

La retórica católica sobre el trabajo voluntario a la luz de los discursos de Benedicto XVI

Jorge Ramírez Plascencia
Universidad de Guadalajara

Resumen. La religión tiene amplios nexos discursivos y prácticos con la ayuda desinteresada a los demás. En este trabajo se pretende analizar algunos vínculos conceptuales y argumentativos entre la religión católica y las acciones voluntarias. Se usan para este fin algunos discursos de Benedicto XVI. El análisis se realiza desde una perspectiva retórica usando diversos recursos analíticos de esta larga tradición, particularmente de Bitzer, y Perelman y Olbrechts-Tyteca. El enfoque retórico permite observar la estructura argumentativa de un discurso que pretende convencer que las acciones voluntarias están motivadas por principios religiosos, no obstante su diversa motivación. La figura de Jesucristo como el voluntario primario, además de modelo de sacrificio y de reciprocidad, forma quizás el principal núcleo argumentativo de este imaginario católico sobre el voluntariado.

Palabras clave: 1. retórica, 2. catolicismo, 3. voluntariado, 4. Benedicto XVI.

Abstract. Religion has broad discursive and practical connections with selfless help for others. This paper seeks to analyze some conceptual and argumentative links between the catholic religion and volunteerism. In order to do this, some speeches of Benedict XVI will be used. The analysis is made from a rhetorical perspective using various analytical resources of long tradition, particularly Bitzer, and Perelman and Olbrechts-Tyteca. The rhetorical approach allows us to observe the argumentative structure of a discourse whose purpose is to convince one that volunteer actions, despite their different reasons, are motivated by religious principles. It is noted that the figure of Jesus as the first model of volunteer, of sacrifice and reciprocity, is perhaps the main core of this catholic argumentative about volunteering.

Keywords: 1. rhetoric, 2. catholicism, 3. volunteering, 4. Benedict XVI.

Culturales

Época II - Vol. I - Núm. 1 - enero / junio de 2013

ISSN 1870-1191

*Introducción*¹

EL PROPÓSITO DE ESTE TRABAJO ES PONER en evidencia la vinculación conceptual y argumentativa entre la religión católica y las acciones de ayuda desinteresada a los demás. Es una exploración sobre la relación entre el imaginario católico y el altruismo como se observa en personas que donan su tiempo a los demás.

Dicha relación merece un análisis cuidadoso debido a los múltiples puntos de contacto entre la religiosidad y el voluntariado. Algunas de las religiones más extendidas en el mundo consideran expresamente la ayuda gratuita al necesitado como uno de sus valores centrales. Es claramente el caso de las religiones islámicas, cristianas y judaicas, las cuales contienen enseñanzas y principios que conceden un alto valor a los actos de caridad y donación (Cnaan y McGrew, 2006). Es evidente también que muchas personas donan tiempo y dinero a favor o por medio de organizaciones religiosas y lo hacen inspiradas por motivaciones religiosas o usan el lenguaje de la religión para describir el sentido de lo que hacen. La conexión es aun más intensa. Como lo indican diversos estudios, los miembros de congregaciones religiosas donan tiempo y dinero con mayor frecuencia y en más cantidad a las instituciones benéficas, sean o no religiosas, que aquellos que no son miembros. Lo mismo sucede con los asistentes regulares a servicios religiosos frente a aquellos que lo hacen rara vez o nunca (Kearns *et al.*, 2005; Brooks, 2006; Monsma, 2007).²

Estudiar el discurso religioso podría ser una vía de acceso para comprender esta relación. En su estudio clásico sobre el voluntariado en Estados Unidos, Wuthnow (1996) puso de manifiesto la importancia que le concedían muchos voluntarios a elementos bíblicos para explicar las razones de su conducta. En particular, hacía ver el conocimiento tan extendido entre

¹ Este texto nació bajo la idea y estímulo de Fernando Leal Carretero, cuyo seminario sobre análisis del discurso nos llevó a unos cuantos por los caminos poco apreciados y más olvidados del análisis de la argumentación. Lo que aquí se diga de mérito muy probablemente nació bajo su sugerencia y la de mis compañeras de seminario. Estoy agradecido con ellos. Mi gratitud también para uno de los dictaminadores anónimos del artículo, cuyas sugerencias mejoraron el texto.

² Parece haber, desde luego, diferencias de acuerdo al tipo de religión, como sugieren Tropman (1995), Greeley (2000), Yonish y Campbell (1998) y Wuthnow (2004).

ellos de la parábola bíblica del buen samaritano y su uso para interpretar lo que hacían.

El discurso tiene una función no sólo óptica (de representación) y axiológica (legitimar y valorizar), sino también pragmática (sugerir, producir reacción) (Angenot, 2010:69). En esta dimensión pragmática, vale la pena recordar las ideas de Wright Mills (1963/1981), quien insistió en que habría que considerar los motivos expresados por las personas, no como “fuentes” subjetivas de la acción, sino como “vocabularios típicos con funciones determinables en situaciones sociales delimitadas”. Una de estas funciones era que hacía posible “influir en otros y en sí mismo”. Esto nos remite inequívocamente a una función retórica. Efectivamente, los discursos pueden ser vistos como medios a través de los cuales se busca persuadir a los demás o a sí mismo de hacer determinadas cosas o, en palabras de Perelman y Olbrechts-Tyteca (2000), como discursos que tienen el propósito de convencer a un auditorio.

Este trabajo se propone examinar desde una perspectiva retórica el discurso católico acerca del voluntariado como ha sido manifestado por Benedicto XVI. Se trata de un punto de observación acotado y selectivo, pero que puede resultar un ángulo de análisis promisorio en virtud de la centralidad que tiene la figura del Papa en la Iglesia Católica, las relaciones jerárquicas que predominan en su interior y la amplia difusión de sus palabras.

Los discursos que se analizarán son dos piezas orales que el papa Benedicto XVI pronunció en dos ocasiones diferentes durante 2007. Ambos discursos tuvieron como marco sendas reuniones con grupos de voluntarios de dos países diferentes. El primero fue en Italia el 10 de febrero de ese año con motivo de la audiencia papal a los miembros de la Confederación de las Misericordias de Italia y a los donantes altruistas de sangre (Frates). En adelante, nos referiremos a este discurso como Discurso I.³ El segundo se pronunció en Austria el 9 septiembre, pero ahora en un encuentro con voluntarios de varias organizaciones de ese país. Éste será el Discurso II.⁴

³ *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los miembros de la Confederación de las Misericordias de Italia*, 10 de febrero de 2007. En http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070210_misericordie-italia_sp.html.

⁴ *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los colaboradores voluntarios de los*

Es importante destacar que en estos discursos está implicado un texto de mayor alcance: la encíclica *Deus caritas est*, publicada por el Papa el 25 de diciembre de 2005 y de la cual aparecen varias citas en los textos que nos ocupan. Nuestro análisis, pues, se extenderá también a este documento por su evidente valor para la doctrina de la Iglesia Católica y particularmente para sus ideas sobre la caridad cristiana.

La situación retórica

Bitzer (1968) advertía sobre la necesidad de conocer el contexto en que se pronuncian los discursos para así comprender su función retórica. Por eso el punto de partida de este análisis es describir las condiciones bajo las cuales los discursos del Papa fueron emitidos.

Una aproximación inicial es preguntarnos por las ocasiones en las que Benedicto XVI pronunció sus discursos. Como hemos apuntado, el Discurso I tuvo lugar en un recibimiento que el Papa dispensó a los voluntarios de una organización de larga tradición en Italia, como es la Confederación de las Misericordias. Según el parte noticioso de la Radio del Vaticano de ese día, el Papa recibió en el aula Paulo VI a cerca de siete mil voluntarios de esa confederación y de los donantes de sangre Frates. Tal número de visitantes puede darnos una idea de la importancia que pudo haberle atribuido el Papa a su mensaje. Otro indicio es la fuerza que al parecer tiene esta organización en Italia.⁵ De acuerdo a la información proporcionada por el sitio web de la confederación, se trata de la institución de voluntariado de inspiración católica más grande existente en Italia, con más de 700 sedes y 670 mil miembros inscritos.⁶ Hemos indagado en el calendario litúrgico de la Iglesia Católica para saber si el 10 de febrero, día en que tuvo lugar este acto, entraña algún significado especial que lo hubiera hecho propicio para

organismos de ayuda, 9 de septiembre de 2007. En http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070909_volontariato-austria_sp.html.

⁵ <http://www.misericordiacastelnuovo.it/eventi/UdienzaMisericordiaBenedettoXVI/IntervistaPresidenteConfederazioneNazionaleMisericordie.pdf>.

⁶ <http://www.misericordie.org/>.

tal celebración. Sin embargo, no hemos encontrado nada particularmente llamativo para ese día.⁷

En cuanto al momento en que se pronunció el Discurso II, vale la pena observar que tuvo lugar el último día de la visita que el Papa hizo a Austria, el segundo viaje de su pontificado fuera de Italia (el primero fue a Brasil). Debemos tener presente también que el propósito explícito del viaje⁸ fue conmemorar el 850 aniversario de la fundación del santuario mariano de Mariazell, situado en los Prealpes austriacos. El lema del viaje, de acuerdo a la conferencia del episcopado austriaco, fue “mirar a Cristo”. Esta leyenda es la misma que da título a un libro escrito tiempo atrás por el entonces cardenal Ratzinger y es una exhortación de la que frecuentemente se ha valido. En 2003, siendo aún cardenal, le comenta a un periodista que los estadounidenses lo que deben hacer es mirar al Señor, pues “Él está siempre presente y siempre cerca de nosotros”.⁹ La misma petición se repite ya como máximo pontífice. A principios de 2006 pide mirar a Cristo, pues “Sólo él (...) puede transformar nuestra miseria”. Es importante mencionar estas referencias porque el Discurso II, aunque también el dirigido a los voluntarios italianos, contiene varias alusiones y citas relativas a la mirada de Jesús y la necesidad de ver.

⁷ En cambio, el día siguiente al encuentro con los voluntarios podía considerarse significativo. El propio Papa establece este vínculo al final del Discurso I: “Queridos amigos, mañana, 11 de febrero, fiesta de la Virgen de Lourdes, se celebra la Jornada Mundial del Enfermo, que ya ha llegado a su XV edición. Este año la atención se dirige de modo especial a las personas afectadas por enfermedades incurables. A muchos de ellos también vosotros, queridos amigos, prestáis vuestro servicio”.

⁸ Es necesario aclarar que se trata de esta dimensión explícita, pues podrían existir propósitos implícitos que indicarían otra lectura. Un comentarista anónimo del viaje del Papa afirma en este tenor que “Tres son, al menos, las claves de esta visita apostólica... La primera de ella es la índole de viaje sentimental y devocional, cuyo epicentro era el santuario mariano de Mariazell, tan querido por Joseph Ratzinger. Su viaje a Austria, en segundo lugar, era un viaje al centro de una Europa que, enorgullecida de su prosperidad y zarankeada por el secularismo y el laicismo, olvida su identidad cristiana. Por fin, este periplo religioso era un viaje típicamente ‘ratzingeriano’, un viaje marcadamente cristocéntrico, una nueva oportunidad para proclamar a los cuatro vientos que el mundo, que Austria y Europa necesitan de Dios, que una vida sin orientación, sin el Dios de Jesucristo, se queda vacía, que solo donde está Dios está el futuro” (http://www.revistaecclesia.com/index.php?option=com_content&task=view&id=421&Itemid=76).

⁹ http://www.iglesia.org/articulos/entrevista_ratzinger.php.

Por último, valga apuntar que el Discurso II fue pronunciado en el Wiener Konzerthaus, un recinto que sirve como sede oficial de la orquesta sinfónica de Viena y que tiene un aforo de 1 808 asientos en su sala principal.¹⁰

De lo anterior se puede suponer que las ocasiones en que se pronunciaron ambos discursos cumplían con lo que los antiguos retóricos llamaban “ocasión”,¹¹ el momento oportuno para decir algo y que era un asunto clave para la eficacia de un discurso. Pero estas indicaciones de contexto no agotan lo que Bitzer quería resaltar al hablar de “situación retórica”, la cual alude a condiciones de fabricación o producción de un discurso sin cuya presencia probablemente dicho discurso no hubiera nacido. La situación retórica se define, entonces, como

un conjunto de personas, eventos, objetos y relaciones que presentan una exigencia actual o potencial, la cual puede ser removida parcial o completamente si el discurso, introducido en la situación, puede forzar la decisión o acción humana en aras de ocasionar una modificación significativa de la exigencia (Bitzer, 1968:6).

Los tres principales elementos de la situación a los que Bitzer otorga una atención particular son: *a*) la exigencia, *b*) la audiencia y *c*) los constreñimientos. La exigencia es una “imperfección caracterizada por la urgencia; es un defecto, un obstáculo, algo que se espera hacer o que debe hacerse” (Bitzer, 1968:6) y que funciona como un importante principio generador del discurso. La audiencia retórica, por su parte, no son todos los escuchas de un discurso, presentes o remotos, sino “solamente aquellas personas que son capaces de ser influidos por el discurso y que pueden ser mediadores del cambio” (Bitzer, 1969:8) que justamente trata de provocar el discurso. Finalmente, los constreñimientos se refieren a “personas, eventos, objetos y relaciones... que tienen el poder de constreñir la decisión y acción necesarias para modificar la exigencia” (Bitzer, 1969:8).

En el caso de los discursos que nos ocupan, podemos encontrar elementos que se corresponden con estos aspectos constitutivos de la situación retórica.

¹⁰ <http://www.classictic.com/es/Viena/Wiener-Konzerthaus>.

¹¹ Cicerón (*La invención retórica*, I 27, 40) define a la *ocasión* como “el periodo de tiempo que ofrece las condiciones favorables para hacer o no hacer alguna cosa”.

Exigencia

En cuanto a la exigencia, evidentemente no se aprecia una situación de urgencia objetiva que motive la intervención papal, aunque sí un interés por:

- a) refrendar el carácter cristiano de muchas acciones de voluntariado que se hacen por motivos seculares. Esto se aprecia vívidamente en el Discurso I, dirigido a voluntarios que pertenecen a una asociación ahora laica –la Confederación de las Misericordias de Italia– y que muy probablemente hacen su trabajo al margen de sus particulares credos religiosos, pero que el Papa trata de demostrarles que su origen fue eclesial y que su inspiración debe seguir siendo católica;
- b) convocar a que las personas hagan trabajo voluntario como una expresión de principios y valores católicos en medio de “una cultura que quiere contabilizarlo todo y pagarlo todo, que sitúa la relación entre los hombres en una especie de corsé de derechos y deberes” (Discurso II); o bien, de frente y a contrapelo de la “indiferencia” que “constituye una de las corrientes frías de nuestra época” (Discurso II);
- c) criticar subrepticamente otras formas de concebir la acción voluntaria, vinculadas con doctrinas sociales como el marxismo y sus versiones eclesiales.

Audiencia

Justamente en lo relativo a esta otra dimensión de la situación retórica, cabe observar que los primeros destinatarios son los ya persuadidos y convencidos de la acción voluntaria, presentes en el acto o potenciales receptores de las palabras papales, aunque para ellos se busque enfatizar que tengan presente la dimensión espiritual de lo que hacen:

Queridos voluntarios, señoras y señores, comprometerse en el voluntariado constituye un eco de la gratitud y es la transmisión del amor recibido (Discurso II).

Señoras y señores, el compromiso del voluntariado es un servicio a la dignidad del hombre, que se fundamenta en el hecho de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios (Discurso II).

Pero otra clase de destinatarios, presentes de modo implícito, son únicamente aludidos en el discurso y son, se infiere, a quienes el Papa desea refutar y convencer de modo indirecto. La presencia de estos destinatarios “ocultos” puede rastrearse en algunos pasajes de ambos discursos:

El amor al prójimo no se puede delegar; el Estado y la política, con la solicitud, por lo demás necesaria, por la situación social –como usted, señor presidente, ha afirmado–, no pueden sustituirlo (Discurso II).

[...] los voluntarios, no sois “tapagujeros”¹² en la red social, sino personas que de verdad contribuyen a dar un rostro humano y cristiano a nuestra sociedad (Discurso II).

En efecto, existe el riesgo de que el voluntariado se reduzca a mero activismo (Discurso I).

Las preguntas que surgen naturalmente son en torno a la identidad de los que afirmarían que el amor al prójimo se puede delegar, que los voluntarios son “tapagujeros” y que desean que el voluntariado se convierta en mero “activismo”. En los discursos no hay elementos que nos permitan identificarlos, pero por las reflexiones expuestas en la encíclica *Deus caritas est* se pueden distinguir tres posibles destinatarios: 1) aquellos que desearían que el Estado sea el proveedor de todo, 2) los partidarios de la consecución de un orden social justo (especialmente los marxistas) y 3) quienes hacen trabajo voluntario al margen de la fe católica. Podemos llamar “estatistas”, “marxistas” y “activistas”, respectivamente, a estos tres tipos de destinatarios o, mejor dicho, de “antagonistas” encubiertos del discurso. La cita que inicia con la frase “el amor no se puede delegar” es un aserto contra los primeros. En la encíclica mencionada se abunda más sobre el particular. Ahí se indica con palabras similares que “El amor –*caritas*– siempre será necesario, incluso en

¹² En la versión en inglés “tapagujeros” aparece como *stopgaps*, en francés *bouche-trous* y en italiano *tappabuchi*.

la sociedad más justa”. Y se añade más adelante que “El Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo, se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial que el hombre afligido —cualquier ser humano— necesita: una entrañable atención personal” (*Deus caritas est*, 28, inciso b).

Evidentemente, no hay una mención expresa de quienes defienden esta tesis. Habría que suponerla dirigida contra todas las ideologías que pretenden que el Estado sea el agente único y exclusivo del bienestar social. Más clara es la identificación de los marxistas (que, por lo demás, también pueden considerarse partidarios del estatismo y, por lo tanto, incluirse dentro de los destinatarios del aserto anterior). Serían los marxistas quienes sostendrían la idea de que los voluntarios son “tapagujeros”. Contra ellos va dirigido expresamente el siguiente comentario de la encíclica, que se cita *in extenso*:

Desde el siglo XIX se ha planteado una objeción contra la actividad caritativa de la Iglesia, desarrollada después con insistencia sobre todo por el pensamiento marxista. Los pobres, se dice, no necesitan obras de caridad, sino de justicia. Las obras de caridad —la limosna— serían en realidad un modo para que los ricos eludan la instauración de la justicia y acallen su conciencia, conservando su propia posición social y despojando a los pobres de sus derechos. En vez de contribuir con obras aisladas de caridad a mantener las condiciones existentes, haría falta crear un orden justo, en el que todos reciban su parte de los bienes del mundo y, por lo tanto, no necesiten ya las obras de caridad (*Deus caritas est*, 26).

La crítica a los activistas se relaciona más bien con los cuadros que, desde la Iglesia Católica, realizan acciones voluntarias pero sin el respaldo activo o constante de la fe católica. Son palabras dirigidas contra, valga la expresión, “los enemigos en casa”. Parecen ir dedicadas a quienes propugnan por un catolicismo activo políticamente, comprometido con las causas sociales y que en América Latina dieron pie a la formulación y difusión de lo que se conoce como “Teología de la Liberación”.¹³ Para ellos, el Papa afirma en la encíclica:

¹³ Debo esta observación al doctor Fernando Leal.

Ha llegado el momento de reafirmar la importancia de la oración ante el activismo y el secularismo de muchos cristianos comprometidos en el servicio caritativo. Obviamente, el cristiano que reza no pretende cambiar los planes de Dios o corregir lo que Dios ha previsto. Busca más bien el encuentro con el Padre de Jesucristo, pidiendo que esté presente, con el consuelo de su Espíritu, en él y en su trabajo (*Deus caritas est*, 37).

Constreñimientos

Respecto a los constreñimientos, se pueden observar varios aspectos: *a*) la limitación de tiempo para dirigirse a los presentes (cada una de las ocasiones tiene una duración precisa, acotada por la agenda papal, las convenciones sobre la duración de estos eventos y, más importante, la curva descendente que presenta la atención a una intervención oral); *b*) las características de los oyentes presentes y remotos (su probable indiferencia a los discursos religiosos, su baja experticia en temas teológicos, etcétera), y *c*) las expectativas de mutua congratulación derivadas del hecho de que tanto en una como en otra celebración el reconocimiento mutuo es una cuestión fundamental.

Esta última restricción puede considerarse asociada al género del discurso. Los antiguos rétores, al parecer desde Aristóteles, reconocieron tres tipos de géneros discursivos: el epidíctico, el deliberativo y el judicial. Aristóteles suponía que esta división provenía de la existencia de tres clases de oyentes: los que son espectadores y los que juzgan (los cuales a su vez se dividían entre los que juzgan sobre cosas pasadas –los jueces– o sobre cosas futuras –los miembros de asambleas)– (*Retórica*, 1358b, 5-15). Otros parecen coincidir en que esta distinción provenía más bien del tipo de causa que se defendía (Cicerón, *La invención retórica*, I 5, 7; *Retórica a Herenio*, I 2, 2; Menandro el Rétor, *Dos tratados...* I, 331; Quintiliano, *Institución oratoria*, III, 4). Como fuese, todos ellos coincidían en que cada uno de estos géneros discursivos persigue fines distintos: el epidíctico o demostrativo, busca elogiar o censurar a una persona; el judicial, usado ante los tribunales, acusar o defender, y el deliberativo, usado en asambleas, persuadir o disuadir.¹⁴ Parece evidente que

¹⁴ Tal clasificación de los géneros discursivos no parecía que fuese seguida o interpretada de modo rígido. Era tal vez una cuestión de énfasis distintos. Al menos, ya Quintiliano

la intención principal de los discursos analizados, condicionada por el tipo de destinatario inmediato y evidente, hace a las palabras de Benedicto XVI más propias del género laudativo o epidíctico. El Papa se reúne con voluntarios de Italia y Austria para alabar sus acciones, reconocerlas y apreciarlas, como lo muestran este par de ejemplos:

Precisamente por esto merecéis aprecio: con vuestra presencia y vuestra acción contribuís a difundir el Evangelio del amor de Dios a todos los hombres (Discurso I).

Expreso mi gratitud y mi admiración por el generoso compromiso de tantas personas de diferentes edades en el voluntariado en este país (Discurso II).¹⁵

Sin embargo, las alusiones a una parte de la audiencia presente o remota que también es destinataria de los discursos, pero que podrían defender opiniones distintas sobre la acción voluntaria, indican una pertenencia parcial y sutilmente establecida a las otras clases de género discursivo. Esto nos induce a pensar que debemos considerar los discursos del Papa, ya no como especímenes que se dejan clasificar pasivamente en la vieja distinción retórica de los géneros discursivos, sino como ejemplares del tipo de actividad intelectual que trató de describir y fundar (o refundar) Schopenhauer bajo los términos de la “dialéctica erística”. Bajo tal denominación, Schopenhauer

afirmaba que se prestaban mutua ayuda entre sí: “porque en las alabanzas se trata también de la justicia y la utilidad; en las deliberaciones, de lo honesto; y por maravilla hallaremos alguna causa judicial en la que, o en parte o en todo, no tenga lugar lo que arriba dijimos” (*Institución oratoria*, III, 4.).

¹⁵ Ciertamente, el discurso del Papa, como por lo demás cualquier discurso, tiene una parte que se distingue del resto del texto que se conoce como “*exordio*”. El exordio tiene como propósito “conciliarse con el auditorio, granjearse su benevolencia, despertar su curiosidad e interés por el discurso” (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000:748). Las frases citadas podrían bien cumplir esta función en los discursos analizados, aunque parecen ilustrar el sentido general de ambas alocuciones. De hecho, días después de su visita a Austria, el Papa hace un balance de su visita y señala ese propósito de manera explícita: “El último encuentro de mi viaje fue con el mundo del voluntariado. Quise así manifestar mi aprecio a las muchas personas, de diferentes edades, que se comprometen gratuitamente al servicio del prójimo, tanto en la comunidad eclesial como en la civil” (audiencia de Benedicto XVI del 12 de septiembre de 2008).

(1864/2007) pretendía abrirle paso a una disciplina autónoma, que fuera indiferente a las cuestiones de la verdad o falsedad de los juicios y que, en cambio, se abocara a describir y sistematizar los artilugios empleados para tener la razón en una disputa. Habría, pues, que entender los discursos papales como ejercicios de este arte de la disputa, de “esgrima intelectual” (como la nombra Schopenhauer), si bien encuadrados en un molde que se presenta como una convencional alocución de celebración.

Argumentos sobre el voluntariado

El propósito en esta segunda parte es analizar la clase de argumentos que usa Benedicto XVI sobre el voluntariado. Por argumento se entenderá aquí no sólo la afirmación o tesis que se desea probar, sino los elementos que la apoyan, la hacen convincente o plausible. Se pondrá en evidencia cuatro argumentos principales que podrían capturar el centro de ideas que articulan la posición del Papa acerca de las acciones voluntarias.¹⁶

El voluntariado es amor efectivo al prójimo

El concepto “amor” es clave para entender el discurso del Papa sobre el voluntariado. Si se contabilizan los nombres que componen ambos discursos, se encontrará que es “amor” el segundo término más empleado (28 menciones) después de la palabra “Dios” (con 29 menciones). La conexión del amor con el voluntariado se observa casi al inicio de los discursos, una vez concluidos los exordios correspondientes. En el discurso a los voluntarios italianos el Papa indica que sus actividades son signo de un celo “cuyo motor

¹⁶ Solamente a manera de contraste con el concepto de voluntariado atribuible a Benedicto XVI y que se pondrá de manifiesto en las secciones siguientes, vale la pena tener presente que las definiciones comunes de voluntariado tienden a poner menos énfasis en las motivaciones que en las características formales; por ejemplo, Ramírez (2011:195), para quien se trata de “una actividad que se hace sin recibir pago y es elegida libremente, que sirve para beneficiar también a personas no ligadas por el parentesco y se hace en el marco de grupos u organizaciones”.

es el amor al hombre que se encuentra en dificultades”. En el discurso en Austria se acepta que las acciones de voluntariado se realizan por diversas motivaciones, pero con “frecuencia, las ideas y las iniciativas personales van acompañadas de un amor efectivo al prójimo”.

Esta presencia insistente de la palabra “amor” no es casual. Al parecer, es un concepto nuclear de la doctrina teológica y evangélica reconocida por Benedicto XVI. En la reconstrucción de la teología a la que se adhiere y defiende Joseph Ratzinger, Rowland (2008) ha observado una preocupación constante a lo largo de su trayectoria: encontrar una posición que supere la visión del cristianismo como un marco ético y que él califica de moralismo.¹⁷ Esta posición ha consistido en recuperar el mensaje de la Primera Epístola de San Juan: “Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn 4, 16) (Rowland, 2008:66). Justamente la encíclica *Deus caritas est* inicia citando este pasaje de San Juan. Su centralidad para lo que Benedicto XVI quiere expresar con él queda de manifiesto por el valor de epítome de la fe cristiana que le atribuye. Según lo escrito en la encíclica:

Estas palabras de la *Primera carta de Juan* expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino. Además, en este mismo versículo, Juan nos ofrece, por así decir, una formulación sintética de la existencia cristiana: “Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él” (*Deus caritas est*, 1).

El significado de amor en estas expresiones no es, desde luego, el convencional. Aquí “amor” se entiende como “ágape”, palabra derivada del griego que aparece en la Biblia para designar el amor. El significado teológico de la palabra en la doctrina cristiana no está establecido del todo. Sirve para designar la clase de vínculo que Dios mantiene con los hombres, pero también para designar el tipo de amor que los seres humanos deben

¹⁷ Tal vez habría que considerar un cuarto antagonista tácito de los discursos del Papa, a saber, los moralistas, o quien supondría que la religión católica no es más que una ética. En el Discurso II se puede leer una frase que quizás fue acuñada pensando en esta posición que Benedicto XVI desearía refutar: “Esta lógica de la gratuidad está por encima del simple deber y poder moral”.

practicar respecto a los demás (Grant, 2003). En la misma encíclica que hemos citado, Benedicto XVI dedica amplios pasajes a reflexionar sobre el significado que encierra el ágape (o *agapé*) frente a otras formas de amor mundano, como el profesado entre amantes (*eros*) y entre amigos (*philia*). *Agapé* se entiende aquí como “la experiencia del amor que ahora ha llegado a ser verdaderamente descubrimiento del otro, superando el carácter egoísta que predominaba claramente en la fase anterior. Ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro” (*Deus caritas est*, 6).

Lo que busca remarcar la interpretación del amor que ofrece Benedicto XVI en esta encíclica es que si bien *eros* y *agapé* son de naturaleza distinta, se deben considerar como expresiones de una misma unidad: “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” (*Deus caritas est*, 7).

Pero más allá de esta significación del amor, es importante examinar la clase de argumentos que sirven al Papa para mostrar que las acciones voluntarias son amor al prójimo. Este nexo no es evidente aun si solamente retenemos el significado de amor en su sentido mundano y no teológico. No lo es para quienes hacen trabajo voluntario, cuya actividad puede estar motivada por múltiples y poco claras consideraciones; ni tampoco lo es para el propio Benedicto XVI, que tiene la prudencia de reconocer que sus escuchas hacen lo que hacen por múltiples razones y diferentes causas (como claramente lo señala en el Discurso II).

¿Cuál es, entonces, la base para postular que el voluntariado es amor? Esta base es la definición de los propios términos. Benedicto XVI echa mano del lugar común o tópico de la definición, que se conoce de este modo al menos desde Aristóteles (*Retórica*, 1398a, 15-20) y del que Cicerón da una caracterización un tanto tautológica: “la cual desenvuelve aquello como envuelto acerca de lo cual se inquiere” (*Tópicos*, I 9).¹⁸ En las distinciones hechas por los retóricos antiguos y medievales este tópico se clasificaba al lado de otros esquemas argumentativos como intrínsecos, diferentes a los que se denominaban extrínsecos o intermedios. El criterio

¹⁸ Ciertamente, fray Alonso de la Vera Cruz es más tautológico aún: “El lugar por la definición es la relación de la definición con lo definido” (*Tratado de los tópicos dialécticos*, III).

para tal clasificación era el grado diferente de cada tópico de acuerdo “a la atingencia con la cosa tratada” (Beuchot, 1989).¹⁹ En el caso que nos ocupa, el vínculo que se plantea entre voluntariado y amor al prójimo descansa en la pretendida especificación de los términos que la palabra “voluntariado” contendría, de manera que lo dicho sería simplemente una predicación de este término.

Pero es evidente que el Papa quiere probar que el trabajo voluntario no sólo es amor sino que “es amor efectivo”. Lo que se quiere decir con esta expresión podría aclararse por otras frases de los mismos discursos en los que se usa el término “concreto” como adjetivo o adverbio (“concretamente”). Este término aparece en varias ocasiones, pero será suficiente con citar aquí estas palabras dirigidas a los voluntarios austriacos: “En una palabra, en el juicio final Dios nos preguntará si amamos, no de modo abstracto, sino *concretamente*, con hechos (*cf.* Mt 25, 31-46) (subrayado nuestro)”. Aquí se sugiere que los voluntarios aman de modo concreto; su amor es tangible, visible, real; la indicación de lo concreto supone como contrario lo abstracto y es sinónimo de hechos. En la revisión que hacen Perelman y Olbrechts-Tyteca de los lugares o premisas más generales que intervienen en la justificación de decisiones que hacen las personas rutinariamente, destacan “el lugar de lo existente”. Dicho lugar o tópico sirve para confirmar “la superioridad de lo que existe, de lo que es real, sobre lo posible, lo eventual o lo imposible” (2000, parágrafo 24). Al calificar de concreto el amor que supondrían las acciones voluntarias, Benedicto XVI parece sostener su argumento en este lugar común, pues no sólo se distingue el amor concreto del amor abstracto, que sólo queda aludido, sino que el primero pasa a tener cierta superioridad sobre el segundo. Como bien añaden Perelman y Olbrechts-Tyteca (2000), la utilización de los lugares de lo existente –y, agregaríamos, su grado de eficacia en la argumentación– “supone un acuerdo sobre la forma de lo real al cual se **los** aplica”. Calificar al voluntariado como una forma de amor efectivo o de amor concreto se vale de un sobreentendido, por el cual apreciamos más las cosas que se muestran reales que las que solamente se predicán o se mantienen como abstracciones.

¹⁹ Anscombe y Ducrot, profundamente deudores de la tradición clásica de la retórica, aunque no lo reconocen expresamente, parecen aludir a este tipo de tópico en su análisis de lo que llaman “Formas tópicas intrínsecas”.

*Jesús como primer voluntario:
modelo, reciprocidad y sacrificio*

El argumento anterior pretendió mostrar que el voluntariado es un acto de amor concreto. El que ahora se analizará busca dar razones sobre por qué debemos practicarlo, razones mundanas y prácticas, así como teológicas y espirituales. En este apartado se tratarán estas últimas, pues son las que se encuentran más enfatizadas en los textos que estamos analizando.

La principal razón en esta línea se encuentra expuesta en el discurso a los voluntarios italianos. En él, justo después de recordar las palabras de San Mateo por las cuales Dios nos preguntará en el juicio final si hemos amado de modo concreto, el Papa indicó:

Cada vez que leo estas palabras, me conmueve realmente el corazón que Jesús, el Hijo del hombre y Juez final, nos precede con esta acción, haciéndose él mismo hombre, haciéndose pobre y sediento, y al final nos abraza estrechándonos contra su corazón. Así Dios hace lo que quiere que hagamos nosotros: estar abiertos a los demás y vivir el amor no con palabras sino con hechos (Discurso I).

Lo que se busca señalar aquí es que las acciones del voluntariado, como expresión de amor concreto, tienen un precedente en Jesús, quien haciéndose hombre “nos abraza estrechándonos contra su corazón”. Luego, lo que debemos hacer –y que se infiere que hacen de algún modo o deben hacer los voluntarios– es imitar ese precedente, hacer lo que hizo (o hace) Dios. Existen en esta afirmación varios lugares y argumentos específicos.

Al ser Jesús, el hijo de Dios, el primero que nos amó de modo concreto, se apela a una precedencia que tiene una carga valorativa. Perelman y Olbrechts-Tyteca (2000) consideran entre los lugares comunes el lugar del orden. Con esta premisa general se apuntala una jerarquía de valor por la cual lo primero es superior a lo que sucede después, “lo anterior sobre lo posterior” (parágrafo 24). El acto de Jesús de amarnos con hechos se pondera por este artificio retórico: él fue el primero que hizo lo que debemos hacer. De ahí que el Papa inicie este pasaje diciéndose conmovido por esa decisión del hijo de Dios. Esta precedencia, del todo originaria de la ética

y teología católica, eleva a Dios por encima de cualquier acto que trate de emularlo después.

Considérese ahora la expresión “Dios hace lo que quiere que hagamos nosotros: estar abiertos a los demás y vivir el amor no con palabras sino con hechos”. En este fragmento están contenidos al menos tres argumentos que le confieren un carácter decisivo a la aseveración que apoyan. Son argumentos que permiten, en gran medida, el enlace de un fenómeno mundano, multiforme y elusivo como son las acciones voluntarias con categorías religiosas y teológicas homogéneas y referidas a lo extramundano. Estos argumentos son: por el ejemplo, de reciprocidad y por el sacrificio. La argumentación por el ejemplo se puede inferir de este fragmento y se resume en una frase muy divulgada del catolicismo: Jesús predicó con el ejemplo. Dios se hizo hombre y amó, no con palabras, sino con hechos. Fue y es un ejemplo, o mejor: un modelo, que debemos seguir nosotros mismos. Perelman y Olbrechts-Tyteca (2000) distinguen los argumentos en cuasi-lógicos y en los basados en la estructura de lo real. La argumentación por el ejemplo sería de esta última clase. La base en lo real radica aquí en usar un caso particular, aunque este uso sirva para diferentes propósitos: “como ejemplo, permitirá una generalización; como ilustración, sostendrá una generalización ya establecida; como modelo, incitará a la imitación” (parágrafo 78). Es evidente que en la alusión del Papa a Dios está presente la apelación a un modelo: debemos hacer lo que Dios hizo. Esta apelación es indicativa de la conducta a seguir, pero también de su grado de garantía (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000), que en este caso debemos considerar insuperable, por llamarle de esta forma, en la medida en que no podría haber mejor soporte para seguir dicha conducta en tanto que fue hecha por el mismo Dios.

De mayor sutileza es el argumento de reciprocidad empleado en el enunciado “Dios hace lo que quiere que hagamos nosotros”. Como bien señala Perelman (1986), dicho argumento se encuentra ya identificado en Aristóteles y descansa sobre relaciones de aparente simetría entre dos situaciones: “Si es pertinente a uno de los dos términos obrar bella y justamente, lo será al otro recibirlo así; y si al uno mandar, al otro cumplirlo” (*Retórica*, 1397a, 25-30). Estos argumentos aparecen cuando se “realiza la asimilación de situaciones considerando que ciertas relaciones son simétricas” (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, parágrafo 53). En el caso que nos ocupa la relación de simetría

está dada por las situaciones aparentemente equivalentes entre lo que Dios hizo (o hace) y lo que debemos hacer nosotros. De esta manera, si Dios, por las razones que fuesen, convino amarnos de modo concreto, con mayor razón debemos convenir hacer lo propio nosotros mismos. Lo que es interesante observar es que este argumento, como bien lo apunta Perelman, está basado en un principio de reciprocidad que “parece racional, en tanto que cuasi-lógico”.

De la misma clase de argumentos cuasi-lógicos es el argumento por el sacrificio, también apreciable de manera sutil en el fragmento citado. Este tipo de argumentos está basado en la comparación y es “el que se vale del sacrificio que se está dispuesto a sufrir para obtener cierto resultado” (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000). Es de sobra conocido este argumento en la tradición cristiana y teniendo a la vista el “sacrificio” de Jesús por nosotros, el cual es usado en los más diversos contextos.²⁰ En el que se analiza se dice que Dios incurrió en un sacrificio “al hacerse pobre y sediento”. Su deseo de que amemos de modo concreto lo fundó en estos hechos de penuria libremente elegida, los cuales sirven de poderoso elemento persuasivo para que nosotros hagamos algo equivalente. Ciertamente, el supremo sacrificio de Jesús, su muerte, no se menciona explícitamente en dicho fragmento pero aparece sugerido. En la encíclica *Deus caritas est*, en el apartado dedicado a las cualidades de los responsables de la acción caritativa de la Iglesia, la noción de sacrificio aparece dicha casi de manera literal: “Cristo ocupó el último puesto en el mundo –la cruz–, y precisamente con esta humildad radical nos ha redimido y nos ayuda constantemente” (*Deus caritas est*, 35).

El voluntariado es un don reciprocado

Bajo esta frase se busca sintetizar varias ideas que aparecen en los discursos del Papa y que parecen capturar rasgos esenciales de la visión católica, no

²⁰ El mismo Perelman recurre a Bossuet como ejemplo para ilustrar este tipo de argumentos. Bossuet escribió: “Y en efecto, cristianos, Jesucristo, que es la verdad misma, no por ello ama menos la verdad que su propio cuerpo; al contrario, para sellar con su sangre la verdad de su palabra quiso sacrificar su propio cuerpo” (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, parágrafo 58).

sólo sobre el trabajo voluntario, sino también de su particular “economía de la salvación”, a saber, que las acciones de ayudar a los demás —o de amarlos de modo concreto— están vinculados con la gracia.

En el Discurso II, aquel dirigido a los voluntarios austriacos, el Sumo Pontífice abordará este tema de manera prolija. La idea central es que el servicio voluntario es una manera de transmitir lo recibido, es dar lo que nos ha sido donado: “Transmitamos gratuitamente, con nuestro compromiso, con nuestra actividad de voluntariado, lo que hemos recibido” (Discurso II). Lo que el voluntario ha recibido, o mejor, lo que todo ser humano ha recibido, son “dones inmerecidos”, como el mismo Benedicto XVI los califica: “Hemos recibido gratuitamente de nuestro Creador la vida; hemos sido liberados gratuitamente del callejón sin salida del pecado y del mal; nos ha sido dado gratuitamente el Espíritu, con sus múltiples dones”.

En tanto que recipiendarios de estos dones, los seres humanos están obligados a reciprocarnos, pero no como un “simple deber y poder moral”, sino como “gracia”. El Papa remite aquí a su encíclica *Deus caritas est*, de la que cita los siguientes fragmentos: “El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos” (*Deus caritas est*, 31) y “Quien es capaz de ayudar reconoce que, precisamente de este modo, también él es ayudado; el poder ayudar no es mérito suyo ni motivo de orgullo. Es gracia” (35).

El significado de la gracia aquí tiene el sentido de don. Quien ayuda a los demás lo hace, no por una cualidad superior, sino porque le ha sido concedido este don, esa gracia, que le permite, en palabras contenidas en la encíclica mencionada, “comprender y hacer suya la palabra de Cristo: “Somos unos pobres siervos” (Lc 17,10)” (*Deus caritas est*, 35).²¹ Es muy probable que esta insistencia en la gracia sirva para evitar que el acto de donar se interprete como “pago”, “trueque” o aun “reciprocidad” (palabra que podría ajustarse a todo lo dicho aquí por el Papa, pero que aun así no

²¹ Desde luego que el significado de la gracia es mucho más profundo que el sugerido aquí. En un juicioso libro sobre el tema, escrito por Horner (2001:ix) y que justamente lleva por título *Rethinking God as gift*, se puede sondear esa profundidad. En él se afirma: “En la teología cristiana, la forma en la cual la relación entre Dios y los seres humanos es alcanzada es frecuentemente descrita como don (*gift*). Es la autodonación de Dios que inicia la relación, la facilita y la sostiene. Éste es el significado de la gracia: que Dios es el dador (*giver*), el don (*gift*) y el dar (*giving*), una trinidad de amor de autovaciamiento (*self-emptying love*) que está más allá de toda imaginación”.

aparece en ningún lado, tal vez porque entonces habría de comprenderla como una relación ética).

Es fácil observar aquí una reiteración del argumento de reciprocidad que ya observamos arriba. La base de la persuasión para unirse al voluntariado, incluso presente en el discurso como exhortación (“Transmitamos gratuitamente...”), está fincada en esta estructura argumentativa, la cual puede expresarse de un modo más sucinto y quizás reconocible como: da gratuitamente a los demás lo que recibiste del mismo modo. Lo que hay aquí es una aparente simetría de situaciones entre los dones recibidos y los dones que se deben entregar. Tiene razón Perelman en observar que esta clase de juicios, que él observa en los preceptos de la moral humanista, sean judeocristianos o del imperativo categórico de Kant, “suponen que ni el individuo ni sus reglas de acción pueden aspirar a una situación privilegiada, que, por el contrario, lo rige un principio de reciprocidad, el cual parece racional, en tanto que cuasi lógico” (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, párrafo 53). Dicha observación se ajusta bien a la insistencia de Benedicto XIV de que ayudar no debe verse como algo meritorio de la persona que lo hace, pues es simplemente un don que se ha recibido y no creado.

Pero quizás el punto clave del argumento está dado por el “salto semántico”, si se quiere sutil pero decisivo, de la gratuidad en sentido económico al don en sentido de la gracia, lo cual hace posible todo el encadenamiento del argumento. Esta transición de uno a otro significado está indicada en el mismo discurso cuando Benedicto XVI señala: “Queridos voluntarios, señoras y señores, comprometerse en el voluntariado constituye un eco de la gratitud y es la transmisión del amor recibido... Visto así, el compromiso gratuito tiene mucho que ver con la gracia”.

La frase que sirve de conexión (a saber, “tiene mucho que ver”) indica una relación analógica que, si bien es dudosa en términos lógicos, no por ello es menos efectiva para el despliegue de todo el argumento que apoya y para el incremento de su efecto retórico. Pues si bien en un sentido figurado dar tiempo (si convenimos en que esto da un voluntario) y recibir un “favor sobrenatural y gratuito por parte de Dios” (que es parcialmente la definición de gracia que ofrece el *Diccionario de la Real Academia Española*) podrían considerarse equivalentes, lo son solamente en un plano muy abstracto, funda-

do en el aparente isomorfismo de uno y otro acto. Schopenhauer (1864/2007), en las estratagemas que pone al descubierto para lograr tener la razón, señala cómo el uso de la homonimia puede convertirse en un recurso eficaz de argumentación: “Utilizar la homonimia para hacer extensiva la afirmación presenta también a lo que, aparte de una identidad de nombre, poco o nada tiene en común con la cosa de que se trata” (Estratagema 2).

En la equiparación que hace el Papa entre gratuidad y gracia aparece parcialmente reflejado este efecto retórico auspiciado por términos que en apariencia son de significación semejante. Pero lo que debe observarse no sólo es esta presunta continuidad semántica entre uno y otro términos, sino también el “salto” a un plano religioso y teologal que introduce el tránsito de la gratuidad a la gracia. Pues, efectivamente, al proyectarse la “gracia” como el punto de demostración al que se quiere arribar en el discurso se obtiene un término que tiene por propio derecho un poder retórico adicional. Y es que, en efecto, ya el término “gracia” puede funcionar como una petición de principio, en el sentido de que adelanta una posición favorable que queda liberada de prueba. Decir “gracia” es utilizar un término que lleva ínsita una aprobación.²²

*La ausencia o presencia del voluntariado
podría tener grandes consecuencias*

En el intento de consolidar su posición respecto a la necesidad de hacer un voluntariado inspirado en los principios que enuncia, Benedicto XVI se refiere en varios pasajes de sus discursos a las consecuencias, tanto negativas como positivas, que pueden estar asociadas al voluntariado. Veamos las primeras. Las consecuencias negativas son de dos tipos: individuales y sociales. En el plano de las primeras, el Papa trae a colación lo que constituye un tema omnipresente en la escatología cristiana, a saber, el juicio final. En este contexto, nos advierte: “Entonces, como nos dice Jesús mismo, el Juez

²² Sobre esta interpretación de la petición de principio, véase Bentham (1843, IV, 1) y Schopenhauer (1864/2007, estratagema 12). Para un comentario más amplio, véase Burke (1969:90 y ss), y para una crítica, Perelman y Olbrechts-Tyteca (2000, parágrafo 28).

del mundo nos preguntará si durante nuestra vida dimos de comer al hambriento, de beber al sediento; si acogimos al forastero y abrimos las puertas de nuestro corazón al necesitado” (Discurso I).

Dentro de las consecuencias sociales negativas, Benedicto XVI menciona que, “Sin el compromiso del voluntariado, el bien común y la sociedad no podían, no pueden y no podrán perdurar” (Discurso II). La repetición del verbo “poder” para crear un efecto de imposibilidad que se extiende a cualquier modo temporal puede considerarse un recurso al servicio de la amplificación afectiva (Lausberg, 1993, parágrafo 241). Pero aquí lo interesante para observar es la insinuación de condiciones indeseables si no se realizan acciones voluntarias. En su tratado sobre las falacias, Bentham observó la existencia de un conjunto de sofismas que podían agruparse bajo la denominación general de “falacias de peligro”. Entre ellas, se refiere a la que se conoce como *argumentum ad metum* o “argumento por apelación al miedo”. En el tratamiento que le da Bentham, la falacia sirve para mostrar cómo las asambleas parlamentarias frecuentemente se valían (y se siguen valiendo) del anuncio de varios y graves peligros que podría conllevar la aprobación de una medida parlamentaria novedosa (véase Bentham, 1846:II, 2). Nada impide, sin embargo, descubrir en ella un argumento de alcance más general vinculado a la indicación de situaciones tenidas como indeseables que ocurrirían en caso de no seguirse una propuesta o sugerencia. En los textos que hemos extraído de los discursos del Papa aparece, sin duda, una estructura argumentativa que se ajusta a este patrón, por más que lo anunciado como males que se deben evitar sea difícilmente verificable.

En el caso de las consecuencias positivas que se siguen, ya no de la falta de voluntariado, sino de su realización efectiva, se señala que “El progreso y la dignidad de una sociedad dependen siempre precisamente de las personas que hacen más de lo que constituye su deber estricto” (Discurso II). Debemos comprender este argumento como parte de una categoría más amplia, en la cual cabría también el identificado anteriormente, que con razón Perelman llama “argumento pragmático”. Esta tipo de argumento se distingue por postular el aprecio a “un acto o un acontecimiento con arreglo a sus consecuencias favorables o desfavorables”. Los efectos que se producen al emplearlo son dignos de señalarlos: se transfiere la cualidad de la consecuencia a la

causa, se pasa de un orden de valores a otros, se confirma la superioridad de la conducta con arreglo a la utilidad de sus consecuencias o se postulan las consecuencias como prueba de su verdad (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, parágrafo 52).

A manera de conclusión

El análisis realizado ha permitido mostrar diversos recursos argumentativos que confieren apoyo y hacen plausible ciertas tesis sobre las acciones gratuitas de ayuda a los demás desde la óptica del catolicismo. Ciertamente, esta indagación no se aventuró por la espesura de la significación teológica de los mensajes de Benedicto XVI, lo cual hubiese quizás ofrecido mayores elementos de interpretación. Esta restricción, sin embargo, no debe interpretarse como una limitación, pues en la medida en que los discursos del Papa son alocuciones pensadas para un auditorio en principio universal, que aspira a persuadir a cualquier oyente potencial, los argumentos están diseñados para conmover, convencer o instar a la acción de cualquier oyente o lector.

Habrà quedado claro que mucho del empeño retórico de Benedicto XVI es crear conexiones argumentativas plausibles entre un fenómeno de suyo tan heterogéneo y frecuentemente secular como son las acciones voluntarias con conceptos de naturaleza religiosa, en principio homogéneos y contraintuitivos. La base para este empeño consiste menos en “divinizar” las acciones humanas que en acentuar los aspectos “humanos” de Dios, lo cual permite transiciones aporoblemáticas entre una y otra categoría, apoyándose en las nociones de amor, reciprocidad y donación, que a la postre harían plausible crear un sentido de continuidad entre ambas esferas de sentido.

Los argumentos ofrecidos por el Papa para ponderar el trabajo voluntario e interpretarlo como un acto en esencia cristiano están basados principalmente en la proyección de la figura de Jesús-Dios, sea como modelo de amor concreto, como primer y gran donador (de la vida de cada uno y de la promesa de salvación eterna), y como aquel que respaldó su prédica con su propio sacrificio. Este conjunto de razones se

apoyan adicionalmente en esquemas argumentativos que hacen suponer situaciones aparentemente simétricas entre esa donación original de la que todos somos donatarios y las “devoluciones” que, por ende, nos corresponde hacer al prójimo (argumento de reciprocidad). También dibujan sutilmente hipotéticas situaciones desagradables o no deseadas que podrían sobrevenir si no se realizan este tipo de acciones (apelación al miedo).

Bibliografía

- ANGENOT, MARC, *El discurso social*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.
- ANÓNIMO, *Retórica a Herenio*, traducción de Salvador Núñez, Editorial Gredos, Madrid, 1997.
- ANSCOMBE, JEAN-CLAUDE y OSWALD DUCROT, *La argumentación en la lengua*, Gredos, Madrid, 1994.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. de Quintín Romero, Gredos, Madrid, 2000.
- BENTHAM, JEREMY, *The Works of Jeremy Bentham*, William Taite, Edimburgo, 1843.
- BEUCHOT, MAURICIO, “Introducción”, en Fray Alonso de la Vera Cruz, *Tratado de los tópicos dialécticos*, UNAM, México, 1989.
- BITZER, LLOYD, “The Rhetorical Situation”, *Philosophy and Rhetoric*, 1, pp. 1-15, invierno de 1968.
- BURKE, KENNETH, *A Rhetoric of Motives*, University of California Press, California, Berkeley, 1950.
- CICERÓN, *La invención retórica*, Gredos, Madrid, 1997.
- CNAAN, RAM, Y CHARLENE MCGREW, “Social Welfare”, en Helen Rose Ebaugh (ed.), *Handbook of Religion and Social Institutions*, Springer-Verlag, Nueva York, 2006.
- FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ, *Tratado de los tópicos dialécticos*, UNAM, México, 1989.
- GRANT, COLIN, *Altruism and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- GREELEY, ANDREW, *The Catholic Imagination*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 2000.

- HORNER, ROBIN, *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, Fordham University Press, Nueva York, 2001.
- KEARNS, KEVIN, CHISUNG PARK Y LINDA YANKOSKI, “Comparing Faith-Based and Secular Community Service Corporations in Pittsburgh and Allegheny County, Pennsylvania”, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 34, pp. 206-231, junio de 2005.
- LAUSBERG, HEINRICH, *Elementos de retórica literaria*, Gredos, Madrid, 1993 (originalmente publicado en 1963).
- MENANDRO EL RÉTOR, *Dos tratados de retórica epidíctica*, Editorial Gredos, Madrid, 1996.
- MONSMA, STEPHEN, “Religion and Philanthropic Giving and Volunteering: Building Blocks for Civic Responsibility”, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, vol. 3, art. 1, 2007.
- PERELMAN, CHAIM, *The Realm of Rhetoric*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1986.
- PERELMAN, CH. Y L. OLBRECHST-TYTECA, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid, 2000 (originalmente publicado en 1958).
- QUINTILIANO, *Institución oratoria*, Conaculta, México, 1999.
- RAMÍREZ PLASCENCIA, JORGE, “Organizaciones no lucrativas y voluntariado en México”, disertación doctoral, Universidad de Guadalajara, 2011.
- ROWLAND, TRACEY, *Ratzinger’s Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Dialéctica erística o El arte de tener razón, expuesto en 38 estrategias*, Trotta, Madrid, 2007 (1864).
- TROPMAN, JOHN E., “The Catholic Ethic and the Protestant Ethic”, en Paul G. Schervish, Virginia Hodgkinson, Margaret Gates *et al.*, *Care and Community in Modern Society: Passing on the Tradition of Service to Future Generations*, Independent Sector, San Francisco, 1995.
- YONISH, STEVEN, Y DAVID CAMPBELL, “Religion and Volunteering in America”, texto presentado en la Conference on Religion, Social Capital, and Democratic Life, celebrada en el Calvin College en octubre de 1998.
- WRIGHT MILLS, C., “Acciones situadas y vocabularios de motivos”, en *Poder, política y pueblo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (originalmente publicado en 1963).

WUTHNOW, ROBERT, *Actos de compasión. Cuidar de los demás y ayudarse uno mismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

—, *Saving America. Faith-based Services and the Future of Civil Society*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

Fecha de recepción: 22 de enero de 2012
Fecha de aceptación: 6 de diciembre de 2012