoderno por no acoger, tras discernir, las conclusiones de los saberes “científicos”.

- El *segundo aspecto* en esta valoración crítica de la encíclica debiera referirse a la cuestión de la mayoría de edad del mundo o, en otros términos, de la *secularidad* (moral), algo que en la teología moral social está en discusión y que la encíclica deja poco claro en el uso que hace del concepto “*razón práctica*”. No lo siento diáfano. Quiero creer que se reconoce la política como realidad autónoma, relativamente desde luego como todo lo humano, como algo que dispone de *recursos morales propios* cuando no se encuentra *con la moral de la fe religiosa*. Pienso en la política laica inspirada en los derechos humanos. Pienso en la posibilidad de una ética política laica, la “*ética política civil*”, a la que la Iglesia suma sus mejores logros, basándose en argumentos racionales y en su experiencia. El texto no es claro al referirse a la “*razón práctica*” (n 27) o razón política, y cómo se purifica ésta no sólo por la fe, a través de la DSI y sus “*argumentos racionales*” (n 28), sino, igualmente, pues son *análogos*, por recursos propios de la razón humana en cuanto tal; en otro lenguaje, falta un reconocimiento expreso del potencial moral de la “*razón humana*” en el ámbito de la política, antes de que la política llegue a dialogar con la fe cristiana o ésta concrete su moral política como DSI. Que la razón política necesita siempre purificarse debido al peligro de “*ceguera ética*” que la amenaza, es una apreciación muy lógica, pero “*ceguera*” es un concepto que se presta a interpretaciones demasiado ambiguas en cuanto a la relación de la fe con la política; es un lenguaje que apunta a una dependencia ética total, pues allí se habla de la fe como “*fuerza purificadora para la razón misma*” (n 27 y 29), y de ninguna otra realidad moral autónoma, que no enemiga; con todo, en el párrafo siguiente, y en referencia a la DSI, que parece la mediación preferente en esta tarea, se trata ya de “*simplemente contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda...*”, teniendo en cuenta que “*la DSI, argumenta desde la razón y el derecho natural*”, ofreciendo “*su contribución específica*”, “*mediante la purificación de la razón y la formación ética*”. Hago, por ello, la interpretación más conforme con la teología del

²⁰ Cfr., GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Santander, Sal Terrae, 1998. ID., *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2005.

²¹ Cfr., ÁVILA, A (ed.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología. Homenaje a Julio Lois Fernández*, Estella, Verbo Divino, 2006.

mundo y con la democracia laica y la existencia en ella de una *moral política civil*, también de los cristianos, con sus virtualidades purificadoras autónomas. Reconozco, sin embargo, que la encíclica no deja entrever la cuestión de la *ética civil* en una democracia, aunque tampoco la niega, y hasta cabe intuir la apelación a que la Iglesia interviene moralmente en la *política* por medio la “argumentación racional” y, su mediación cualificada, la DSI formulada a la luz de “razón y el derecho natural” (n 28). ¡*Éste es, precisamente, el comienzo de la ética civil!*

- El *tercer aspecto* en esta valoración crítica de la encíclica, partiendo de la cuestión recién entrevista de la *secularidad*, debiera referirse a su supuesto pre-político, la cuestión de la *laicidad* y, por ende, la de la Iglesia como miembro de la *sociedad civil* democrática y la *moral civil*. En cuanto al primero, la *secularidad* ya está dicho que la encíclica, como no podía ser menos, la reconoce siguiendo lo que Concilio enseñó, “independencia, autonomía y colaboración al bien común” (GS 76), y que los laicos representan claramente en su compromiso con el mundo, “respetando su legítima autonomía” (n 29). La *secularidad*, o autonomía general de la vida en todas sus expresiones, como hecho social y cultural de la modernidad occidental, el que caracteriza a nuestro *modo de organizarnos* políticamente y *de conocer críticamente*, sin embargo, está planteando la cuestión de la *laicidad*, es decir, la cuestión de cómo facilitar la convivencia de todas las cosmovisiones, “religiosas” u otras, en una sociedad democrática y qué relación ha de guardar el Estado con todas ellas, haciendo posible su *neutralidad cosmovisional*, que no su *indiferencia*, pues reconoce su protagonismo cívico y se nutre de él, con concreciones varias de *laicidad*, que no de *laicismo*. Este reconocimiento de la *laicidad* como *dimensión constitutiva del Estado Democrático* tiene a su base una *sociedad civil* de ciudadanos, asociaciones e instituciones, iguales en derechos y en deberes. Por tanto la *laicidad*, a mi juicio, *aparece* como un rasgo constitutivo del estado democrático, apela a un *patrimonio moral* compartido por todas las ideologías y religiones, los derechos humanos, y opera como un *método o fórmula política* de convivencia ideológica en una democracia. De manera, entonces, que la Iglesia es una más de esas instituciones que en la *sociedad civil* se empeñan en inspirar y basar la vida social, íntegramente, en una peculiar concepción moral de la existencia, y, en nuestro caso, en los principios y pautas del Evangelio, y hacerlo por los cauces democráticos al uso, como ejercicio de la libertad, y de acuerdo con los principios de participación y de subsidiaridad. Ahora bien, la encíclica, esto lo reconoce en cuanto al ejercicio de la caridad por la Iglesia, que es “una de esas fuerzas vivas”, a las que el Estado debe reconocer y ayudar en cuanto a las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales (n 28), pero no consta en ella un planteamiento a fondo del tema.

La *sociedad civil* y la *laicidad* no son objeto de atención por la *Deus Caritas est*, ni directamente quizá era necesario que lo fueran, pero la resolución de las preguntas sobre la caridad sí deja entrever que la encíclica sigue pensando en una Iglesia con *cierta exclusividad* en el ámbito de *lo moral* y con *cierta preponderancia* en cuanto a su moral en la vida pública, eso sí, presentada desde la “argumentación racional” (n 28), lo cual encierra potencialidades no sé si del todo previstas, como he dicho; todo lo cual merma bastante el reconocimiento de la *secularidad* moderna, de la *laicidad* de las sociedades complejas y plurales donde llevaremos a cabo la *evangelización*, y más aún, de la posibilidad de una *moral civil* compartida. Todo ello incide, mucho más de lo que se piensa, sobre la caridad integralmente entendida, la evangelización en suma.

Como ya ha quedado dicho, al referirse Benedicto XVI a la doctrina social de la Iglesia dice que ésta argumenta, “desde la razón y el derecho natural”, sin añadir

expresamente “a la luz de la fe”. Precisamente, la doctrina social de la Iglesia anterior venía reclamando su estatuto de *teología moral social*, lo cual requiere siempre, entre sus fuentes de argumentación, la Revelación, es decir, la fe. A mi juicio, cierto es que lo decía, pero no era rigurosamente hablando *teología*²². Pero volviendo a esta Carta, si argumenta sólo desde “la razón y el derecho natural”, estamos ante un conocimiento filosófico con hondas raíces en la historia del cristianismo, una especie de “filosofía social cristiana” o, con más pretensión, de “ética social cristiana”, que tiene que aclarar su relación con la ética social de los derechos humanos, es decir, la moral civil de las democracias en cuanto tal. Pero si su modo de proceder es “la argumentación racional” (n 28), “la razón y el derecho natural”, ya estamos a las puertas de *la moral civil*. Por este camino se ve que la encíclica no se plantea del todo reconocer en las democracias una *moral civil compartida*, a cuyo crecimiento ella misma colabora críticamente, y en determinados contextos como sujeto cultural preferente; o reconocer que la dimensión moral de la realidad no es de su exclusiva competencia, dentro y fuera de la comunidad cristiana, lo haga en lenguaje creyente o de fe, o lo haga en términos de razón moral natural, como la encíclica asegura de la DSI (n 28a). *Pero vamos por buen camino*.

Otras carencias en la encíclica, y pienso, por ejemplo, en lecturas más “críticas” que la presente, como el silencio sobre los *movimientos sociales alternativos*, en particular, los reunidos en torno a “otro mundo es posible” u “otra globalización”, es cierto, pero podría entenderse como citados al fondo del aprecio de la carta por las asociaciones del voluntariado social laico; o el silencio sobre la *teología de la liberación* tras reclamar el valor de la *doctrina social de la iglesia*, y ésta en una versión poco *política*, pues es cierto, pero también cabe decir que no se cita para negarla; o la elección de algunos Santos ejemplares en cuanto a su vida caritativa, sobre todo de Teresa de Calcuta y no de otros con más claro significado *político*, pues cierto es; o la imagen de María como “sierva del Señor”, sin “*magnificat*” (Lc1, 46-55), o la preponderancia del lenguaje patriarcal y androcéntrico, también es verdad; y, por fin, en cuanto a la primera parte, la compatibilidad de eros y ágape, y del amor humano y el amor a Dios, si a medida que avanza la argumentación, la compatibilidad se desmorona y el cristianismo vuelve a aparecer como contrario a la corporeidad y el eros como vicio, puede discutirse. Yo creo que hay cierta obscuridad en el vaivén de la argumentación, pero creo que el reconocimiento del amor humano, hecho de eros y ágape, no llega a desaparecer. Salvo esto último, reconozco que la falta de condición *política* en la teología y fe inspiradoras de la encíclica, merma su potencial para una teología y práctica de la caridad cristiana más significativas, cristianas y evangelizadoras. Con todo, me resisto a que ésta sea la última palabra, y reclamo las virtualidades que conlleva por sí misma la vuelta de este magisterio eclesial a la *bondad radical de Dios* y a la experiencia de este hecho, en uno mismo y en los pobres, como cuestión mayor para la vida de la iglesia y para la vida cristiana en cuanto tal.

Si este *amor* no estalla en posibilidades eclesiales, personales y públicas, entonces es que la batalla por la libertad del evangelio está todavía lejos de ser ganada por los pobres y, en consecuencia, la experiencia de Dios y la inteligencia de su amor²³ son mucho más “*todavía no*” de lo que habíamos previsto. Tenemos tarea, y la principal parafraseando a G. Gutiérrez, ¿cómo decir y mostrar a los pobres de este mundo que Dios los ama? Creo que la *Deus Caritas est* no acierta plenamente, pero, a

²² Cfr., CALLEJA, J. I., *Moral Social Samaritana. Nociones desde el cristianismo*, en *Lumen* 53 (2004) 43-45.

²³ Cfr., SOBRINO, J., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992, 47-80.

mi juicio, sí que pone al cristianismo católico en la buena dirección. Creo que no faltarán quienes intenten domesticar esta carta, so capa de darle a la caridad *alma "espiritual"*. ¿Por qué, si no, este silencio sobre la encíclica?

José Ignacio Calleja Sáenz de Navarrete
Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz
Abril de 2006