



El sentido activo de la Palabra revelada cuenta que con un valor performativo, incluye la comprensión operativa de la “verdad que se obra” dentro de una adecuada asunción de la analogía en un sentido integrador

“Veritatem facientes in caritate” (Ef 4,16). El sentido activo de la Palabra revelada cuenta que con un valor performativo, incluye la comprensión operativa de la “verdad que se obra” dentro de una adecuada asunción de la analogía en un sentido integrador. Tiene que ver con la primacía de una revelación y por eso mismo de la manifestación y donación personal

“Veritatem facientes in caritate” (Ef 4,16) [1]. Así describe Kasper lo que sería el espíritu propio de cualquier acción pastoral [2], de forma que se pueda asegurar que es una manifestación real de lo más profundo de Dios, su amor misericordioso. Lo resume mejor en su libro sobre la misericordia en el que dice: “Teologicamente si tratta di fare la verità con amore (Ef 4,15), cioè di far ciò che è giusto guidati dall’amore” [3].

La fuerza de la expresión paulina está en que presenta con gran

naturalidad un “hacer la verdad” expresado en un único verbo “avlhgeu,w”, que generalmente significa “decir la verdad” como expresión de sinceridad[4] y que aquí, con un nuevo matiz de carácter judío se “dice” porque se “hace”. Se trata de un modo especial de declarar la verdad que tiene claramente un origen divino, lo que Dios dice se hace. El término hebreo דָּבַר (*dabar*) significa al mismo tiempo palabra y acción, así descubre cómo la verdad revelada por Dios es la cifra del significado profundo de todo lo existente. “En efecto, en la historia de la salvación no hay separación entre lo que Dios *dice* y lo que *hace*; su Palabra misma se manifiesta como viva y eficaz (cfr. Heb 4,12), como indica, por lo demás, el sentido mismo de la expresión hebrea *dabar*”[5].

El cristiano, movido por el amor (*avga,ph*), proclama una verdad especificada por medio de sus acciones. No se trata de dos momentos, captar la verdad y luego ponerla en práctica, sino de uno solo que tiene su propio contenido. Existe una verdad que indiscernible de su “hacerse” y tiene que ver con el amor. Nos hallamos ante una concepción operativa que se aleja de la simple teoría griega, encerrada en un *georei/n* en el que el amor no tiene lugar. La verdad divina es la que mueve el universo que obedece a su palabra y de aquí que su comprensión requiere entrar en una lógica de amor que crea y sostiene al hombre en su acción. Es lo que el cardenal Kasper quería destacar cuando se refiere a la misericordia en el sentido de la verdad más profunda del amor divino que, por eso es la expresión mayor de la omnipotencia divina[6].

El contexto de la carta a los Efesios es muy explícito lo que concierne a este sentido amoroso. El marco de esa verdad operativa es el de la *vocación cristiana*, dentro de una expresión dinámica con una expresión muy paulina: “andad en la vocación a la que habéis sido convocados” (*Ef 4,1*) [7]. Usa el verbo “caminar” (*peripate,w*) que tiene en el Apóstol un sentido moral indiscutible[8], en él se integra la llamada de Dios y la respuesta humana. La vocación es una verdad que se descubre caminando, en sí misma incluye la fe como uno de sus elementos. Es lo que nos descubre el Papa Francisco en *Lumen fidei*: “La visión que la fe da a Abrahán estará siempre vinculada a este paso adelante que tiene que dar: la fe «ve» en la medida en que camina, en que se adentra en el espacio abierto por la Palabra de Dios”[9]. San Pablo, además, especifica este camino como una con-vocación (*ek-klhsi,a*) para expresar su contenido eclesial.

Parece entonces que, dentro de la realización de la verdad de la que hablábamos se puede establecer un doble modo como el hombre se relaciona con la verdad donada por Dios: existe una verdad que se recibe y una llamada a la que se responde. La primera, se refiere a una afirmación de Dios en la que el hombre comprende una verdad y la

asimila; en la segunda, la necesidad de vivir una verdad comunicada y que sólo se expresa completamente si da fruto. La expresión evangélica: “por sus frutos los conoceréis” (Mt 7,16), habla de un conocimiento escondido al que sólo se accede experiencialmente mostrando el gusto del fruto final[10].

Se trata de dos sentidos distintos pero dentro de una única comunicación de Dios. Separar uno de otro sería la manera mejor de deformarlos. En el fondo, la unidad entre ambos sentidos está en el hecho del único don de Dios que los funda. La verdad que quiere comunicarnos es una auto-comunicación, Dios mismo que se nos entrega. “Revelación como autocomunicación quiere decir que Dios no comunica algo, sino que se comunica a sí mismo: no solo en el sentido de una automanifestación para el conocimiento humano, sino en el sentido de conceder participación óptica en su plenitud de vida y en la realidad misma de la salvación, que afectan al hombre como individuo y como ser social”[11]. Se muestra en su belleza y nos ofrece su vida. Existe, pues, un “lazo inseparable entre verdad, bondad y belleza”[12] con fundamento en Dios.

La primacía de la donación que se contiene en la dinámica revelativa, permite superar en todo momento lo que sería la tentación de querer “poseer la verdad” cuando, por el contrario, se trata de una verdad que nos posee: “la verdad misma siempre va a estar más allá de nuestro alcance. Podemos buscarla y acercarnos a ella, pero no podemos poseerla del todo: más bien, es ella la que nos posee a nosotros y la que nos motiva”[13]. De otro modo se pierde la medida divina propia del don, y se encierra la comunicación en los estrechos parámetros sociales, o naturalistas[14].

La unidad de ambos sentidos de verdad se ha de comprender dentro de la revelación plena de Cristo. La acción de la que habla San Pablo dentro de la edificación eclesial se inserta en la llamada “a la medida de Cristo en su plenitud” (Ef 4,13). La acción del Hijo es la “medida” de la acción del cristiano y de la Iglesia entera[15]. El significado de esta centralidad cristológica está expuesto muy bien por la *Dei Verbum* en referencia a la vida de Cristo, cuando señala que la revelación se realiza: “*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*”[16]. Esto es, señala la estructura sacramental de la revelación realizada por medio de la Palabra y las obras[17]. La comprensión de esta revelación sólo puede hacerse como la manifestación de la persona en la realización de su propia plenitud humana por medio de sus acciones, por lo que *Gaudium et spes*, n. 22, se propone como explicación real de esta revelación-acción de Dios: “El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre”[18].

El sentido activo de la Palabra revelada cuenta así con un valor performativo[19], incluye la comprensión operativa de la “verdad que se obra” dentro de una adecuada asunción de la analogía en un sentido integrador[20]. En todo caso, tiene que ver con la primacía de una revelación y por eso mismo de la manifestación y donación personal.

1. Diferencia iluminada en la dinámica amorosa

Hemos de introducirnos profundamente en la lógica amorosa para poder aclarar suficientemente ese sentido de una “verdad a hacer” que se esconde en la frase paulina. Respondemos así a la invitación del Papa Francisco para explicar esos pasos por los que podemos responder a Dios: “La verdad que buscamos, la que da sentido a nuestros pasos, nos ilumina cuando el amor nos toca. Quien ama comprende que el amor es experiencia de verdad, que él mismo abre nuestros ojos para ver toda la realidad de modo nuevo, en unión con la persona amada. En este sentido, san Gregorio Magno ha escrito que *«amor ipse notitia est»*, el amor mismo es un conocimiento, lleva consigo una lógica nueva. Se trata de un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas”[21].

Santo Tomás ha profundizado en la dinámica interna de este conocimiento amoroso, de forma que nos ilustra la diferencia que existe en los dos modos a los que nos referíamos antes. En el primero de ellos, el conocimiento acaba en el cognoscente que recibe la verdad ofrecida; en el segundo, termina en la otra persona a la que se dirige la intención del amante de unión con el amado[22]. Podemos comprender entonces de qué forma a esta segunda dimensión de la verdad es la propia de la pastoral. Se refiere a la originalidad extática del amor que intencionalmente acaba en el amado y que en su radicalidad se puede ver como una novedad cristiana, como se aprecia sobre todo en la ontología agápica del Pseudo-Dionisio[23].

La lógica extática que acaba en el amado, tal como subraya Santo Tomás[24], no daña la identidad del amante, sino que la hace posible, pues es en tal relación con el amado como descubre su verdad más profunda, aquella a la que está llamado a ser. Nos introduce así en lo que Juan Pablo II denominaba “hermenéutica del don”[25] que tiene su máxima expresión en el don de sí mismo tal como afirmaba *Gaudium et spes*, 24[26]. Esta dimensión de donación es la que explica la razón íntima de cualquier misión eclesial. Así lo explica el Papa Francisco: “Aquí descubrimos otra ley profunda de la realidad: que la vida se alcanza y madura a medida que se la entrega para dar vida a los otros. Eso es en definitiva la misión”[27].

Evidentemente, en la Persona de Cristo, en su propia identidad de

Hijo, se realiza esta verdad de forma excelsa y se significa por la unidad única que se da en Él de identidad y *misión* que es un principio fundamental para toda la cristología[28]. La identidad del cristiano, por tanto, se halla y se realiza en el *encuentro con Cristo* que es lo esencial del cristianismo “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”[29].

En el encuentro personal se manifiesta el reconocimiento de la identidad del amado[30] y la llamada a la unión con él[31]. Se ha de hablar aquí de integración concreta y dinámica de las dimensiones que hemos delineado, lo cual está de acuerdo con el valor único y personal de la verdad en la revelación que tiene su cumbre en Cristo[32]. En definitiva, cualquier verdad pastoral tiene que arraigarse en la misión de la Iglesia recibida de Cristo y anclada en una comunicación pneumatológica: “Como el Padre me ha enviado, así os envío Yo (...) recibid el Espíritu Santo” (*Jn 20,21*). Inmediatamente surge en la mente el paralelo que nos permite entender su raíz agápica: “Como mi Padre me ha amado, así os he amado Yo, permaneced en mi amor” (*Jn 15,9*), que es el contexto significativo para la revelación del mandamiento nuevo (cfr. *Jn 15,12*) y con Él de la revelación de Dios como amor[33]. Por consiguiente, una acción es pastoral, no tanto por su fin, cuando por su *origen*, que es el corazón de Pastor de Cristo. De aquí que tenga mucho sentido hablar de una pastoral de la misericordia, porque el corazón de Cristo es la expresión de la misericordia hacia los hombres y contiene toda una cristología[34].

Es el lenguaje que encontramos en *Evangelii gaudium* en el que se refiere a la “conversión pastoral” como un cambio de perspectiva que debe ser activa dentro de un aspecto extático de la acción. Estas son sus palabras: “La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad”[35]. Apunta a la necesidad de no mirar exclusivamente lo que se hace, sino el sujeto cristiano que está en la base y da el contenido real a la acción pastoral[36].

Es a partir de ella como el Papa quiere que se dé sentido a toda la actividad de la Iglesia, tanto en lo que corresponde a la transmisión de la doctrina, cuanto lo que tiene que ver con la actividad caritativa que realiza la Iglesia. Se establece así una unión profunda entre el *ke, rugma* y el *avga, ph*[37]. Es, sin duda una confirmación de la originalidad de este sentido pastoral profundo que está inmerso en

la comunicación de Dios.

Como primera conclusión, comprobamos la diferencia existente entre una verdad pastoral que responde a la lógica responsorial del amor con toda la novedad que esto supone, de la verdad doctrinal de unas afirmaciones sobre Dios que son una luz permanente para el conocimiento cristiano. La realidad profunda del don divino de la que proceden permite entenderlas como la refracción de *una única verdad*, son dimensiones intrínsecas de una única autocomunicación divina y por ello no puede haber contradicción entre ellas, ni se da un enfrentamiento dialéctico, sino de integración dinámica y positiva. En lo que respecta a la vida del fiel, ambas deben estar profundamente integradas en la fe y la caridad de la persona. Querer separar una de otra como mundos diversos sería falsificarlas, como se evidencia en el sentido de *confesión* de San Pablo y San Juan. Confesamos una verdad común, porque existe un sentido que Cristo ha hecho definitivo y que nos une en la recepción de un mismo don. Es una confesión que llama a la vida para que sea de corazón: “si profesas con tus labios que Jesús es Señor, y crees con tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo” (Rom 10,9). “Para llevar una vida auténticamente cristiana y ser en verdad un discípulo de Jesucristo, no basta con confesarle como Hijo de Dios ante los hombres en la comunión de la Iglesia; este anuncio implica un especial *seguimiento de Cristo*. La moral cristiana, entendida como “vida en Cristo”, encuentra aquí su permanente punto de verificación”[38].

El fin de la verdad comunicada es la *salvación del hombre* que consiste en la recepción de la autodonación de Dios en Cristo. A esta plenitud se han de dirigir todas las acciones evangelizadoras. Este es el significado de la advertencia del Papa Francisco de tener cuidado de una pastoral centrada solamente en una doctrina entendida como una imposición de afirmaciones externas a la vida: “Una pastoral en clave misionera no se obsesiona por la transmisión desarticulada de una multitud de doctrinas que se intenta imponer a fuerza de insistencia”[39].

Podemos entonces introducirnos mejor en la comprensión de la verdad de la acción pastoral en su originalidad, lo cual nos debe introducir en una comprensión teológica de la acción humana. Es necesario articular mejor el significado de “hacer la verdad en la caridad” que guía nuestras reflexiones.

2. “Quien obra la verdad, se acerca a la luz” (Jn 3,21)[40]

En esta frase se hace presente una de las cuestiones principales de “obrar la verdad”: la implicación del sujeto en la recepción de la verdad y la necesidad de un crecimiento personal por medio de las

acciones. El fiel está llamado a introducirse en la *obra de Cristo* que es la salvación[41], pero sólo lo puede hacer en la medida en que recibe el don de Cristo, esto es como hemos visto, “a la medida de Cristo” (cfr. *Ef* 4,13). Aquí, no nos basta constatar esta nueva dimensión de la acción del cristiano, nos corresponde acercarnos al modo como se realiza esto, su significado en lo que se refiere a la pastoral de la Iglesia y su repercusión en la generación del sujeto cristiano. Desde esta perspectiva, el punto clave que nos introduce en el misterio contenido en la frase es su final: “se acerca a la luz”. Es un cambio radical en la consideración de la acción cristiana, la finalidad de la misma no es una cosa, sino un camino de luz, con una dimensión cognoscitiva de revelación. Este es el fin de la acción justa: no se trata de un efecto producido por nuestro actuar, cuanto de una iluminación, el crecimiento en una comunicación que tiende siempre a algo mayor “*Deus semper maior*”.

¿Qué puede ser esta luz que sólo se descubre en la acción del cristiano? Ciertamente no puede tratarse sino de esa “luz verdadera, que alumbra a todo hombre” (*Jn* 1,9). Está presente como una llamada, pero su recepción crece “obrando la verdad”. Su contenido queda definido por San Juan como “les dio poder para ser hijos de Dios” (*Jn* 1,12), esto es, la *comunión con el Padre*. La explicación de la luz que atrae la acción del cristiano en la realización de la verdad salvadora de Cristo, aquello que constituye entonces el corazón de la evangelización y del kerigma, es la verdad de este ser comunal de Dios del que participa el Cristiano: esto es, en la propia vida la comunión divina.

Esto se produce siempre en relación a las comuniones humanas en su valor de bien. Encontramos aquí el fundamento de una de las expresiones fundamentales de la *Evangelii gaudium*: “La acción pastoral debe mostrar mejor todavía que la relación con nuestro Padre exige y alienta una comunión que sane, promueva y afiance los vínculos interpersonales”[42]. La comunión divina, que se recibe en la dinámica de la gracia que nos precede[43], es a la vez, la fuente y el fin de tal acción pastoral que debe conformarse según esa *luz*.

Es un significado que coincide y se apoya en el papel insustituible de la *communio personarum* en la acción humana, que sigue en todo la lógica del amor de la que hemos hablado[44]. No es algo separado al sentido *relacional* de la verdad, en cuanto reconozcamos en él un valor personal se evita así cualquier encerramiento en un modo racionalista de verdad que la reduce a la formulación de enunciados verdaderos. La verdad práctica es una verdad que se obra y que pide la implicación del sujeto; pero, al mismo tiempo, en la acción cristiana se recibe como un don.

La misma definición de verdad práctica aristotélica nos ayuda a comprenderlo mejor. En sustancia es la diferencia que establece Santo Tomás entre, la “*adaequatio intellectus ad rem*” que es la verdad teórica, de la práctica que se realiza “*per conformitatem ad appetitum rectum*”[45]. La acción nace y se sostiene en un apetito que cuenta con su propio movimiento y por eso acaba la realización de un acto y no en un juicio de la inteligencia. La verdad a la que se refiere no consiste en conformarse con una realidad ya dada, sino precisamente realizar algo por obrar, la realidad a la que tiende está por hacer y es por eso mismo operativa en tensión a una realización futura. Una verdad práctica que no se llega actuar ha encontrado en el proceso de la acción algún impedimento que la ha hecho ineficaz y ha malogrado su verdad. Por consiguiente, esta dimensión de la verdad cuenta con características propias que la hacen diferente. Es una verdad dinámica, que tiende a realizarse, que no acaba en el juicio, sino en la acción[46]; que necesariamente implica la voluntad y, por ello, al sujeto que se realiza en la misma que se configura por sus acciones. Es lo que se indica al señalar el *apetito* como un elemento integrante de tal verdad. Por otra parte, es una verdad intencional en cuanto por la *razón* debe dirigirse hacia su fin propio, lo que se significa por el término *rectitud*. Santo Tomás, además, supera la concepción aristotélica de esta verdad práctica, al reconocer que el amor es la base de cualquier acción humana[47]. Así la lógica amorosa, con un indudable valor personal[48], es la que guía la verdad de la acción.

La verdad pastoral es una verdad práctica, no se realiza desde la mera deducción de los principios, pues cuenta como primer motor el afecto que la origina y que necesariamente contingente y concreto. Es por tanto un error pensar la pastoral como ocurría en la teología denominada neoescolástica que consideraba la acción como un mero caso de una ley general y, en especial, la acción pastoral como si fuera una mera consecuencia práctico-práctica de la organización esencial de la Iglesia conocida de modo teórico[49]. Esta teoría coincidía perfectamente con una estructura eclesial concebida como sociedad perfecta, en la que las actividades de cada uno de sus miembros se establecían *a priori* según el papel que le hubiera atribuido la autoridad.

En este modelo la realidad pastoral no aporta nada nuevo como conocimiento, sino que es una simple consecuencia aplicativa de la organización eclesial a la que se debe adaptar en todo momento. Lo único especial que se daría en ella sería la habilidad de los agentes pastorales para llevarla a cabo del modo más eficaz y la medición de sus resultados según los parámetros preestablecidos y la expectativa despertada. Es un esquema que da muy poco espacio a la novedad carismática que ha sido esencial en la vida de la Iglesia para responder a los múltiples desafíos que ha vivido a lo largo de la

historia. Las grandes novedades pastorales han venido de la vida de los santos[50].

El esquema jurídico que sostiene esta perspectiva apunta a un cierto legalismo de fondo. La verdad de la acción estaría contenida en la ley y sólo por participación llegaría a la acción pastoral. Esto establecía un hiato insalvable entre una formulación general de la fe y la doctrina y lo concreto de la acción real[51]. Este salto se dejaba a la conciencia en cuanto meramente aplicativa de la ley y enfrentada a la cuestión fundamental de responder de qué modo el acto concreto está comprendido o no en la ley moral. De aquí las discusiones interminables que surgieron entre la ley y la conciencia en los que se denominaron “sistemas morales”[52]. En el fondo, estos autores intentaron resolver los dilemas morales según la disposición subjetiva de quien tomaba el puesto de juez de la acción. Según se inclinase a una u otra acción, se le juzgaba al observador como laxista o rigorista. Extrañamente, aunque tal planteamiento radicalmente casuista parecía definitivamente superado, de nuevo está reviviendo en la situación actual. Es un producto de la enorme ambigüedad que se ha vertido sobre la moral, con el enorme reduccionismo que esto implica[53]. En nuestros días ya no nos basta con el meritorio esfuerzo de San Alfonso de Ligorio de hallar un equilibrio entre formas extremas[54], ahora podemos afirmar con claridad que los sistemas morales era una forma inadecuada de plantear con claridad la auténtica verdad pastoral. Por ello, cuando hablamos de una verdadera pastoral de la misericordia nos referimos a la *verdad de una acción* y no con una disposición subjetiva respecto de una ley. Es cierto que la misericordia es una virtud y, por ello, un hábito del sujeto agente, pero lo es en cuanto informada por la caridad, es decir, por una verdad plena del amor revelado en Cristo. Su medida es el amor y no una actitud ante la ley. Por ello, nunca quita las exigencias de la justicia que norma la ley, sino que actúa como justicia suprema al ofrecer el perdón que sana que la justicia es incapaz de producir[55].

Se comprende bien que este modelo, por el principio legalista con el que se interpretaba la acción pastoral, tiene implícita la necesidad de buscar una cierta creatividad pastoral que evitara el peso excesivo de la ley en determinados casos extremos. Es debido al olvidado del sentido profundo de la ley moral como expresión directiva de la “verdad del bien” en las acciones humanas: es una verdad que surge desde *dentro* de la acción, desde a *rectitud del apetito* con toda a concreción y dinamicidad que comporta[56]. Por el contrario se la entiende como manifestación imperativa de la voluntad del legislador (*bonum quia iussum*) que, en lo concreto, puede dar lugar a excepciones.

Esta visión jurídicista y tendente al casuismo es la que explica por qué algunos autores buscaran la *epikeia* como el camino de originalidad pastoral fuera del rigor de la justicia[57]. Es el error de querer buscar “excepciones” al contenido de las leyes morales que falsifica el contenido de la misericordia. Así lo advierte Benedicto XVI: “La misericordia, la equidad, la *oikonomia* tan apreciada en la tradición oriental, son algunos de los conceptos a los que se recurre en esa operación interpretativa. Conviene observar inmediatamente que este planteamiento no supera el positivismo que denuncia, limitándose a sustituirlo con otro en el que la obra interpretativa humana se alza como protagonista para establecer lo que es jurídico. Falta el sentido de un derecho objetivo que hay que buscar, pues este queda a merced de consideraciones que pretenden ser teológicas o pastorales, pero al final se exponen al riesgo de la arbitrariedad”[58].

La superación de este error nunca consiste en un equilibrio entre posturas dialécticamente expresadas, sino en la asunción de una lógica nueva, la del amor, que es la que pone a cada elemento en su lugar y permite “ver” en su integridad y valor la acción a realizar.

3. “El que practicó la misericordia con él” (Lc 10,37) [59]

Nos hallamos de nuevo, en esta frase sintética de la parábola del Buen Samaritano, con un modo de “obrar” una verdad, en este caso, la verdad de la misericordia. Hemos de destacar la importancia de esta referencia porque nos presenta un contexto paradigmático para entender lo que significa la pastoral de la Iglesia y su verdad. La parábola, en su sentido cristocéntrico y eclesial, nos hace ver en ella el sentido último de la acción pastoral[60].

Lo más novedoso de la parábola es que, con la respuesta a la pregunta del perito de la ley, Cristo cambia el sentido del prójimo que pasa a definirse de una forma dinámica. “Lo esencial no es, como crees, saber exactamente quién es el prójimo al que debes amar (...) Lo esencial es que no ceses de hacer esfuerzos (...) para llegar a ser (...) el prójimo que ama (...) En una palabra, que busca amar y no qué amar”[61]. Además, el punto clave del relato que permite comprender el motivo del cambio es que el Buen Samaritano: “al verlo [al herido] se movió a misericordia” (Lc 10,33)[62]. Sin duda, se trata de una clave decisiva para comprender en qué consiste lo esencial de la perspectiva pastoral: “un corazón que ve”. Aquí se encuentra lo específico del obrar cristiano que lo distingue de cualquier otro modo de aproximación al hombre necesitado con un modelo preciso de conocimiento y de verdad de la acción. “El programa del cristiano -el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús es un «corazón que ve». Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia. Obviamente, cuando la actividad caritativa es asumida por la Iglesia

como iniciativa comunitaria, a la espontaneidad del individuo debe añadirse también la programación, la previsión, la colaboración con otras instituciones similares”[63].

Podemos establecer entonces una diferencia radical de la acción pastoral con el altruismo, lo cual define la especificidad cristiana del prójimo[64]. La verdad de la acción altruista está pensada en términos de la mera intencionalidad subjetiva de “hacer el bien al otro”, su especificación reside sólo en que acaba en la otra persona porque se *ha elegido desinteresadamente*. Es una forma de acción nacida de la cuestión del desinterés en el amor como consecuencia de las disputas del “amor puro”[65]. Una acción es más altruista en la medida en que no haya ninguna relación afectiva con el otro y no se busque tampoco otra cosa que “su bien” y no una unión con él. El vínculo afectivo con el otro se pone radicalmente entre paréntesis como era propio del momento racionalista en el que nació el altruismo. La Iglesia no puede caer en esta tentación, no es una ONG[66], sino que está llamada a testimoniar y hacer realidad la caridad de Cristo.

Desde la perspectiva cristiana todo cambia, porque la verdad de la acción se define desde la *verdad del afecto del que surge*, el don de Dios inicial que es la misericordia en el corazón del fiel. Esto mismo redefine el fin del obrar cristiano: la unión con Dios que se realiza en ella; y manifiesta un vínculo con la otra persona lleno de la presencia del Padre. La acción cristiana es ahora un fruto del Espíritu, de la comunión Trinitaria que especifica siempre la intencionalidad de la caridad[67]. El mandato de Cristo “amaos unos a otros” (Jn 13,34) es por eso mismo de un amor de comunión, no de mero altruismo[68]. Es este amor el que debe regir toda la actividad pastoral de la Iglesia[69], y cuenta con su propia racionalidad.

Al tratar de un amor que actúa, en la parábola se nos muestra de nuevo la *luz* propia de la verdad de la acción de Cristo en cuanto Amante[70]. En particular, el amor del Samaritano misericordioso, al nacer de una primera unión afectiva, conserva la originalidad de lo concreto frente a lo abstracto de la formulación de cualquier ley y, desde luego, no se refugia en la estrechez de una tradición recibida. En cambio, no pierde de ningún modo la universalidad, que está reforzada en la parábola con una fuerza indudable, y que se reafirma por la rectitud evidente de que la unión afectiva con el prójimo se realiza por la mediación de un bien objetivo. Se comprende muy bien que la acción del Buen Samaritano es *debida*, no simplemente aconsejada, responde a la llamada proveniente de una obligación humana, un vínculo que el agente misericordioso reconoce en el otro y que le reclama con urgencia. En definitiva, la misericordia que le mueve, no quita la justicia, sino que la ilumina desde una luz más potente[71].

Por su importancia, hemos de pararnos en esta universalidad contenida en el bien de justicia que la acción pide y que la específica. Al Samaritano el encuentro con el herido le pide *curar*, no simplemente *rezar*, tiene una especificidad moral muy clara que motiva y dirige la acción y a la que el Samaritano responde con grandeza. Cualquier hombre comprende el valor de este acto de misericordia, aunque le pueda costar ponerse en la posición del agente de la misma. Es una parábola, que en su especificidad, es compartida por todo hombre, aunque no comprenda o no participe de la profundidad del amor que guarda el corazón de Cristo.

La razón de esta universalidad no está en la situación o la motivación, sino en el bien realizado. Esto es, reside en el principio de que “el bien siempre tiende a comunicarse”[\[72\]](#). Esto lo introduce en una dinámica por sí misma dialógica e interpersonal que asegura su objetividad. Puedo comunicar un bien a otro por medio de un acto; porque es, a la vez, un bien para mí y para él. Supera así la condición meramente subjetiva y su objetividad operativa permite la comunicación entre las personas. En este punto la analogía del lenguaje es especialmente elocuente, una lengua debe ser objetivamente común para que sea vínculo de comunicación y requiere unas leyes objetivas de gramática. Esta comparación es elemental para reconocer desde el amor el valor objetivo de una “verdad del bien”, expresada por medio de la ley natural en su valor objetivo y universal[\[73\]](#).

Es contrario a la verdad del amor absolutizar de tal modo la relación con la persona concreta que se haga una especie de isla de ella. No se puede abstraer la relación intersubjetiva con la persona amada del bien comprendido en la acción misma que me comunica con ella. Recordemos la crítica de Nédoncelle a aquellos que por destacar la originalidad de lo intersubjetivo negaban toda posible objetivización a las relaciones humanas en su valor de bien, porque sería contrario a la unicidad de las personas siempre irrepetibles[\[74\]](#). En la lógica del amor, se tiene en cuenta lo concreto de la persona implicada a la luz de la dimensión universal del bien realizado como una dimensión esencial para la comunicación entre los hombres. Se descubre así la profunda verdad moral propia del *bien común*, que es una exigencia básica de cualquier acción pastoral[\[75\]](#).

Es un requisito imprescindible para la visión pastoral misionera participar de la lógica de esta comunicación en el bien, tal como lo expone el Papa Francisco: “Allí está el manantial de la acción evangelizadora. Porque, si alguien ha acogido ese amor que le devuelve el sentido de la vida, ¿cómo puede contener el deseo de comunicarlo a otros?”[\[76\]](#).

Precisamente por su conexión con el bien común, cualquier rechazo de

esta universalidad propia de la ley moral abre siempre a una arbitrariedad del poderoso que ha sido siempre la secuela de todo nominalismo y desprestigia toda autoridad, también la moral. Su influjo afecta de modo especial a la estabilidad de las relaciones humanas que, una vez desarraigadas del bien que les da su contenido, se debilitan enormemente con graves consecuencias en todo el orden social[77].

4. El valor absoluto del bien en relación a la dignidad de la persona

La comunicabilidad del bien es el fundamento de la realidad de que la persona se puede donar a otra en el establecimiento de vínculos estables de distinto orden. Es la luz bíblica de la Alianza como verdad moral fundamental para el hombre. En la parábola del Buen Samaritano es el bien de la salud y de la vida, un primer bien común de máxima importancia, el que se pone en juego como comunicación humana concreta. Es la vida en cuanto don la que une a los hombres, pues nos hace a unos guardianes de los otros (cfr. Gen 4,9)[78]. El sentido de obligación que se desprende de tal acción, es debido a que el bien implicado es del “de hacerse prójimo al herido” un bien que contiene así todo el valor único de la persona que lo actúa. Es lo que se puede denominar, usando la terminología propia de la *Veritatis splendor* “el bien de la persona”, que tiene que ver mucho con la verdad: “El bien de la persona consiste en estar en la verdad y en *realizar* la verdad”[79]. No se trata del bien en cuanto realidad ontológica personal, sino de la persona en acción que “se hace buena” obrando el bien[80]. Aquí, aunque la acción realizada sea contingente y limitada, el bien que tratamos alcanza un cierto valor absoluto; no en cuanto se realice el máximo bien, sino en cuanto manifiesta la dignidad moral de la persona. Es un bien que nunca se puede dañar, esto es, nadie puede querer jamás que una persona se convierta en mala por sus acciones.

En definitiva, se pueden determinar entonces la existencia de actos intrínsecamente malos que *nunca pueden ser realizados* y cuyo conocimiento ayuda a dirigir la acción. Estos actos se pueden formular por medio de normas morales negativas con un valor obligante y universal. En este sentido es como se ha de rechazar la postura falsamente pastoral que pretende: “la legitimidad de las llamadas soluciones *pastorales* contrarias a las enseñanzas del Magisterio, y justificar una hermenéutica *creativa*, según la cual la conciencia moral no estaría obligada en absoluto, en todos los casos, por un precepto negativo particular”[81].

Es un punto de importancia decisiva, para el reconocimiento del bien de la acción pastoral que, de otro modo, queda disuelto en un criterio subjetivista y a merced de presiones exteriores muy fuertes. Se trata

de una cuestión muy peligrosa en la actualidad, por el emotivismo lacerante que nos envuelve y cuya superación ha sido uno de los principios fundamentales para la renovación ética en estos últimos treinta años[82].

5. Unas teorías de acción inadecuadas, la falta del sujeto

La tradición cristiana ha sido bien consciente que en las acciones del hombre se juega su salvación, porque están selladas por el signo de la Alianza. El camino moral revelado está marcado por una elección fundamental: “Mira: hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte con el mal. (...) Yo invoco hoy por testigos a los cielos y a la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida para que vivas, tú y tu descendencia” (Dt 30,15.19)[83]. Es el motivo fundamental por el que la acción pastoral está orientada constitutivamente a esta salvación y, por ello, tiene en cuenta en primer lugar el *sujeto que la realiza*[84]. Esta primera orientación resulta decisiva para descartar determinadas teorías de la acción, sobre todo usadas en el orden social, que ignoran la perspectiva del sujeto y que son inadecuadas para la comprensión de la acción pastoral.

5.1. *La acción técnica medida por sus resultados*

La primera de estas teorías es la que ha surgido desde la tecnología, con la concepción baconiana de que “querer es poder”. Actuar bien consistiría en encontrar una solución técnica a cada problema humano con el fin de hacer *un mundo mejor*. Aquí la concepción del bien es de algo que simplemente se construye o se mide con parámetros exteriores como es el caso de una “vida de calidad”[85].

El mundo ha sido mejorado por la técnica y su aplicación a las ciencias humanas nos promete resultados asombrosos en lo que a una vida mejor se refiere y estos efectos son la verdadera medida moral de las acciones de los hombres. Tanto la economía como la política han tomado en gran medida este modelo de acción y lo han aplicado sistemáticamente a las realidades sociales. A partir de él se ha llegado al modelo teleologista que justifica la bondad de un acto por su relación efectiva con la construcción de un mundo mejor[86].

Por su enorme implantación social, este modelo de acción técnica ha tenido un influjo muy grande en la teología moral y se ha desarrollado de forma importante en el ámbito ecuménico[87]. Se insiste en que la Iglesia debe colaborar con los hombres de buena voluntad en la construcción de un mundo nuevo como un agente más de su renovación y a esto debe dirigir los mejores esfuerzos de su pastoral. De aquí su relevancia en muchos planes pastorales centrados en un conocimiento y

resolución técnica de los problemas de las personas.

La crítica más exacta a este modelo es la que destaca que ignora el valor del *sujeto agente*[88]. El único valor de la acción queda reducido a un resultado objetivado y mensurable por criterios técnicos. Se busca un mundo mejor, sin personas mejores. La conversión personal, ineludible para que el agente llegue a ser un auténtico sujeto cristiano[89], no es relevante para esta teoría.

A mi parecer, en el ámbito pastoral, el influjo más nocivo que ha tenido este modelo ha sido el haber centrado la pastoral en la resolución de problemas, de forma que ha quedado en un segundo lugar la cuestión de la comunicación del misterio cristiano, esto es, la evangelización. Podemos afirmar que, en muchos casos, contamos con una pastoral excesivamente tecnicista, muy apoyada en medios y programaciones, pero carente de espíritu por no tener en su base un sujeto agente cristiano[90].

Queda la impresión constante de la existencia de una “posibilidad técnica” que resolvería el problema, ante la cual se alza una negación ética que limita estas posibilidades potencialmente infinitas. La posición negativa que tiene la ética en esta teoría, conlleva la intención escondida de evitar constantemente sus constricciones. De aquí los intentos de reducir las exigencias morales a cuestiones de mero procedimiento en la toma de decisiones. En la vida pastoral la urgencia vivida de dar solución a la situación de personas, hace que se prueben tantas veces soluciones fáciles de orden técnico, fuera de la norma moral y de conversión.

5.2. La “praxis” marxista

El marxismo vio la insuficiencia de esta perspectiva de la acción, que caracterizó la revolución industrial liberal: el “*homo faber*”, medido como un mero instrumento para el capital, es un hombre alienado[91]. Vivir simplemente de “hacer cosas” utiliza la persona y hace que pierda la conciencia de su propia dignidad. Recuperar tal conciencia debe consistir en dirigir su acción hacia construir algo grande en lo que esté implicado su destino.

De aquí que su concepto de acción superase el puro actualismo de un producción de cosas en la fábrica o del taller, y apuntara a una interpretación de la historia. El problema que surge de ella, no es esta atribución de clara ascendencia hebrea, sino modo de interpretar el hilo conductor de esta historia. Aquí se abandona cualquier referencia a la fuente romántica del joven Hegel y todo se mide de forma materialista por las cosas producidas y los medios de producción, que de nuevo olvidan el valor del “sujeto agente” que aquí

pasa a ser un “*homo oeconomicus*”, “sujeto de clase” fuertemente ideologizado.

En este modelo toda la carga de la acción está volcada en el fin “la sociedad sin clases” como “dictadura del proletariado”, la relación con ella es la que da razón de la moralidad de los actos. Se trata de una relación meramente instrumental y no intencional entre el hombre y su acción. El “bien personal” está puesto entre paréntesis y la medida de lo realizado se hace desde parámetros puramente materiales. Cualquier criterio moral queda subordinado a la ordenación hacia este fin meramente técnica dispuesto a sacrificar a las personas concretas[92].

Una determinada “Teología de la liberación” tomó este concepto de praxis como el “científico” en un ámbito social, con una consecuencia gravemente secularizadora para la pastoral de la Iglesia[93]. Aquí, el hombre y su programación son los únicos protagonistas, se pierde, en cambio, la precedencia de la gracia en cualquier acción humana, que sólo el amor es capaz de revelar y de integrar.

5.3. *El esteticismo existencialista*

El tercer modelo inadecuado de considerar la acción es de la absolutización estética[94]. Se considera la acción sólo desde la percepción de la impresión subjetiva de la propia acción de la libertad. Es el absoluto de la “decisión de la libertad” como una auténtica creación que desembocó en el existencialismo. Esta corriente filosófica que dio lugar a la denominada “ética de situación”[95], que ha sido muy importante en la historia de la moral cristiana. Podemos advertir una cierta crítica a la misma en la exhortación *Evangelii gaudium*, cuando habla de: “un relativismo estético, que pueda oscurecer el lazo inseparable entre verdad, bondad y belleza”[96].

En este sistema se parte siempre de un sujeto *individual* fuera de las relaciones con los demás que generan un orden ético. El sentido de la acción se mide en parámetros autorreferenciales como son los de la autenticidad o la coherencia[97]. El amoralismo de Heidegger es un prototipo de este modelo que tuvo un papel destacado en el surgimiento de la teología kerigmática de Barth y de Bultmann. De aquí procede una cierta interpretación de lo genuino de la revelación cristiana entendida sólo desde la categoría de la palabra proferida y no desde el amor. Incluso en el caso de Nygren que quiere recuperar el papel del amor en la teología cristiana, propone el *avga,ph* como prácticamente inhumano por su desinterés absoluto exclusivo de Dios[98].

En particular, desde esta perspectiva, es muy difícil entender

cualquier relación con la sociedad y los fenómenos colectivos, por lo que para ellos a veces se usa acríticamente la perspectiva teleologista de la que ya hemos hablado. La mejor respuesta a este encerramiento en lo subjetivo del individuo ha venido del pensamiento dialógico que ha sabido mostrar el fenómeno originario de la comunicación interpersonal como lugar real para la generación de las conciencias y el único espacio adecuado para la revelación de la persona y de Dios[99].

El problema añadido en la actualidad es que el emotivismo ha disuelto el proceso de la acción al momento de la elección, reduciendo su intencionalidad a la sola motivación emotiva. De aquí que la creatividad de la conciencia emotiva sea una concepción muy extendida en nuestra cultura y puede encontrar un campo abierto en la pastoral por la idea de alcanzar una libertad mayor si se va contra las normas.

5.4. *Un humus relativista*

Lo que une a los tres modelos de la acción anteriormente expuestos, es su rechazo radical a la verdad de cualquier normativa universal. Son modelos radicalmente relativistas en lo que concierne a la moral. Además, tanto en el marxismo como en el existencialismo se atribuye a la acción una capacidad “creativa” que superaría cualquier tipo de norma moral. Se comprende que su influjo mayor en las cuestiones éticas ha consistido en una relativización del valor de las normas morales como si no fueran capaces de expresar la verdad de la acción en lo concreto, por lo que la conciencia no estaría obligada a seguirlas en todos los casos.

La carencia primera de ambas concepciones es la ignorancia del *sujeto agente*, que es el que en verdad contiene la valoración moral de la acción humana. En el marxismo se postula la existencia de un sujeto colectivo absolutizado, el sujeto de la clase social, que ignora la dignidad inherente a la persona individual. El existencialismo, por su parte, se centra en la absolutización de la libertad individual que sólo ve en la otra persona un límite[100] y no entiende de qué forma la acción hace crecer moralmente al agente en cuanto tiende a una comunión.

La parábola que tratamos señala, en cambio, la profunda unidad de las personas en una responsabilidad hacia el otro que es la guía primera de la acción. Aquí se puede afirmar el valor ético que Levinas descubría en la mirada del otro[101], o que Ricoeur introduce con su concepto de “identidad narrativa”[102]. Ambas dimensiones se contienen en la parábola del Buen Samaritano que, al asumirlas, las cambia en sus significados. La misericordia del personaje bíblico nace de una mirada mayor, la de Dios hacia el hombre, que puede descubrir el

corazón del cristiano por una sabiduría que es un don del Espíritu. De esta forma, se unen en lo más profundo la parábola del Buen Samaritano con la del Juicio Final (*Mt 25,31-46*)[\[103\]](#), pues reconocer en el otro a un hermano es la forma como Cristo se hace presente en la acción del cristiano y le concede un valor escatológico de salvación.

6. La limitación de nuestra concepción pastoral actual

La gran renovación de la concepción pastoral que se realizó en torno al Concilio y que ha inspirado nuestras estructuras pastorales actuales, se configuró a partir de un nuevo concepto de acción pastoral en el que el sujeto era la Iglesia misma y en la que se empeña su relación con el mundo[\[104\]](#). Obedecía a una nueva eclesiología, la del “Pueblo de Dios”[\[105\]](#), que destacaba su inserción histórica en medio de los avatares de los hombres. De hecho, se partía de una idea de praxis poco elaborada, por lo que en ese momento primaba una admiración hacia las ciencias sociales que debían de ser incorporadas más decididamente a la visión que la Iglesia se hace del mundo.

En el momento de idear cómo especificar las acciones pastorales en los distintos ámbitos de inserción en el mundo, se impuso el modelo proveniente de la Acción Católica especializada cuya revisión de vida se realizaba mediante los pasos del “ver, juzgar, actuar”. A partir de su aplicación sistemática en la pastoral eclesial y en vista de los resultados dispares que se han dado, se ha discutido mucho sobre la conveniencia del mismo. En particular, se ha criticado la primacía que muchas veces se daba al análisis sociológico en el momento del “ver” que incluso dejaba entre paréntesis la fe. Esta se reservaba para el “juzgar”, ya que el “actuar” se comprendía de un modo meramente ejecutivo.

Lo que se desprende de este método es que ese basa en una teoría muy pobre de acción, pues los tres momentos están tomados desde la perspectiva del “observador” que ha caracterizado la filosofía moderna[\[106\]](#) y convierte la acción en una “cosa” a realizar fuera del sujeto. En consecuencia, la misma razón de este modelo de toma de decisiones está en su eficacia, un concepto muy difícil de determinar pastoralmente. En este caso, se debe a que su intención prácticamente se centra sólo en la resolución de problemas, y se realiza por medio de programaciones y previsiones de resultados. No asume suficientemente la perspectiva del testimonio de un *misterio*, de la transmisión de una grandeza humana por medio de acciones excelentes; precisamente esto es lo que comunica el Buen Pastor que ha venido “para que tengan vida y una vida abundante” (*Jn 10,10*).

Además de esta clara carencia, nos hallamos ante un modelo débil,

porque no esclarece las tergiversaciones provenientes del concepto de praxis de las teorías que hemos señalado anteriormente, ya sea la teleológica, la marxista o la existencialista[107]. A partir del análisis del sujeto que hemos ofrecido, se evidencia más que no tiene como base una identidad cristiana, que su eficiencia se reduce a promover una cooperación entre los hombres dentro de unos resultados medibles técnicamente.

Este tipo de praxis tiende directamente a fragmentar la pastoral en campos especializados que tienden a convertirse en autorreferenciales[108]. Así se ha visto en la organización de las pastorales diocesanas que se han hecho muy complejas con el nacimiento progresivo de todo tipo de delegaciones, secretariados e instituciones de tipo pastoral hasta el punto de experimentar una dificultad creciente en su coordinación.

Por otra parte, la especificación de la acción pastoral se realiza como respuesta a situaciones actuales percibidas en los análisis sociológicos. Esta actitud de respuesta a las preguntas del mundo hace que la Iglesia siempre vaya *de atrás de los problemas* y no tenga un carácter propositivo y evangelizador. Es la cultura actual la que presenta nuevas cuestiones constantemente y, por ello, la Iglesia pierde la iniciativa cultural hacia el mundo.

En fin, la amplitud de campos en los que podía incidir esta pastoral con la necesidad de un conocimiento técnico de la realidad, condujo a algunos a desconfiar de la conveniencia de partir de principios doctrinales. Se sospechaba de ellos, por considerarlos según la concepción neoescolástica de la que hemos hablado, formulaciones rígidas que no dejaban margen alguno a la originalidad de la acción concreta. Tal vez por un motivo de movimiento pendular, esta idea de praxis pastoral ambigua e influenciada por las teorías de la acción más en boga, no ha sabido responder la falsa "creatividad pastoral" que señalamos. La extensión de una pastoral "creativa" se ha dado en sus distintas vertientes, técnica, romántico-estética, existencial. Por ello, hemos de tener en cuenta el aviso de Benedicto XVI: "Hay que huir de las tentaciones pseudo-pastorales que sitúan las cuestiones en un plano meramente horizontal, en el que lo que cuenta es satisfacer las peticiones subjetivas"[109].

Se hace patente la necesidad urgente de una profunda renovación del sentido de pastoral y de las estructuras que han brotado de la misma y que a veces pueden llegar a ser obstáculos más que recursos para la pastoral.

7. La importancia de curar las heridas

La auténtica novedad a la que apunta la parábola del Buen Samaritano es muy distinta. La misericordia que le mueve es verdadera, porque *sabe curar*. Esta es la verdad a la que apunta intencional y efectivamente su acción. La importancia de la lectura cristológica está en la unión profunda del médico con el enfermo, que da a la misericordia el sentido de la redención según la profecía de Isaías: “sus heridas nos han curado” (Is 53,5; 1 Pe 2,24).

Si consideramos la especificidad del acto médico como un acto que tiene como fin *curar*, no sólo descubrir una enfermedad, vemos que no se separa nunca de la ciencia médica, aunque no se reduce a ella. El *buen médico* no solo *sabe medicina*, sino que *sabe curar*. Esto es, tratar al enfermo antes que a la enfermedad, saber acompañarlo en su proceso de sufrimiento, darle esperanza para que colabore en la curación... Nadie se pone en manos de un médico que no tenga los conocimientos adecuados. La comprensión real de la verdad del hombre, que es esencial para comprender de verdad las enfermedades del espíritu que le aquejan es imprescindible para una buena pastoral. Este conocimiento es necesario en los tres momentos del acto médico^[110], es decir, en el diagnóstico, el tratamiento y el cuidado, en todo momento la acción está sostenida y guiada por un conocimiento adecuado.

La misión de curar, por tanto, es un principio importante de unión entre lo doctrinal y lo pastoral. La enseñanza de la doctrina, si se hace bien, por su valor iluminativo y purificador renueva profundamente a las personas. Todo pastor conoce que uno de los peores enemigos de la vida cristiana es la ignorancia de la verdad doctrinal. Cristo mismo lo hacía así: “movido a misericordia, porque andaban como ovejas que no tienen pastor, se puso a enseñarles muchas cosas” (Mc 6,34).

Es cierto que no basta, que la realidad de ser movido a la curación es la que especifica últimamente el acto pastoral: “La Iglesia tiene el deber primario de acercarse a estas personas con amor y delicadeza, con solicitud y atención materna, para anunciarles la cercanía misericordiosa que se dirige al hombre concreto y pecador -que somos nosotros- para levantarlo de cualquier caída, para curarlo de cualquier herida”^[111].

Esto es muy importante en la pastoral de la misericordia. Se trata de, como en las bodas de Caná (cfr. Jn 2,1-11), de que donde había una carencia, aparezca la gracia de Dios. Esto es lo que la distingue radicalmente de la tolerancia que admite el mal sin más, y de la mera compasión que no alcanza a curar. La mentalidad propia de la tolerancia es más del gobernante que del pastor^[112]. Este más que seguir una idea de tolerancia insiste en la gradualidad de un

crecimiento que necesita acompañamiento[113]. La compasión se mueve sólo a nivel de empatía y no llega a la raíz del mal y por ello es insuficiente para vencer el mal. Su carácter de afecto que es respuesta de otro, más que origen de una novedad, concede a la compasión una cierta ambigüedad moral. Precisamente es su relación con la misericordia lo que le permitirá superarla, pues esta no se dirige a la comunicación afectiva sino a **“repeler la miseria del otro”**[114].

8. “Haz tú lo mismo” (Lc 10,37)

El imperativo final de Cristo al interlocutor que le ha dado ocasión de la parábola del Buen Samaritano no procede a modo de un gobernante que impone su voluntad sobre el súbdito, más bien apunta a ser consciente de un impulso que nace del interior de la misericordia. Así se aprovecha la admiración abierta por el ejemplo para que se pueda creer en el origen de dicha acción que, en el fondo, no es sino una participación de la caridad de Cristo que se hace nuestro prójimo. La última indicación de la parábola del Buen Samaritano es, por tanto, la que revela la más profunda novedad de la acción pastoral, iluminada por la verdad del bien y comprendida en lo concreto de la existencia.

Responder a esta invitación cambia desde dentro el alcance de la acción cristiana que ahora pasa a *dar testimonio de la verdad* profunda de la que parte que no se reduce a la efectividad de lo realizado. Actuar en este momento remite a la dignidad de hijos y se expresa en una doble dimensión. La primera, es *lo absoluto de la dignidad de la persona implicada en la acción*, como se vive en el martirio[115]. Este acto sublime es obra de la misericordia porque lleva al hombre a cumplir el plan de Dios sobre él como luz en el mundo y “semilla de cristianos”[116].

La segunda es su vinculación a la fe, a la raíz de donde viene la acción y que la transparenta. La fe misma determina aquello por lo que podemos dar la vida, como respuesta a la donación del Señor. Ya desde el bautismo, la acción del cristiano está marcada por la vida y la muerte como señal de la verdad que está implicada y que requiere ser proclamada y es participación vital en el misterio de Cristo. “Ciertamente, el amor es «éxtasis», pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios: «El que pretenda guardarse su vida, la perderá; y el que la pierda, la recobrará» (Lc 17,33), dice Jesús en una sentencia suya que, con algunas variantes, se repite en los Evangelios (cfr. Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; Jn 12,25). Con estas palabras, Jesús describe su propio itinerario, que a través de la cruz lo lleva a la resurrección: el camino del grano de trigo que

cae en tierra y muere, dando así fruto abundante”[\[117\]](#).

Todo acaba entonces en ese último don del Espíritu, la “gloria del Padre”, la participación plena de la vida que se nos ha dado en el Hijo. La misión de Cristo se nos define entonces como “reunir a los hijos de Dios dispersos” (Jn 11,52), para que haya “un solo rebaño y un solo pastor” (Jn 10,16). Esto requiere la dimensión de *testimonio* esencial en la vida cristiana que nos hace testigos de única verdad: “para que vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre que está en los cielos” (Mt 5,16)[\[118\]](#).

Juan José Pérez-Soba Diez del Corral

[\[1\]](#) “avlhqeū,ontej de. evn avga,ph|”.

[\[2\]](#) Citado en: W. KASPER, *Il Vangelo della famiglia*, cit., 66. Para un contenido más exacto: cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 2: “De aquí la necesidad de unir no sólo la caridad con la verdad, en el sentido señalado por San Pablo de la «*veritas in caritate*» (Ef 4,15), sino también en el sentido, inverso y complementario, de «*caritas in veritate*». Se ha de buscar, encontrar y expresar la verdad en la «economía» de la caridad, pero, a su vez, se ha de entender, valorar y practicar la caridad a la luz de la verdad. De este modo, no sólo prestaremos un servicio a la caridad, iluminada por la verdad, sino que contribuiremos a dar fuerza a la verdad, mostrando su capacidad de autenticar y persuadir en la concreción de la vida social”.

[\[3\]](#) ID., *Misericordia*, cit., 266.

[\[4\]](#) Como ocurre en: Gal 4,16: “wiste evcqro.j u`mw/n ge, gona avlhqeū,on u`mi/n;”; “¿me he convertido en enemigo vuestro por ser sincero con vosotros?”.

[5] BENEDICTO XVI, Ex.Ap. *Verbum Domini*, n. 53. Cfr. W. H. SCHMIDT, “דָּבַר, *dabar*”, en *TWAT* II, 89-133, con contribuciones de: J. BERGMAN, *ibid.*, 89-98 y H. LUTZMANN, *ibid.*, 98-101.

[6] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 2: “Unde et misereri ponitur proprium Deo, et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari”.

[7] “Peripath/sai th/j klh,sewj h-j evklh,qhte”.

[8] Cfr. H. SEESEMANN, “† pate,w, † katapate,w, peripate,w, † evmperipate,w”, en *TWNT*, V, 940-946.

[9] FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 9.

[10] Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Giustizia ed amore: chiavi per un colloquio morale”, en L. MELINA -D. GRANADA (a cura di), *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*, Lateran University Press, Roma 2005, 17-59.

[11] J. SCHMITZ, *La Revelación*, Herder, Barcelona 1990, 103.

[\[12\]](#) FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 167.

[\[13\]](#) BENEDICTO XVI, *Encuentro con profesores universitarios jóvenes*, El Escorial, (19-8-2011).

[\[14\]](#) Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

[\[15\]](#) Lo que se puede denominar acción pleromática: cfr. J. M. CASCIARO RAMÍREZ, *Estudios sobre cristología del Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 1982, 306 s.

[\[16\]](#) CONCILIO VATICANO II, Cons.Dog. *Dei Verbum*, n. 2; J. PRADES, “La fórmula *gestis verbisque intrinsece inter se connexis* y su recepción. A los 40 años de la *Dei Verbum*”, en *Revista Española de Teología* 66 (2006) 489-513.

[\[17\]](#) Recordemos: FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 40: “la fe tiene una estructura sacramental”.

[18] CONCILIO VATICANO II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, n. 22; que cita nota 31: CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO III (DH 556): “ita et humana eius voluntas deificata non est perempta”. Cfr. M^a C. APARICIO VALLS, *La Plenitud del Ser Humano en Cristo. La Revelación en la “Gaudium et spes”*, PUG, Roma 1997.

[19] En el sentido de que: “por el mismo hecho de ser pronunciado se convierte en realidad”: cfr. J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford 1962. Lo entiende: BENEDICTO XIV, C.Enc. *Spe salvi*, n. 4: “«performativo», es decir, puede transformar nuestra vida hasta hacernos sentir redimidos”.

[20] Cfr. P. DOMÍNGUEZ PRIETO, *La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, Publicaciones “San Dámaso”, Madrid 2009.

[21] FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 27. La cita es: SAN GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelio libri duo*, l.2, h.27, 4 (CCL 141,232): “Dum enim audita supercaelestia amamus, amata iam nouimus, quia amor ipse notitia est”. Para la relación verdad y amor: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA - L. GRANADOS (a cura di), *Il logos dell’agape. Amore e ragione come principi dell’agire*, Cantagalli, Siena 2008.

[22] Lo clarifica sobre todo en relación a las procesiones trinitarias: cfr. A. COMBES, “«Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante». Essai d’exégèse thomiste”, en *Miscellanea Antonio Piolanti*, I, Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 1963, 111-137.

[\[23\]](#) Cfr. P. A. KWASNIEWSKI, “St. Thomas, ‘Extasis,’ and union with the Beloved”, en *The Thomist* 61 (1997) 587-603.

[\[24\]](#) Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 3.

[\[25\]](#) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino*, Cat. 13, 2 (2-I-1980), a cura di G. MARENGO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 141.

[\[26\]](#) Cfr. P. IDE, “Une Théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, §3 chez Jean Paul II”, en *Anthropotes* 17 (2001) 149-178; 313-344.

[\[27\]](#) FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 10. Es una cita de: V Conferencia General del CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 360.

[\[28\]](#) Cfr. BENEDICTO XVI / J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, I, La esfera de los libros, Madrid 2007, 49.

[\[29\]](#) Cfr. F. BOTTURI, “Il bene della relazione e i beni della persona”, en L. MELINA -J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Il bene e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002, 161-184.

[30] BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 1. Citado en: FRANCISCO, Ex. Ap. *Evangelii gaudium*, n. 7.

[31] Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La pregunta por la persona, la respuesta de la interpersonalidad*, Ediciones Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2004.

[32] Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, I, Biblical Institute Press, Roma 1977.

[33] Cfr. R. GUARDINI, “Amor y luz sobre las parábolas de la primera epístola de San Juan”, en ID., *Verdad y orden*, III, Ediciones Guadarrama, Madrid 1960, 88: “¿qué significa amar en serio? La seriedad del amor aparece sólo (...) cuando el amor se hace destino del que ama”.

[34] Cfr. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984.

[35] FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 27.

[36] Es lo que motiva a un reflexión sobre las “tentaciones” de los agentes de pastoral: cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, nn. 76-109.

[37] Cfr. J. I. H. MACDONALD, *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of Earliest Christian Message*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

[38] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Inst. *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II*, n. 56.

[39] FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 35.

[40] “o` de. poiw/n th.n avlh,qeian e;rcetai pro.j to. fw/j”.

[41] Cfr. G. BERTRAM, “e;rgon”, en *ThWNT II*, 631-653.

[42] FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 67.

[\[43\]](#) Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 24.

[\[44\]](#) Cfr. L. MELINA, “Agire per il bene della comunione”, in ID., *Cristo e il dinamismo dell’agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Mursia, Roma 2001, 37-51.

[\[45\]](#) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3: “Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum”. Se refiere a: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 6, c. 2 (1139a30-31).

[\[46\]](#) Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Aristotle’s ‘De Motu Animalium’*. *Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1978, 186: “The so-called conclusion is, in the practical case, not a proposition at all, but an action”.

[\[47\]](#) Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 6: “Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore”.

[\[48\]](#) Ya que: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 37, a. 1: “amor est nomen personae”.

[49] Ya sea por la concepción de acción de: A. GARDEIL, "Acte humain", en *DTC* I/1, 343; como la rígida concepción de la verdad práctico-práctica que toma de Juan de Santo Tomás: J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, en J. et R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, IV, Éditions Universitaires Fribourg Suisse -Éditions Saint-Paul Paris, Fribourg -Paris 1983, 897-952.

[50] Cfr. F. M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Éditions du Carmel, Venasque 1989.

[51] Para este tema: cfr. L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica, Milano 22005.

[52] Cfr. L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Edizioni Paoline, Milano 1990.

[53] Cfr. A. R. JONSON -S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley 1988; J. K. KEENAN -T. A. SHANNON (eds.), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, Washington 1995.

[54] Cfr. TH. REY-MERMET, *La morale selon saint Alphonse Marie de Liguori*, Éditions du Cerf, Paris 1987.

[55] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 4.

[56] Cfr. L. MELINA, “«Verità sul bene». Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale. Da «Veritatis splendor» a «Fides et ratio»”, en *Anthropotes* 15 (1999) 125-143.

[57] Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, “L’epicheia nella cura pastorale dei fedeli”, en CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei Divorziati risposati*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 75-87.

[58] BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota*, (21-I-2012). Cita esta frase como cierta: W. KASPER, *Misericordia*, cit., 264-265.

[59] “ `O poih,saj e;leoj met’ auvtou/”.

[60] Cfr. S. AGUSTÍN, *In Iohannis Euangelium Tractatus*, Trac. 41, 13 (CCL 36,365): “Precemur medicum saucii, portemur in stabulum curandi. Ille est enim qui promittit santitatem, qui miseratus est in uia semiuuum a latronibus derelictum: infudit oleum et uinum, curauit uulnera, leuauit in iumentum, perduxit in stabulum, stabulario comendauit. Cui stabulario? Forte illi qui dixi: *Pro Christo legatione fungimur*. Dedit etiam duos nummos, qui impenderentur saucio curando; forte ipsa sunt duo praecepta, in quibus tota lex pendet et

prophetae. Ergo, fratres, et ecclesia hoc tempore in qua saucius sanatur, stabulum est uiatoris; sed ipsi ecclesiae sursum est hereditas possessoris”. Cfr. R. TREMBLAY, “La figura del buon Samaritano, porta d’ingresso nell’enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est*”, en *Studia Moralia* 44 (2006) 395-411.

[61] J. RAMAROSON, “Comme le «Bon Samaritain», ne chercher qu’a aimer (Lc 10,29-37)”, en *Biblica* 56 (1975) 534. (Il corsivo è mio).

[62] “kai. ivdw.n evsplugni,sqh”. Es exactamente la misma expresión del padre del hijo pródigo: Lc 15, 20: “ei=den auvto.n o` path.r auvtou/ kai. evsplugni,sqh”, “su padre lo vio y se le conmovieron las entrañas”.

[63] BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 31 b.

[64] Cfr. S. J. POPE, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1994.

[65] Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Amore: introduzione a un mistero*, Cantagalli, Siena 2012, 263-356.

[66] Cfr. FRANCISCO, *Homilía de la santa misa con los cardenales*,

(14-III-2103): “confesar. Podemos caminar cuanto queramos, podemos edificar muchas cosas, pero si no confesamos a Jesucristo, algo no funciona. Acabaremos siendo una ONG asistencial, pero no la Iglesia, Esposa del Señor”.

[67] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.* II-II, q. 23, a. 1. Un estudio sobre la analogía teológica que la sustenta: cfr. A. PRIETO, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2007.

[68] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In ev. Io.*, c. 13, lec. 7 (n. 1837): “Tenor autem mandati est mutua dilectio”.

[69] Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 2: “La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia”.

[70] Para lo que sigue: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell’amore. Una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Cantagalli, Siena 2011.

[71] Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, EUNSA, Pamplona 2011.

[72] FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 9. La frase, de raíces dionisiacas, es uno de los principios clásicos de la filosofía medieval: cfr. J.-P. JOSSUA, “L’axiome «bonum diffusivum sui» chez s. Thomas d’Aquin”, en *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 127-153.

[73] Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 48; FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 55.

[74] Cfr. M. NÉDONCELLE, *Conscience et logos. Horizons et méthodes d’une philosophie personaliste*, Éditions de l’Épi, Paris 1961, 40: “Mais la personne qui, sous une forme au sous une autre, ne passe pas par l’école de l’objectivité, est intolérable et écoeurante”. Per la necessità di una mediazione oggettiva in qualsiasi relazione personale: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona, la respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una categoría personalista*, cit.

[75] Con mucha sabiduría insiste en ello: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 182: “Él creó todas las cosas «para que las disfrutemos» (1 Tm 6,17), para que todos puedan disfrutarlas. De ahí que la conversión cristiana exija revisar especialmente todo lo que pertenece al orden social y a la obtención del bien común”.

[76] FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 8.

[77] FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 51: “La fe permite comprender

la arquitectura de las relaciones humanas, porque capta su fundamento último y su destino definitivo en Dios, en su amor, y así ilumina el arte de la edificación, contribuyendo al bien común. Sí, la fe es un bien para todos, es un bien común; su luz no luce sólo dentro de la Iglesia ni sirve únicamente para construir una ciudad eterna en el más allá; nos ayuda a edificar nuestras sociedades, para que avancen hacia el futuro con esperanza”.

[\[78\]](#) Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, n. 18. La Alianza de Noé (cfr. *Gen* 9,1-17) se centra en el don de la vida custodiado por Dios.

[\[79\]](#) JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Congreso internacional de teología moral*, (10-IV-1986), 1; citado en: ID., C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 84.

[\[80\]](#) JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 78: “, el acto es bueno si su objeto es conforme con el bien de la persona en el respeto de los bienes moralmente relevantes para ella”.

[\[81\]](#) JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 56.

[\[82\]](#) Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1981.

[83] Cfr. A. ORBE, “El dilema de la vida y la muerte (Exégesis prenicena de Deut. 30,15.19)”, en *Gregorianum* 51 (1970) 305-363.

[84] Recordemos la perspectiva que se denomina “de primera persona” y que recoge: JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 78: “para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa”.

[85] Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Il bene della vita e il bene della salute: il dovere di preservarli”, en E. SGRECCIA -J. LAFFITTE (a cura di), *Accanto al malato inguaribile e al morente: orientamenti etici ed operativi - Atti della quattordicesima assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita* (Città del Vaticano, 25-27 febbraio 2008), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 91-115.

[86] Así se desprende del análisis de: R. SPAEMANN, “¿Quién es responsable y de qué? Reflexiones críticas acerca de la distinción entre ética de los principios y ética de la responsabilidad (1982)”, en ID., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, EIUNSA, Madrid 2003, 211-228.

[87] Cfr. para este tema: TH. F. BEST -M. ROBRA, *Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement*, WCC, Geneva 1997.

[88] Cfr. C. W. GRINDEL, “Ethics without a Subject. The Good in G.E. Moore”, en *Thomistica Morum Principia. Communicationes V Congressi Thomistici Internationalis. Romae, 13-17 Septembris 1960*, I, Officina

Libri Catholica, Romae 1960, 73-85.

[\[89\]](#) Como lo reivindicó: PABLO VI, Ex.Ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 10; y es un principio esencial en: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, nn. 25-33.

[\[90\]](#) Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La pastorale familiare: tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, Cantagalli, Siena 2013, 57-63.

[\[91\]](#) Cfr. M. S. ARCHER, “Identità personale e amore sociale”, en J. J. PÉREZ-SOBA -M. MAGDIK (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. “Caritas aedificat” (1Cor 8,1)*, Cantagalli, Siena 2011, 221-243.

[\[92\]](#) Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 31 b: “El hombre que vive en el presente es sacrificado al *Moloc* del futuro, un futuro cuya efectiva realización resulta por lo menos dudosa. La verdad es que no se puede promover la humanización del mundo renunciando, por el momento, a comportarse de manera humana”.

[\[93\]](#) Es lo que critica desde un punto de vista teológico: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Ins. *Libertatis nuntius*, (6-VIII-1984). Como ejemplo de esta concepción de praxis: J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis cristiana*, Sígueme, Salamanca 1976.

[\[94\]](#) Cfr. L. MELINA -J. NORIEGA -J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 524-525.

[\[95\]](#) Cfr. A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Aldecoa, Burgos 1997.

[\[96\]](#) FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 164.

[\[97\]](#) Cfr. CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994.

[\[98\]](#) Cfr. A. NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 Vols., Aubier Montaigne, Paris 1952. La primera edición sueca es de: 1930-37.

[\[99\]](#) Así lo afronta sistemáticamente: F. ROSENZWEIG, *Il Nuovo Pensiero*, a cura di G. BONOLA, Arsenale Editrice, Venezia 1983.

[\[100\]](#) Lo que se denomina: JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, n. 18: "una idea perversa de libertad".

[1011] Cfr. E. LÉVINAS, *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1991, 122: “Le Visage est aussi le «Tu ne nueras point»”.

[1021] Cfr. P. RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995, 137-138. Cfr. M. CHIODI, “L’identità narrativa ed etica nell’ontologia ermeneutica di P. Ricoeur”, en *Teologia* 34 (2009) 385-415.

[1031] La relación entre las dos parábolas es una de las claves de lectura de la encíclica *Deus caritas est*: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Amor a Dios y amor al prójimo”, en L. MELINA -C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo -Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006, 279-293.

[1041] Cfr. K. RAHNER, *Theology of Pastoral Action*, Herder -Palm Publishers, Freiburg -Montreal 1966; ID., “Die Gegenwart der Kirche”, in F. X. ARNOLD -K. RAHNER -V. SCHURR -L. M. WEBER -F. KLOSTERMANN (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Herder, Freiburg i.Br. -Basel -Wien, II/1, 1966, 178-276.

[1051] Cfr. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, Queriniana, Brescia 1992.

[\[106\]](#) Cfr. J. EVENSKY, *Adam Smith's Moral Philosophy. A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics, and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 129-146.

[\[107\]](#) Recordemos la crítica de Juan Pablo II a la concepción de praxis marxista y liberal respecto a la economía, como respuesta a ambas recordaba: JUAN PABLO II, C.Enc. *Laborem exercens*, n. 12: “el principio de la prioridad del «trabajo» frente al «capital». Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, mientras el «capital», siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental. Este principio es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre”.

[\[108\]](#) Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La pastorale familiare: tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, cit., 57-87.

[\[109\]](#) BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana*, (29-I-2010), que trata de la relación entre caridad y justicia.

[\[110\]](#) . Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Acto médico”, en C. SIMÓN VÁZQUEZ (dir.), *Diccionario de Bioética*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 39-48.

[\[111\]](#) BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional*, (5-IV-2008). Cfr. L. MELINA -C. A. ANDERSON (a cura di), *L'olio sulle ferite. Una risposta alle piaghe dell'aborto e del*

divorzio, Cantagalli, Siena 2009.

[112] Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, “L’epicheia nella cura pastorale dei fedeli”, en CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei Divorziati risposati*, cit., 76: “L’epicheia non è qualcosa che può essere benevolmente invocata, e nulla ha a che vedere con il principio di tolleranza, ma quando è il caso essa diventa la regola da seguire necessariamente”.

[113] La verdad de la ley de la gradualidad que ya destacó: JUAN PABLO II, Ex.Ap. *Familiaris consortio*, n. 9: “Se desarrolla así un proceso dinámico, que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios y de las exigencias de su amor definitivo y absoluto en toda la vida personal y social del hombre”.

[114] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 3: “repellere miseriam alterius”.

[115] Hemos de referirnos a la reflexión que aparece en: JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, nn. 90-94.

[116] TERTULIANO, *Apologeticum*, 50,13 (PL 1,534): “sanguis martyrum - semen christianorum”.

[\[117\]](#) BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 6.

[\[118\]](#) Cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002.