



La verdad que ilumina y la caridad que transforma el mundo

Reflexiones sobre la Encíclica *Caritas in Veritate*, desde América Latina

Ricardo Antoncich, sj*

Sumario

El autor, con la sabiduría y experiencia que lo caracterizan, al comentar la Encíclica *Caritas in Veritate*, hace un amplio recorrido por los grandes temas de la Doctrina Social de la Iglesia. El hilo conductor es la verdad que ilumina y la caridad que transforma al mundo. Como telón de fondo recuerda las proféticas palabras de Juan Pablo II hace treinta años en Puebla, cuando denunciaba una verdadera situación de pecado social en América Latina.

El autor además, refresca el camino recorrido por el Magisterio desde *Populorum Progressio* de Pablo VI, hasta la *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI, pasando por la *Sollicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II para concluir que “sin el saber, el hacer es ciego, y el saber, es estéril sin el amor”.

* Sacerdote Jesuita, peruano. Licenciado en filosofía de la Universidad de Comillas. Madrid. España; Licenciado en teología de Sankt Georgen. Frankfurt am main, Deutschland; Doctorado canónico en teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia. Experto en Doctrina Social de la Iglesia. rantoncich@jesuits.net



Palabras clave: Verdad, caridad, desarrollo, liberación, solidaridad, globalización, economía, política, ética, humanismo trascendente, doctrina social, caritas in veritate.

Truth and charity turns to transforming the world. Reflections on the Encyclical “Caritas in veritate, from Latin America

Abstract

The author, with the wisdom and experience that characterizes him, as he comments the Encyclical Caritas in Veritate, develops an ample journey through the great subjects of the Social Doctrine of the Church. The guideline is the truth that illuminates and the charity that transforms the world. As the backdrop the author remembers the prophetic words of John Paul II thirty years ago in Puebla, when he denounced a real situation of sin in Latin America.

The author also refreshes the road travelled by the Magisterios from Populorum Progressio of Paul VI until the Caritas in Veritate of Benedict XVI, going through the Sollicitudo Rei Socialis of John Paul II in order to conclude that “without knowledge, actions are blind, and knowledge, is sterile without love”.

Key words: Truth, charity, development, freedom, solidarity, globalization, economy, politics, ethics, transcendent humanism, social doctrine, Caritas in veritate.



La Encíclica *Caritas in Veritate* está dirigida a toda la Iglesia Universal y abierta a todas las personas de buena voluntad. En estas reflexiones queremos partir de nuestra realidad latinoamericana y volver a ella destacando de un modo especial la relación entre caridad y verdad, y el aporte de la fe y de la metafísica en el diálogo con las ciencias sociales.

Hace exactamente 30 años se escribieron estas líneas proféticas: “Vemos a la luz de la fe como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor la Iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar: “que se le quiten barreras de explotación ... contra las que se estrellan sus mejores esfuerzos de promoción” (Juan Pablo II, Alocución Oaxaca, 5) En Documento de Puebla, n.28.

Este texto habla de un escándalo y de una contradicción; el primero se encuentra en el campo moral, un “no deber ser así” si se vive una caridad verdadera; la segunda se encuentra en el campo de la lógica, porque la afirmación simultánea de la fe de un pueblo contradice con la existencia de la injusticia. Se trata de un “saber” que implica exigencias de fraternidad por la fe cristiana, y excluye prácticas totalmente ajenas a esa fraternidad.

El problema es urgente, como lo es la coexistencia entre salud y hambre; si en tanto tenemos salud no trabajamos para comer, perderemos la salud. Si en tanto tenemos fe no nos comprometemos



en la práctica de la justicia, perderemos nuestra fe, al menos en la profundidad exigida por la “fe cristológica” mencionada por el Papa Benedicto XVI en su alocución inaugural de la V Conferencia del Episcopado latinoamericano en Aparecida.

¿Por qué la claridad de análisis formulada hace 30 años no ha tenido efectos prácticos? ¿Por qué un continente “cristiano” no ha sido capaz de emprender un camino propio de desarrollo? Tal vez la lectura de Caritas in veritate pueda darnos algunas pistas de respuestas.

El título de este artículo quiere anunciar la perspectiva desde la que hacemos la lectura de la reciente Encíclica. Nos referimos en primer lugar a los dos conceptos fundamentales de la Verdad y de la Caridad en sus mutuas relaciones. Desde allí recorreremos las páginas de la encíclica como una orientación de la búsqueda del bien común en diversos campos: economía, política, cultura, ecología, etc. Y terminamos con el aporte fundamental de la fe que considera la diversidad de las personas en la unidad de la familia humana como reflejo del misterio trinitario, el centro de nuestra fe cristiana.

I. La verdad que ilumina el obrar humano

Cuando hablamos de una verdad que ilumina un actuar humano restringimos notablemente el sentido de la “verdad” y le damos al mismo tiempo su riqueza y profundidad propias.

Restringimos porque no nos referimos directamente a las verdades en el dominio de la naturaleza, del cosmos. Ciertamente estas verdades tienen relevancia para el actuar humano porque nos ayudan a conocer fenómenos de la meteorología, climas, condiciones favorables o desfavorables para la actividad humana; verdades sobre las composiciones químicas y estructuras físicas de la materia, verdades sobre el mundo de la vida vegetal y animal. Se trata de acciones que los seres humanos realizamos sobre las “cosas” que nos rodean. Con este tipo de verdades el ser humano dotado de inteligencia y libertad ha “organizado” su mundo en torno con adelantos tecnológicos asombrosos. Se ha revelado a sí mismo como un habitante del cosmos, pero capaz de dominar y controlar en cierta medida el resto del universo.



Restringimos, además, el sentido de la verdad, al referirnos específicamente al ser humano, pero bajo una perspectiva “científica” de lo humano: es decir fundada en datos sobre su naturaleza, procesos y resultados que son comprobables en su verificación empírica. Desde esta perspectiva ciertas ramas de la antropología, de la psicología y de la sociología ofrecen conocimientos que pueden ser considerados como sólidos y verdaderos, al menos en los criterios de la comunidad científica. Todas estas contribuciones de las ciencias sobre lo humano delimitan, purifican, aclaran nuestros conocimientos sobre el ser humano.

La verdad que nos interesa en este artículo es de otra naturaleza: es la verdad sobre el ser humano, pero no como “parte del cosmos” en medio de todos los otros seres y regido en parte por leyes más universales. Se trata de una verdad que puede entrar en relación con la caridad, con el amor.

En el campo de las ciencias sociales, sobre todo, se ha tratado de eliminar conceptos y fuerzas de carácter ético, para limitarse estrictamente a los datos empíricos requeridos por toda ciencia. Aquí hay ya una opción de fondo: si el ser humano es “sólo” una parte del mundo, o es una totalidad en si misma que esta “frente” al mundo.

Soy consciente de que los términos que usamos de “ser humano” y “persona” para muchos equivalen totalmente. Sin embargo, siguiendo el pensamiento de Karol Wojtyła, filósofo, antes de ser elegido Papa, el concepto de “persona” se distingue del de “ser humano” en la forma en que la inteligencia y la libertad es encaminada. Es diferente conocer y dominar el mundo “exterior”, a conocerse y determinarse “a si mismo” como ser específicamente personal, es decir, responsable de si mismo y de su autorrealización¹.

Tradicionalmente se ha llamado a este campo del saber humano, de “razón práctica” o “ético-política”. Es aquí exactamente, donde puede tener lugar el encuentro de la verdad y de la caridad. El conocimiento y la libertad que determina el uso de las cosas como medios, se distancia del conocimiento y libertad que se autodetermina como persona para realizarse a si misma como fin en si.

¹ WOJTYLA, Karol: Persona y Acción. Madrid: BAC, 1982.



El extraordinario progreso tecnológico no ha sido acompañado por el desarrollo paralelo de la ética. Y esta desigualdad es precisamente la causa de los problemas actuales del mundo que bloquean el desarrollo de “todo el ser humano” y de “todos los seres humanos”.

Esta desigualdad es desafío para todos los seres humanos de encaminarse hacia un verdadero proyecto humanista para repensar nuestro ser. Pero si ya a nivel de la pura razón humana es urgente desafío, lo es más cuando el conocimiento y la libertad de las personas entran en el ámbito de la fe. Por eso el escándalo y contradicción, mencionados en Puebla n.28, tiene ya un nivel entre la verdad científico-técnica y la verdad moral, pero son más graves cuando se dan en un contexto animado por la fe cristiana.

La “verdad moral” de la que hablaremos en adelante, rebasa las fronteras de lo empírico, pero no de lo racional, a menos que, arbitrariamente, se las identifiquen. Precisamente la razón ética nos habla de virtudes, deberes, valores que se realizan en un campo diferente al del “ser posible” que se vuelve real como en la ciencia y la técnica, pues se trata del “ser exigible” para autorrealizarse como ser humano y personal.

Refiriéndose a este sentido ulterior, el Papa señala la necesidad de ir más allá de lo científico, hacia lo metafísico y la fe. No entramos en la polémica filosófica de excluir “lo metafísico”, sino de comprender la necesidad de ir “más allá” de lo empírico si queremos entender plenamente al ser personal. Este “mas allá” está implícito en la necesidad de distinguir el pensamiento instrumental tecnológico, del pensamiento ético.

Si no hay posibilidades de “demostración” científica, si hay exigencia de “mostración” ética de conductas que hacen al ser humano más feliz; la humanidad entera lo busca cuando habla de seguridad, de paz, de progreso. No basta la seguridad proporcionada por los aparatos o la fuerza militar; no basta la paz que esconde duras represiones de la libertad, no se trata del progreso unilateral de unos al lado de retraso de otros.

La restricción del sentido de la verdad nos lleva, por paradoja, a enriquecer el sentido profundo de la verdad. Se trata de la diferencia



de las relaciones de causa y efecto que rigen el cosmos. Esas relaciones se basan en la necesidad que hace posible controlar y dominar el universo. Pero cuando se trata del ser personal, la causalidad es de orden diferente, es decir causalidad libre que sólo puede comprenderse cuando el “polo” del efecto, opuesto al polo de la causalidad, es una obligación, una virtud, un valor.

El eje de los términos “verdad-caridad” se cruza con otro eje de “libertad-obligación” En la conjunción de ambos ejes, comprendemos mejor como la “verdad libera” y como la “obligación encamina la caridad”.

La “verdad nos hace libres” porque nos enseña a reconocer los límites que frenan nuestra libertad. Las verdades tecnológicas, por ejemplo en la comunicación, nos han liberado del “espacio” y del “tiempo” que han sido tradicionales barreras a la comunicación humana. Hoy podemos comunicarnos en el mismo instante y con cualquier lugar del mundo.

Esta verdad tecnológica no ha garantizado sin embargo que el uso del celular sea para bien; con frecuencia existe un uso perverso que permite al criminal encerrado en prisión seguir gobernando las redes de sus asesinatos y robos.

La verdad que nos hace libres se refiere pues a otro nivel, a los límites que hemos impuesto nosotros mismos a nuestra libertad, cuando somos esclavos de las modas, de las conveniencias sociales, de los juegos de bolsa, de la tecnología cibernética, de las adicciones a drogas.

Hay dos aspectos de la “libertad”, la que se juega en ser libre “de” barreras que frenan nuestra actividad, y ser libres “para” una actividad que nos haga más felices, realizados como personas. Cuando la libertad se limita a ser libres “de”, pensamos con ilusión eliminar todos los deberes y obligaciones, porque “hacemos lo que queremos”. Esta libertad es ilusoria porque pasa de la “posibilidad de no tener límites” a la realidad de “escoger nosotros mismos nuestros límites”, como hace por ejemplo el drogadicto. La acción humana por si misma, deja la frontera de lo posible para entrar en el campo



de lo real, y allí aparecen nuevas obligaciones y limitaciones como exigencia de convivencia humana.

II. La caridad que transforma el mundo guiada por la verdad

Los términos “verdad” y “caridad” están referidos mutuamente en la Encíclica en un juego de relaciones que los enriquecen. La verdad como término de la facultad del conocer juega el papel de iluminar la acción; por otro lado, la acción como fruto de la libertad y del amor significa una fuerza transformadora de la realidad; de allí la insistencia del Papa en referirse al saber sin amor como un saber estéril; una luz que permite caminar. Pero sin un ser caminante, la luz no conduce por si misma a ninguna parte. Por otra parte el amor sin saber, sin verdad es ciego: su voluntad de acción termina en los “palos de ciego” o el juego infantil de la gallina ciega con los ojos vendados.

La caridad es acción motivada por el amor que es el término de otra facultad humana, la voluntad. Entendimiento y voluntad son facultades que se entrecruzan, porque el “bien” como término de la inteligencia, es la verdad de su conocer, y la “verdad” como término de la voluntad es el bien que realiza.

Si la caridad es la acción de la voluntad que “hace el bien”, tal acción expresa por un lado la afectividad del amor al que se le hace un bien al amarlo, y por otro lado, el carácter de libertad con que se realiza esa acción.

Teniendo en cuenta estos elementos de juicio el Papa aborda la caridad desde una doble perspectiva: la práctica de la justicia y la búsqueda del bien común.

El Papa reconoce la devaluación del término de la caridad, reducida por un lado a un mero sentimiento individualista pero, de por sí, inoperante. La caridad no es considerada entre los factores de transformación sobre todo social. Por otro lado ese mero sentimiento encubre la falta de la práctica de la justicia, considerada como “algo inferior”, y en muchos casos tarea política y no religiosa.



Con una claridad muy nítida el Papa quiere, definitivamente, zanjar la cuestión, la caridad no es mero sentimiento, es acción transformadora que tiende al bien de las personas a las que se ama. Pero además, incluye siempre la práctica de la justicia. Como dice el Papa, no te puedo dar gratuitamente de lo mío a tí, sin que primero te haya dado lo que es tuyo por justicia. Omitir esta situación intermedia falsifica la caridad como si fuera donación gratuita de lo que ya es debido por exigencia de justicia. En términos sociales, la práctica de los salarios injustos, mediante la cual se han conseguido algunos ahorros, no hacen de la donación de éstos un acto de caridad, ya que han sido “robados” al trabajador explotado. Se repite aquel dicho antiguo del generoso patrón que construyó un “hospital para los pobres” que quedaron enfermos precisamente por la explotación de su trabajo.

Es falsa conciencia moral, por tanto, ignorar las exigencias de la justicia y reducir la caridad a la donación, sin importar de donde salió ese dinero. Y es falso también atribuir a las exigencias de la justicia un carácter ajeno a la caridad y a la misión pastoral de la Iglesia. ¡Nunca más caridad sin previa justicia! Esta es la exigencia de la “verdadera caridad”.

Pero la caridad, además, tiene un horizonte amplio cuando se habla del “bien común”. El amor quiere el bien para el amado. Hay aquí una clara referencia a los vínculos que los unen a ambos y a la naturaleza del bien que es deseado, desde lo superficial de un objeto que agrada o es útil, a lo profundo del bien humano que es ayudarlo a crecer como persona, o en otros términos, ser plenamente feliz.

Hoy tenemos un concepto más apropiado para entender lo que es un bien común. Partimos de un bien que es “propio” de un sujeto. Esta propiedad sobre un bien le confiere un derecho jurídico a reclamarlo, por ejemplo una casa o un terreno. El objeto de propiedad tiene un vínculo jurídico con su dueño. Pero no se vuelve una “propiedad de él”, de su ser personal; por eso puede venderlo o comprarlo sin empobrecerse o enriquecerse como persona en su ser, sino sólo en su tener.

Cuando hablamos de un bien común, nos referimos a un derecho de propiedad que no es individual, sino colectivo, de un municipio,



de un estado o de una nación. La manera de “poseer” un bien común es poder “participar” de él, poderlo reclamar como propio por el hecho de pertenecer al grupo humano que posee ese “bien común”. En la vida moderna, por el proceso de la socialización, estos bienes comunes son asegurados por instituciones y estructuras sociales que abarcan desde lo físico del estilo y funciones de los edificios (bancos, hospitales, escuelas, iglesias) hasta la participación en los frutos y fines de esas instituciones (guardar y hacer circular el dinero, proteger y mejorar la salud, aprender a participar de la cultura, mantener una relación con Dios). Cuando las instituciones “funcionan” bien, los usuarios se sienten satisfechos con ellas; cuando no funcionan así, comienzan los malestares y conflictos. Gran parte de estos se focalizan en los funcionarios que unen la institución con los “clientes” respectivos. Pero muchas veces las malas atenciones inmediatas dependen de la administración que recarga de tareas a los funcionarios, o tolera un trabajo mal hecho o inexistente. Los que reclaman el “bien” que les corresponde no tienen acceso directo a los supervisores y dirigentes. Además en muchos casos los funcionamientos son normados por leyes sin sentido que exigen requisitos y trámites onerosos y complicados.

La caridad lleva al buen trato respetuoso de las personas entre sí. Es inmoral descargar la irritación en la persona inmediata que presta sus servicios a los consumidores, haciéndola “culpable” -aunque en algunos casos lo es- del mal funcionamiento de la institución.

La moral cristiana ha sido tradicionalmente individualista: se ha fijado en el pecado de los individuos y el concepto de “pecado social” le fue parcialmente ajeno, aunque en los temas de justicia tuvo que trabajar dimensiones más amplias a las individuales. La moral social, el pecado -y la gracia- social son objetos nuevos de reflexión y estudio y sin embargo están relacionados con los temas concretos que forman parte de la Encíclica.

El pecado como negación de la voluntad de Dios es siempre un acto personal, fruto de la libertad de un ser humano concreto que rechaza hacer la voluntad de Dios y por tanto lesiona la propia persona quebrando una de sus relaciones fundamentales, con el Creador. En este sentido el “pecado social” sólo existe en las personas que



inician con maldad los procesos sociales, o los mantienen y consolidan, o los buscan como objetivos para sus fines. Sociológicamente, la relación individuo-sociedad se da por la “externalización” de las actitudes de las personas (por el bien o por el mal), que se sedimentan en las instituciones y estructuras, las cuales se rigen frecuentemente por reglas, casi mecánicas, de funcionamientos de las estructuras y las instituciones, y terminan por provocar la “internalización” del producto del proceso social. Establecida una economía que tiene como fin exclusivo el lucro, la institución funcionará eficientemente cuando consiga ese fin exclusivo y dejará de lado toda consideración de otros aspectos (pueden ser políticos, culturales, éticos). Lo mismo sucederá con la institución y estructura política o cultural con sus bienes específicos cuando son considerados como exclusivos.

III. Los campos de la caridad en la verdad

El capítulo primero nos abre al mensaje de Pablo VI, por un lado, y al contraste con las situaciones actuales en el campo económico, político, cultural del momento presente, por el otro.

Después de clarificar los dos conceptos fundamentales de la verdad y de la caridad, el Papa dedica el primer capítulo al mensaje de Pablo VI en *Populorum progressio*. Este hecho recupera, en forma actualizada, el concepto de desarrollo que en su momento fue muy fecundo. La historia de la post-guerra puso en evidencia la capacidad de rápidos progresos económicos mediante la ayuda de unos países a otros. Esto sucedió principalmente con Alemania gracias al Plan Marshal. Pero el concepto de desarrollo no carecía de ambigüedades. El Concilio trabajó con este concepto en la Constitución *Gaudium et Spes* y es significativo que dos de los Padres Conciliares, Montini y Wojtyla van a retomar este concepto al ser elegidos Pontífices, en las Encíclicas *Populorum Progressio* y *Sollicitudo rei socialis*. Al retomar Benedicto XVI nuevamente este concepto no sólo confirma la validez de las dos encíclicas, sino que juzga útil esta aproximación para los problemas modernos.

Para algunos comentaristas de la Encíclica el volver al concepto de desarrollo es “una vuelta atrás” y dejar de lado el profetismo de señalar como causa fundamental del subdesarrollo la opresión y ex-



plotación de naciones pobres por otras ricas y poderosas. Estas crudas realidades han sido también mencionadas en las encíclicas sociales de Juan Pablo II y la reciente de Benedicto XVI. No hay oposición entre el subdesarrollo-desarrollo como situaciones a transformar y la liberación social, económica y política como proceso de transformación, siempre y cuando en ambas perspectivas se mantenga el principio de “integral y solidario”. También a la liberación debe aplicarse este principio, sin reducirla a sólo las instancias sociológicas sin apertura a las liberaciones que deben ser comprendidas desde la vocación personal y solidaria de la humanidad, estudiadas por la filosofía y la teología.

Las tres encíclicas (PP, de Pablo VI, SRS de Juan Pablo II, y CV de Benedicto XVI) marcan la necesidad de un concepto humanista que propicie el desarrollo integral y solidario, es decir que abarque la totalidad del ser humano en todas sus dimensiones, somático-psíquicas y espirituales, y que se extienda a todos los seres humanos por la solidaridad. *Populorum progressio* considera el desarrollo como integral y solidario. En el primero se encuentra el proceso gradual del verdadero progreso de cada ser humano (PP 20-21) y en el segundo, la expresión de la solidaridad entre los pueblos como el único camino de un desarrollo global para todas las naciones.

660

Las propuestas de los Papas son un modelo alternativo a las propuestas vigentes centradas exclusivamente en el crecimiento del tener y del poder. Las tres encíclicas muestran los efectos negativos de estos modelos cerrados en si mismos, sin atingir el verdadero desarrollo en el orden del ser.

Partiendo del análisis de Pablo VI en *Octogesima Adveniens*, en donde estudia el aporte de las ciencias y de las ideologías y los peligros de las ideologizaciones, Benedicto XVI señala la ideología tecnocrática actual que confía el desarrollo a los mecanismos de un progreso técnico ilimitado, siempre “exterior” a la libertad y actitud moral de la persona misma.

El aporte de *Populorum Progressio* es abrir el desarrollo como tarea de toda la humanidad hacia la interpelación que le viene “desde fuera de ella misma”. Lo hace mediante la afirmación de que “en los designios

de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es una vocación" (PP,15). Se trata de una llamada trascendente, y como tal legitima la intervención de la Iglesia en el desarrollo. "Si éste afectase sólo a los aspectos técnicos de la vida del hombre, y no al sentido de su caminar en la historia junto con sus otros hermanos, ni al descubrimiento de la meta de este camino, la Iglesia no tendría que hablar de él" (CV, 18). La llamada o vocación es una interpelación de la libertad humana; llamada a realizarse como responsabilidad, o respuesta a la propuesta de quien la llamó.

Tratándose de Dios mismo quien llama, la interpelación tiene carácter absoluto, y la respuesta se ejerce como responsabilidad en el uso de la propia libertad. Las ideologías y falsos mesianismos proponen el tener y poder como los fines y no los medios para el desarrollo del ser humano. La triste realidad de que el tener y poder han llevado al desarrollo de pocos y al subdesarrollo de muchos hace patente el camino equivocado emprendido por la humanidad. Este falso camino revela al ser humano con inteligencia y libertad para moverse entre las cosas, pero incapaz de crecer como persona por el autoconocimiento, autodeterminación y la autorrealización. La libertad de las condiciones que "encadenan" a la persona humana no pueden ser reducidas a las condiciones empíricas señaladas por las ciencias sociales, sino comprendidas en toda su profundidad por las "cadenas" morales del egoísmo individualista, o de los intereses de pocos a expensas de los derechos de muchos. La liberación para ser humana, debe ser ante todo liberación ética, porque allí están las raíces de los mecanismos opresores en la economía, política y cultura.

Aquí se va ya apuntando hacia un "humanismo trascendental" en cuanto que es responsabilidad a la llamada de un ser trascendente. "La sociedad globalizada nos hace más cercanos pero no más hermanos. La razón, por si sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos pero no consigue fundar la hermandad. Esta nace de una vocación trascendente de Dios Padre, el primero que nos ha amado y que nos ha enseñado mediante el Hijo lo que es la caridad fraterna" (CV, 19).

Hay una urgencia para las reformas necesarias, pero que no nacen tanto de graves amenazas que vienen "de fuera", como de la



fuerza de la caridad expresada en la filiación y fraternidad que está pugnando, “desde dentro” por revelarse en la historia humana.

Hay en la encíclica CV una profunda humildad: no pretende novedades espectaculares, y por eso muchos se sienten defraudados; lo que pretende es volver a lo esencial del Evangelio como parte de esa verdad integral de la persona humana y hacer que la fuerza del amor, iluminada por la verdad integral se vuelva energía eficaz de transformaciones. Tenemos ya en el magisterio las claras líneas para el futuro; quizá nos falte la energía y amor suficientes para ponerlas en práctica. La eficacia transformadora de esta Encíclica está en nuestras manos y nuestro corazón de creyentes.

El capítulo segundo nos recuerda que el modelo de desarrollo que Pablo VI propuso no fué aceptado; el desarrollo económico absorbió todos los aspectos del desarrollo integral y solidario porque se ha ido imponiendo la cultura del tener como el máximo valor, capaz de controlar incluso el poder político y de imponer los modelos culturales. Como siempre, el “dios de las riquezas” es el ídolo que desplaza al verdadero Dios y a su verdadera imagen que es el ser humano. Moisés destruye las tablas de la ley ante la idolatría de su pueblo. Aarón explica a Moisés: “el pueblo me pidió fabricarles dioses que los lleven adelante, yo les pedí oro y lo fundí hasta que salió esta imagen” (del becerro de oro. (Ex, 32, 23-24)

662

La crisis que amenaza al ser personal proviene de fuentes diversas: el desarrollo técnico no equilibrado con el ético; la globalización de la cual se aprovechan las posibilidades en favor del capital pero no del trabajo, las finanzas mal utilizadas que bloquean el desarrollo de la economía real, las dimensiones enormes que adquieren las migraciones y el abuso de las fuentes ecológicas. La crisis puede tener un aspecto positivo si se vuelve ocasión de nuevas iniciativas y caminos, pero dadas las proporciones globales, todas las iniciativas deben de tomarse a todos los niveles, desde el individual hasta los grupos humanos más complejos.

Entre los aspectos novedosos, la Encíclica destaca el control de los conocimientos, que en materia de salud beneficia a la humanidad, pero que por su control se vuelve en fuente de enormes riquezas, agra-

vando la situación de los más pobres explotando ya no su capacidad de trabajo, sino sus propias enfermedades, con frecuencia resultado de la contaminación ambiental provocada por empresas mineras.

Otra novedad es el paso de las antiguas relaciones entre la economía y la política enmarcadas por las fronteras nacionales. La desproporción entre la globalización económica y la autonomía de los poderes estatales, vuelve a estos poderes impotentes para controlar situaciones y proteger derechos de sus propios ciudadanos. La movilidad de las finanzas desborda la capacidad de encaminarlas por el bien de los ciudadanos, sobre todo en países pobres. Hay que repensar la política para que pueda corregir los errores y disfunciones de la economía globalizada.. El mercado global invita a los países ricos a producir a bajo costo para incitar mayor consumo; naciones pobres, con frecuencia, poseedoras de recursos estratégicos invitan a la inversión extranjera con promesas de mínima fiscalización, control de condiciones laborales internas y recorte de gastos sociales. Podemos decir en verdad que parte de las ventajas de la globalización como la mayor producción y el intercambio cultural, provocan enormes desventajas por la desregulación de la economía, incertidumbre del trabajo y sus consecuencias en la inestabilidad psicológica de los trabajadores y sus familias. Las ventajas económicas exigen un alto costo en las condiciones de vida de las mayorías. Olvidamos que el ser humano es la mayor riqueza de un país.

La globalización afecta también a las culturas. Hasta ahora se apreciaban las diferencias culturales consideradas como riquezas de identidades culturales en el intercambio de los pueblos. Las nuevas corrientes van hacia la homogeneidad de todas ellas, al eclecticismo y relativismo; el ser humano es considerado como mero producto de las culturas, sin un vínculo de naturaleza que apunte hacia una unidad en las diferencias. Por otro lado hay medios para manipular las culturas mismas.

Es inconcebible que en la era de la globalización subsista todavía el problema del hambre, no por carencia de recursos naturales sino por la ineficiencia de los recursos sociales. Olvidamos que el derecho a alimentos y agua son derechos naturales y universales de todo ser humano. Todavía hay un amplio campo para las reformas y promoción de la agricultura.



El problema del desarrollo se vincula al de la vida; la calidad de vida sustenta el desarrollo. Por eso alarma el aumento de la mortandad infantil, el aborto impuesto por la mentalidad antinatalista, la eutanasia. En relación con la vida humana se encuentra la religión, buscada por unos como cobertura de poder y riqueza en guerras fundamentalistas, y despreciada por otros con el indiferentismo y ateísmo práctico.

La caridad en la verdad pide que todas las ramas del saber humano sean interactivas entre sí superando la hegemonía casi absoluta que tiene la economía. La caridad no excluye el saber sino lo promueve "por dentro". El saber como sabiduría incluye y orienta la inteligencia, y da sentido al hacer nacido del amor. "Sin el saber el hacer es ciego y el saber es estéril sin el amor" Esta frase sintetiza la perspectiva fundamental de esta encíclica y nos previene de un amor que da "palos de ciego" sin ir a la verdadera causa de los problemas y soluciones al refugiarse en un puro sentimentalismo. Pero también nos advierte, por otra parte, sobre un "saber" que se cierra en si mismo, y no quiere iluminar la acción por los ocultos intereses de un saber fuente de poder y tener si se guarda como privilegio de pocos. Es un saber que voluntariamente no quiere "hacer lo que ya sabe". El mensaje de la Encíclica de que "existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor" es la síntesis que da unidad a todos los aspectos parciales examinados hasta aquí.

664

Coherentemente con la interacción de los saberes, el Papa menciona dos campos que van más allá del científico empírico: se trata de la metafísica y de la teología, los dos tan unidos al saber de la fe.

El Papa constata el "cerrarse de las ciencias humanas a la metafísica" que, para la filosofía contemporánea, constituye casi un "dogma" de su conocimiento. En realidad, hay caminos de aproximación cuando por metafísica no se trata del "más allá" de lo observable en el mundo, sino del hecho singular de que el ser humano -ser entre los otros seres del cosmos, distinto de los demás por su inteligencia y libertad- es ante todo un ser personal, es decir un ser "frente al y distinto del" cosmos por la capacidad de autodecidir su propio destino. En este sentido, el ser personal es por si mismo "metafísico" al estar no "dentro" sino "fuera" del mundo por ser el único ser que



decide sobre sí. Ciertos avances de la filosofía por el camino de la fenomenología acortan las distancias entre las ciencias humanas y una metafísica del ser personal. La fenomenología partiendo de la unidad de persona y acción, como la propone Karol Wojtyła, descubre estrictamente dentro de los límites fenomenológicos, una acción que sólo puede ser realizada por la persona en cuanto es testigo, en la conciencia, de su propio autoconocimiento, autodeterminación y autorrealización. Se podría dejar para la metafísica de la persona el dato inicial puramente fenomenológico de la simultaneidad de persona y acción.

Es un desafío para el saber que busca la verdad de todo el ser humano y de todos los seres humanos, el unir los aportes científicos con los filosóficos y teológicos en una actitud de fe que abre a la persona hacia Dios. Se trata de un humanismo trascendente que se va apuntando a lo largo de toda la Encíclica.

Et capítulo tercero aporta una cierta novedad a los temas tradicionales de la DSI porque desarrolla el tema de la sociedad civil íntimamente relacionado con el principio de la fraternidad. Como más adelante será afirmado, no hay una verdadera fraternidad sin una paternidad común.

Cuando se trabaja la unidad de la caridad y de la verdad se hace más visible una experiencia humana muy profunda, la del don. Esta experiencia existe en múltiples aspectos de la vida humana pero está “sofocada” por la experiencia de la utilidad, de la ganancia, y de la riqueza individual. La experiencia del don nos abre, en primer lugar, a la gratuidad de la vida que nos ha sido dada. A partir del nacimiento, el ser humano puede desarrollar la conciencia de su responsabilidad en el desarrollo, pero al origen de la propia existencia se encuentra “el don de la vida”, como don a los padres que engendran, y a su vez, como exigencia de asistencia gratuita a los hijos e hijas para que la vida pueda defenderse y crecer hasta valerse por sí misma. Sólo parcialmente puede decirse que el ser humano es autor de sí mismo.

La revelación bíblica nos habla de la gratuidad del don de la vida, pero también de una naturaleza herida, y la economía muestra con mucha evidencia las desviaciones de esta naturaleza herida



que ansiosamente busca saciar sus necesidades anteponiendo como supremo valor el de la riqueza. De allí el “confundir la felicidad y la salvación con formas inmanentes de bienestar material y de actuación social” (CV 34,b). La caridad en la verdad nos abre a la esperanza como fuerza dinámica para la historia, y tanto la verdad como la caridad se experimentan como dones; la verdad no se produce sino se recibe. La lógica del don no excluye la justicia y el auténtico desarrollo debe dar espacio al “principio de gratuidad” como expresión de fraternidad.

El mercado exige la lógica de la justicia conmutativa que rige el dar y recibir entre iguales, pero la confianza mutua demanda otra justicia, distributiva y social; sin solidaridad y confianza recíproca, el mercado no cumple bien su función económica; el ideal del mercado libre es la igualdad de poder que excluye la prepotencia del poderoso sobre el débil; el mercado supone un poder político que equilibra fuerzas, y la cultura que enseña a usar los medios para los fines del bien y no del mal. Una economía humanizada no deja de ser efectiva cuando da espacio a la amistad, a la solidaridad y a la gratuidad. “En las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria” (CV, 36,d).

Corresponde al mercado en la esfera de la economía, y al Estado y sociedad civil en la esfera de la política entender las formas diferentes pero también complementarias del “dar”. A la economía le corresponde el dar para tener, a la política el dar por deber para practicar la justicia distributiva y cumplir funciones de asistencia, y a la sociedad civil el dar por compartir entre personas abiertas al don recíproco (CV 39,b).

La globalización es invitación y oportunidad para dar a la economía, a la política y a la sociedad civil, nuevas tareas por la solidaridad entre pueblos, las ayudas internacionales, las responsabilidades compartidas. Es un medio o instrumento que puede aumentar la pobreza o redistribuir la riqueza; aumentar la división y antagonismo entre pueblos o crear solidaridades morales, provocar el crecimiento del egoísmo individualista o abrir las puertas para la asistencia a las naciones menos favorecidas. La globalización de la humanidad puede orientarse en términos de relación, comunión y participación.



El tema del desarrollo humano no es sólo problema de individuos que tienen que realizarse a si mismos. La realización de si implica la relación con otros desde el núcleo familiar hasta los pueblos y naciones, e incluso, más allá, con la misma naturaleza que le rodea por todas partes. Por esta razón el capítulo cuarto aborda el desarrollo de los pueblos, los derechos y deberes y el ambiente. Son temas relacionados: el desarrollo es vocación humana, de la persona, pero en sociedad, desde la mas intima como la familia a la más extensa de la nación. Pero es vocación también para los pueblos, y estos tienen una historia de divisiones y agresiones, de dominaciones y esclavitud que son una herida para la humanidad en su conjunto. La defensa de los “derechos propios”, unilateralmente entendida, justifica aun hoy agresiones a otros pueblos. Es necesario comprender que ningún derecho puede afirmarse sin el reconocimiento del deber, ya que los derechos descansan en los deberes. “Si los derechos del hombre se fundamentan en las deliberaciones de una asamblea de ciudadanos, pueden ser cambiados en cualquier momento y consiguientemente se relaja en la conciencia común el deber de respetarlos” Compartir deberes recíprocos moviliza mucho mas que la mera reivindicación de derechos.

El tejido de derechos y deberes comienza sobre todo por el derecho a la vida en condiciones de dignidad. El problema demográfico debe ser visto desde la responsabilidad por la vida humana como riqueza también social y económica. La familia sigue siendo el punto inicial de la vida de las personas y de las sociedades. pero hay también otros espacios de exigencias morales, como las empresas, en donde se valora la ética empresarial y por iniciativas de mayor participación de las empresas en el desarrollo de las naciones.

La ética extiende sus horizontes a los temas ecológicos: los dones de la naturaleza han sido dados a la humanidad en su conjunto, no sólo sincrónico del momento presente, sino diacrónico de la sucesión de generaciones. Es una injusticia ecológica privar a generaciones futuras de recursos fundamentales para su propio desarrollo. Ciertamente no nos gustaría a quienes formamos parte de la generación actual tener que heredar decisiones perniciosas de generaciones que nos han precedido, tanto más cuando esos errores ecológicos han descargado en el “costo social” los “beneficios privados”. Con mucha precisión se hace la observación de que “el acaparamiento por



parte de algunos estados, grupos de poder y empresas de recursos energéticos no renovables, es un grave obstáculo para el desarrollo de los países pobres” (CV, 49). Hay una relación entre la persona y sus vínculos con la naturaleza. “El modo en que el hombre trata al ambiente influye en la manera en que se trata a si mismo y viceversa” (CV 51) La tarea de “dominar el mundo” no es la de destruirlo; y entre las causas de destrucción están también las frecuentes y numerosas guerras que destruyen campos pero sobre todo preciosas vidas de seres humanos en su mayor parte inocentes de cualquier culpabilidad de violentas agresiones. La naturaleza quedará protegida, juntamente con la protección y defensa de la vida en una sociedad con valores morales.

La Verdad y la Caridad no son sólo productos humanos; nos son dadas por una realidad que nos precede y que nos interpela. Hay una Caridad y Verdad Subsistente que nos señala el camino hacia el verdadero desarrollo.

IV. Los fundamentos teológicos de la unidad entre caridad y verdad

El capítulo quinto es un capítulo de los más significativos de la Encíclica. El Papa Benedicto XVI ha ido a lo esencial que, en mi modo de ver, está en mostrar la unidad entre Verdad y Caridad para evitar la ceguera en la práctica de la caridad que proviene de la falta de información sobre los conocimientos del ser humano. Sin pretender detallados análisis sociológicos toca el fondo de los problemas que se relacionan con el ejercicio de la libertad humana, campo en que la filosofía y la teología pueden clarificar el sentido del mensaje de fe. El aporte de la Iglesia es iluminar los problemas a resolver desde el “saber” que considera al ser humano como persona, y por tanto, desde una reflexión filosófica hacer comprensible la analogía entre la persona individual humana y las personas divinas del misterio trinitario. La novedad que la fe aporta para iluminar la acción de la caridad en el mundo es la responsabilidad personal de construir cada ser humano su propia identidad, netamente diferenciada de las demás personas, pero sin embargo llamada a una comunión a imagen de la unidad divina de la Trinidad. Los dos dogmas centrales del cristianismo, la Trinidad y la Encarnación del Verbo son los pilares



de lo que la “fe cristológica” puede aportar en la consideración de los problemas sociales actuales.

En este sentido, el capítulo quinto significa una “cumbre” de este mensaje social. Si los problemas de la economía y de la política han sido considerados, sin embargo, en un nivel más profundo que el de las ciencias empíricas, se han detectado desviaciones graves que nacen de la limitación impuesta por el método científico, de considerar la economía sólo en relación con el tener, y la política con el poder, y en ambos casos como fines de la ciencia, en vez de considerarlos como medios que en su ambigüedad pueden ser usados para bien y mal. El tener y poder dividen a la humanidad entre los que tienen y mandan y los que carecen y obedecen. El concepto moderno de democracia no sólo significa el poder de elegir los representantes del pueblo sino el de acompañar su gobierno con la crítica de lo negativo y el apoyo constructivo de lo positivo. No basta una democracia política si coexiste con la tiranía más absoluta de los “reyes” de las empresas todopoderosas y omnipresentes por la globalización.

Pero una visión más profunda de la persona lleva a descubrir no un “objeto” para la manipulación del tener o del poder, sino un verdadero “sujeto” de los procesos que vive. Necesariamente se debe entrar en el campo de la cultura que transmite valores de generación en generación y que en la nuestra requiere una crítica distancia para evaluar la naturaleza de los problemas. La política y la economía no son “máquinas” con desajustes, sino productos humanos creando instituciones y estructuras. La utopía de una “ética para robots” encierra en sí misma una contradicción; el robot es producto humano y además de los fallos técnicos que puede tener, está a merced del uso por la persona que es la única a la que se puede exigir una “ética”.

Al abrir los horizontes de la economía y de la política a la sociedad civil, el Papa ha introducido un tema importante, el de la gratuidad. Este tema toca la raíz de lo personal, porque sólo el ser personal es capaz de “donarse” y sólo lo puede hacer a otros seres personales. Si en capítulos anteriores la gratuidad de la donación se ha ido abriendo paso, es ahora en el quinto capítulo donde adquiere su sentido cabal al hablar de la “familia humana”. La globalización nos hizo cercanos pero no más hermanos, nos dijo el Papa; y para



avanzar al terreno de la fraternidad es necesario aceptar la trascendencia de un Padre de quien todos nacemos. La creación y redención de toda la humanidad ponen a todos los seres humanos en el mismo nivel de igualdad en donde ninguno es más que otros, pero todos están relacionados por algo más profundo que la mera proximidad. La familia humana es la gran utopía que une los comienzos y el fin definitivo; todas las subdivisiones de familias (raza, religión, cultura, género, etc) no son absolutas, sino relativas, es decir “subdivisiones” dentro de la unidad fundamental. Las guerras entre hermanos sólo pueden explicarse por la fracción de la familia en sub-familias, entre las cuales no puede existir nada en común sino sólo el derecho de sobrevivir a cambio del exterminio de la otra sub-familia. La llamada “seguridad nacional” invocada hasta para iniciar “guerras preventivas” se asemeja a una trágica lotería donde antes de ver el resultado se hacen mecanismos para que los resultados sean ya determinados con el exterminio del enemigo potencial.

El desarrollo es identificado con el reconocimiento de “una sola familia que colabora con verdadera comunión y está integrada por seres que no viven simplemente junto al otro” (CV 53,a). La Encíclica pretende ahondar en el significado de la “relación”, sentido que no es captable sólo por las ciencias humanas, sino por la aportación de saberes como la metafísica y la teología. “La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales” (CV 53,c). Esta frase sencilla implica varias afirmaciones. El ser humano se encuentra en medio de dos órdenes del ser, el material y el espiritual. Las relaciones entre ambos serán temas de estudio de muchas ciencias, pero los intentos de reducir la duplicidad a simple unidad, sea del espíritu o de la materia, conducen a aporías insolubles. Arriesgando una explicación personal del autor de este artículo, podríamos decir que lo espiritual se caracteriza por una “reflexividad” sobre si, la cual no existe para lo material. Las leyes del espacio impiden que un ser material esté “dentro de otro” ocupando exactamente el mismo espacio. En cambio el ser espiritual es capaz de “desdoblarse” como cuando, en la conciencia, tenemos la experiencia del “ego” que conoce y determina los objetos materiales del mundo exterior, y al mismo tiempo puede conocerse a “si mismo” (formando una unidad propia del ser espiritual, del sujeto cognoscente y el sujeto-objeto conocido). Es evidente que el



conocer y determinar los objetos materiales exteriores es distinto del conocerse y determinarse (autoconocimiento y autodeterminación) de si mismo. El ser personal consiste precisamente en esta capacidad de autoconocimiento y autodeterminación que llevan a la experiencia ulterior de la autorrealización. Todo el mundo ético, a diferencia del técnico, supone el orden espiritual de lo personal. Las acciones técnicas son unidireccionales, parten del ser humano y terminan en las cosas; las acciones éticas son bi-direccionales, parten de una persona, llegan a otra persona y vuelven nuevamente a la primera. En otros términos, el hacer bien o mal no termina en la persona beneficiada o negativamente afectada, sino que revierten sobre el sujeto inicial haciéndolo bueno o malo. La "relación técnica" se da entre persona y cosa; la relación ética se da sólo entre personas.

Por la capacidad espiritual de las personas puede establecerse una serie de "unidades" supraindividuales. Se da tal unidad, en la ciencia, cuando un mismo conocimiento, teoría, experiencia, hipótesis es participado por varios sujetos, cuando todos ellos están "de acuerdo". Las comunidades científicas son hoy consideradas como los verdaderos "sujetos" del conocimiento científico que por su complejidad rebasa los términos individuales. Puede haber gamas de acuerdos totales y parciales, donde los aparentes desacuerdos parciales preparan el camino para los "cambios de paradigma" admitidos por todos.

La misma "unidad supraindividual" se da en el orden del afecto, de la búsqueda de lo que es bueno para si mismo y para los otros. Las religiones, las culturas buscan esta unidad a través de los dogmas, valores morales, tradiciones entre generaciones.

La unidad científica y la afectiva "no ocupan mas espacio" del que ocupan los individuos humanos que las determinan por el acuerdo entre ellos y son tan "reales" como por ellas se exigen solidaridades o enemistades como cuestión de vida o muerte. Realmente, a medida de grados mayores de "acuerdos" en el conocimiento y en la afectividad, podemos hablar de "unidades relacionales", de relaciones entre individuos que llevan a unidad de acción e interacción entre ellos sin "movimientos" físicos de la materia. El orden psíquico, cuyo "espacio" fundamental se da en el eje del tiempo, unifica esas interacciones del



conocimiento y del amor, tanto en el orden del psiquismo individual como del colectivo.

Al referirnos al orden espiritual no negamos que todo conocimiento y afección se expresan, se producen y se guardan en fenómenos biológicos que podemos considerar materia, pero en todo caso una “materia animada”, con vida.

El ser personal difiere del simple ser humano, en que añade al humano la capacidad de autoconocerse y autodeterminarse; de relacionarse no solo con cosas, sino con otras personas. La “gratuidad” es un “mecanismo” del espíritu, donde las leyes de la utilidad individual ceden a otras leyes diferentes de un bien supra-individual, incluso hasta sacrificando el “yo” por el “tú”. Nada de lo dicho anteriormente sobre la gratuidad tendría sentido si no fuese por el carácter espiritual de seres personales.

El carácter espiritual de la persona lleva además a otra conclusión: cada persona es un “todo” que hemos mencionado como “frente al mundo” porque no queda encerrado en las leyes de la globalidad del cosmos en donde se mueven otros vivientes diferentes al ser personal. Pero por ser “parte del mundo” y por estar “frente a él” también la persona está necesitada de integrarse en un todo diferente al individual, todo al que llamamos de sociedad. La relación entre el “todo social” y el “todo individual” se da en la misma persona, como “parte” de una sociedad, y como “todo” de un ser individual. Los totalitarismos de cualquier signo quieren ahogar al todo individual, haciéndolo sólo una pieza del mecanismo social; los relativismos e individualismos sin referencias sociales ahogan o minimizan los deberes de los individuos hacia las sociedades de que son partes, absolutizando un verdadero aspecto de lo humano, pero que sólo tiene sentido cuando la autonomía de la persona respeta las exigencias de la convivencia social y viceversa. Las cosas, sí pueden formar parte de conjuntos de elementos con unidad superior, pero las personas no; son a la vez “parte” y “todo” con un equilibrio difícil pero que tiene que ser mantenido para respetar la dignidad de la persona.

El n. 54 de la Encíclica es una apretada síntesis de una extraordinaria doctrina trinitaria que ilumina la concepción antropológica



del ser personal. Si el espíritu, a diferencia de la materia puede ser “reflexivo” sobre si mismo, puede darse entonces una interpenetración de dimensiones del mismo ser y de diversos seres personales. La experiencia fenomenológica nos ayuda a entender la existencia singular del “ego” que conoce el resto del cosmos, pero también se “autoconoce” a sí mismo. Dentro de la conciencia, el ego cognoscente y el “si mismo” como un ego conocido, o sea objeto de conocimiento propio, permite tener la experiencia de sí, sin pasar por la condición de todo el conocer humano en la que el sujeto conoce, por representación, a los objetos del mundo exterior a la conciencia. Hay un conocimiento de lo humano en si mismo que se realiza “por dentro” a diferencia de todo otro conocimiento ajeno de la humanidad. Si la persona se define por el autoconocerse, autodeterminarse y auto-realizarse, este modo “privilegiado de existir” lo pone al margen del resto de la creación, y hace de ella un ser responsable de sí.

El Papa habla de la “inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en una única comunidad de la familia humana”. La inclusión relacional tiene un modelo perfecto en la Trinidad de personas de tal manera relacionadas entre sí que cada una de ellas no “posee” otra cosa que su “ser relacional” y por tanto referido a las otras personas divinas. En las personas divinas el “ser propio” es “darse” como donación a otra, de tal manera que la paternidad del Padre, o la filiación del Hijo tanto más son propias cuanto hay un “donarse paterno” al que es Hijo, y un “donarse filial” al que es Padre y una mutua donación que es el Espíritu.

La Trinidad como forma específica de creer en Dios, nos hace comprender mejor quién es la persona humana “hecha a imagen y semejanza de Dios”. La imagen y semejanza no es simplemente de un “ser humano” capaz de dominar toda la creación con su inteligencia y libertad; sino de “seres interpersonales” capaces de Interpenetrarse por la comunión de esa inteligencia y libertad, cuyo signo material y visible es formar de dos seres “una sola carne”.

Tal vez el aporte y novedad más rico y profundo de toda la encíclica es esta perspectiva de que la “Trinidad es absoluta unidad en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura” (CV, 54). Esta perspectiva de fe plantea la doctrina social radicalmente de un



nuevo modo. Como “seres humanos inteligentes y libres” nuestra convivencia debe estar regida por acuerdos racionales regulados por principios éticos y conforme a las verdades económicas, políticas y sociales, jamás separada de la verdad ética del llamado a convivir en nuestro planeta. Pero en todos estos procesos la convivencia humana estará amenazada por egoísmos individuales y colectivos que son negación de la relacionalidad. Los acuerdos “formales” no pueden sustituir las “donaciones personales”. En los primeros regirá la norma de la equidad y de la justicia, la lógica de la razón económica del tener y la política del poder. Pero sólo en las segundas la humanidad llegará a la verdadera unidad sin caer en uniformidad, que deja espacio para el carácter único e irrepetible de cada ser personal pero al mismo tiempo abierto a la gratuidad que expresa el “ser propio” como “donación gratuita”.

Tal vez las ideas de esta encíclica puedan desarrollarse en el futuro y distingan netamente entre la “física” del tener y poder, y la “metafísica” de la inclusión relacional. Tal vez esta simbiosis sea difícil de lograr en un mundo pluralista que no puede gobernarse desde un único credo; pero por la misma razón, tal vez sea para la fe cristológica, el aporte propio de manifestar al mundo que es posible entender así toda la vida humana incluida la economía y la política. Y tal vez ésta sea la oportunidad para entender la urgencia y gravedad de la fe de la Iglesia, purificando constantemente la historia de la religión cristiana.

V. El aporte de la fe cristológica y de la fe trinitaria

Tratándose de una Encíclica del Pontífice de la Iglesia católica es obvio que su manera de plantear el problema social está marcado por la revelación cristiana sobre la unidad del género humano, la cual presupone “una interpretación metafísica del “humanum” en la que la relacionalidad es elemento esencial” (CV, 55). Muchas religiones y culturas hablan de la fraternidad y de la paz pero no siempre se asume el principio del amor y de la verdad, lo cual frena e incluso impide el verdadero desarrollo. Esto sucede con culturas de trasfondo religioso que no llevan a la comunión, sino al aislamiento del bienestar individual y gratificación de expectativas psicológicas, al encasillamiento de la sociedad en castas sociales estáticas, creencias mágicas que llevan

a la sumisión a fuerzas ocultas. El criterio para evaluar las culturas y las religiones es el desarrollo de todo el ser humano y de todos los seres humanos. El cristianismo, religión del “Dios que tiene un rostro humano” lleva en si mismo un criterio similar (CV, 55)

La fe cristológica es no solamente la que cree que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, sino ante todo la que cree lo que nos es revelado por el Hijo en relación con su Padre. Si teología significa palabra razonada sobre Dios, ella es capacidad de todo ser humano de hablar razonablemente; pero la teología bíblica añade un elemento sustancial; se habla de Dios después de haberlo escuchado. Ahora bien, la Carta a los Hebreos nos distingue entre la revelación del AT que nos viene por Moisés y los profetas, y la del NT que nos viene por Jesucristo. Si alguna novedad nos trae este “nuevo testamento” es precisamente decirnos que es el Hijo el que revela la paternidad de Dios. La relación paterno-filial no sólo es un dato lógico, aplicable a toda relación semejante, sino particularísima, cuando la paternidad es referida a Dios y la filiación es proclamada por un ser humano que nos dice ser el Hijo. Esta filiación-fraternidad es única y no la captamos acudiendo a un concepto universal sino entrando en la narración del modo de comportarse de Jesús, descrita en los Evangelios. Éstos son la cumbre de la revelación, por encima de todos los demás escritos vetero y neotestamentarios. Los Evangelios no son un manual de proposiciones lógicas de carácter sapiencial, sino narrativas de hechos de vida en torno a la cual se nos dicen palabras y acciones del Hijo de Dios encarnado en la historia de la humanidad.

La Encíclica nos invita a una tarea de “purificación” de la razón y de la fe. Esta purificación es procesada desde la importancia del concepto racional de persona y su aplicación analógica al misterio de Cristo y de la Trinidad. Todos los problemas sociales abordados en la encíclica son “heridas relacionales” que sólo pueden curarse de la conciencia de cada persona que ama a su prójimo como a si misma.

Con frecuencia en la Doctrina Social de la Iglesia hemos esperado análisis y posiciones cristianas ante los problemas sociales y las ciencias humanas que tratan de esos problemas. Nos encontramos con una Encíclica en la que este aspecto parece estar menos desta-



cado. En cambio se hace un fuerte énfasis en que esta doctrina sobre lo social sea verdaderamente de la Iglesia. Este es el aspecto, para mi, central de la Encíclica, de manera que los capítulos 2 a 4 que abordan más directamente los problemas sociológicos, económicos y políticos, deben ser entendidos a partir de dos perspectivas mucho más profundas: la exigencia de unir la Caridad con la Verdad y el aporte específico del misterio trinitario a cuya imagen el ser humano fue creado y cuya máxima perfección acontece en la humanidad de Cristo asumida por la Encarnación.

La afirmación de Génesis 1, 27, da a entender que el ser humano, como imagen y semejanza de Dios, sólo puede ser comprendido en relación con otro, por tanto una unidad en la pluralidad y pluralidad en la unidad que, para la fe cristiana, es el aspecto de lo divino que más se aproxima con la fe en la Trinidad. Con cierto respeto el Papa recuerda que la “verdad sobre el ser humano” no se agota en las ciencias humanas, sino que requiere de la metafísica y de la teología, y por tanto hay que comprenderla desde una visión global o humanista. La palabra “metafísica” puede asustar a algunos, pero entendida como más allá de la física que estudia el cosmos, el ser humano se encuentra frente a la totalidad del cosmos como un “todo” personal por ser el único capaz de decidir sobre sí mismo. En este sentido hay una metafísica no del más allá de las vivencias humanas en la historia, sino un más acá de vivencias “exteriores” por una vivencia interior en la conciencia.

Con propiedad podríamos decir que la metafísica aquí pensada es la “metafísica del ser personal”, concepto vigorosamente cristiano para entender a Dios y al ser humano. De esta manera frente al “ser” como doctrina sobre todo lo existente en su globalidad, hay que proponer el “ser donal”, es decir, aquel ser cuya existencia se comprende como “relacionalidad pura” (CV, 54). De allí que los frutos de la globalización de hacernos “más cercanos” son todavía insuficientes en tanto no seamos “más hermanos” y la necesidad de un humanismo trascendente, donde a las relaciones interpersonales de los humanos entre sí se acrecienten las relaciones interpersonales del misterio divino. Como en las personas divinas, la identidad del ser personal es esencialmente definida por la relación con otras personas divinas, para las cuales cada persona existe y a las que se da



en forma gratuita. La “donalidad” es lo que une el “ser en sí” con el “ser para otro”, de modo que la unidad de cada ser es principio y fin de la “comunio-nalidad”.

La relacionalidad pura sólo existe en la Trinidad, porque el ser humano, al formar parte de la creación tiene una “indigencia” tal que requiere de un “en sí” para entenderse a si mismo como ser subsistente; pero al mismo tiempo tiene una exigencia y necesidad de ser “para otro”, gracias a la cual él puede existir como sujeto dependiente de otros y asumir su responsabilidad de ser para otros una ayuda en su existir.

A mi entender, los nn. 54 y 55 son la verdadera joya preciosa y tesoro escondido de que habla el Evangelio. Medio escondida en medio de todo el texto aparece la luz de su intuición brillante que da sentido a todo lo demás. Si la doctrina social debe estar atenta al aporte especial de todas las ciencias de lo humano, es aquí, en el concepto de persona aplicado analógicamente al misterio de Cristo y de la Trinidad, donde se da la dirección contraria; desde la metafísica y la teología se aporta una luz especial para comprender el valor instrumental del concepto de la persona, sobre todo si en éste concepto se pone de relieve el carácter de “donal”. Toda referencia a la “gratuidad” a la “solidaridad desinteresada” carece de sentido en un mundo cerrado por horizontes de egoísmo utilitarista, en tanto que se hacen plenamente comprensibles desde una metafísica y teología de la persona como “ser para la donación”. La paradoja de que se “es” tanto más cuanto más “se dona” se explica precisamente por el carácter espiritual de la interpenetración de seres personales. Las categorías materiales consideran todo este discurso como un absurdo poco realista. Pero esta lógica de excluir la donación en la definición del ser personal, es precisamente la que nos ha llevado al caos de nuestra sociedad actual, en la cual los pocos que gozan de todo, encima culpan a los muchos que carecen de todo de ser ellos mismos la causa de sus desgracias, ocultando los muros de exclusión levantados por todas partes.

El criterio de purificar la razón desde la fe y la fe desde la razón nos debe llevar a la cuidadosa distinción entre “fe cristológica” y “religión cristiana”. Una fe en cuanto se encarna en una religión



asume una “carne humana” de carácter social e histórico. El espíritu de toda religión de unir Dios y hombre, se reviste de la carne de una cultura que no siempre manifiesta el espíritu sino que lo oscurece. La revelación de Dios hecha por Moisés fue entendida culturalmente con muchos desvíos (olvido del significado social de los años jubilares y sabáticos, desprecio de los pobres en contraste con el aprecio unilateral del culto, etc). Todos los Evangelios nos presentan a cada momento a Jesús en discusión con fariseos y escribas sobre las interpretaciones humanas de la ley (no trabajar en sábado, ni siquiera para curar a un ser humano, aunque sea permitido sacar a una oveja caída en un pozo; quedar eximido de la obligación de mantener padre y madre ancianos si el dinero se ha consagrado al templo...).

Pero la máxima distinción entre “religión” y “fe” se da en el momento en que Caifás decreta la muerte de Jesús por blasfemo. La máxima autoridad de la religión judía rechaza el testimonio que da Jesús de su identidad. El recurso a Pilatos es de orden instrumental, hacer que muera como rebelde al César y por tanto digno de muerte en cruz; en contraste con la muerte en cruz está el título de “Rey de los judíos” que Pilatos no quiere borrar.

Con la muerte de Jesús en la cruz se revela el Padre como “impotente” y por tanto muy lejos del “Dios omnipotente” que toda religión proclama. La impotencia del Padre se muestra como omnipotencia sólo desde la Resurrección, realidad trans-histórica, llamada a tener la máxima eficacia en nuestra historia. Esta purificación de todas las religiones de la omnipotencia divina gracias a la fe cristológica, nos habla de una fe que pone la revelación de la filiación del Hijo en la frontera misma del fracaso de morir crucificado y de vivir para siempre como Resucitado. Sólo desde la vida nueva del Resucitado podemos dar “vida nueva” a nuestras instituciones y culturas contaminadas por el espíritu del mundo que conduce a la muerte. Y en esta comprensión purificada por la fe de nuestra tradicional cultura cristiana se juega el futuro de la Iglesia y en ella el auténtico concepto de la persona como ser para la donación desempeña un papel clave, que aquí hemos descrito como “perla preciosa” y “tesoro escondido”.



Desde el n. 56 hasta el 67 se vuelve al nivel de las observaciones empíricas propias de las ciencias sociales, pero para problemas como la solidaridad y la subsidiaridad y otros temas nuevos de la cultura contemporánea.

El último capítulo, sexto de toda la encíclica, da un especial enfoque de la relación entre técnica y ética. Son los dos modos por los cuales lo humano se manifiesta “dentro” del cosmos y “frente” a él. Aparece, por tanto, como “parte de un todo” y “todo frente a otro todo”.

La importancia de la tecnología desborda los límites de las cosas por la ingeniería genética donde lo humano sigue apareciendo como “cosa” en la que se decide “desde fuera” aunque condicionando en forma casi absoluta todas las futuras decisiones que puedan nacer “desde dentro”. Sobre lo humano como parte del cosmos puede trabajarse y experimentarse con instrumentos científicos. Estas intervenciones las hemos considerado legítimas en el caso de la medicina, cuando el paciente se encuentra casi como un “objeto” de intervenciones externas; suponemos su carácter de “sujeto” que acepta y solicita esas intervenciones, pero los debates y divergencias comienzan cuando otras personas, aunque relacionadas con ese ser humano-objeto, puedan decidir sobre su vida o su muerte, como el aborto o las formas sofisticadas de eutanasia.

Pero sólo desde un concepto adecuado del ser humano como persona, de su libertad como causa de los efectos en su propio ser, podemos considerar al “todo humano” frente a toda la creación.

Si la fe cristológica nos ha hablado de la “impotencia del Padre” para salvar la vida de su Hijo en la cruz, es porque nos ha hablado hasta el fin de la vida de Jesús del don de la libertad humana, incluso cuando es mal usada hasta el punto de rechazar la oferta de Dios a su pueblo elegido. El fracaso de lo que podríamos llamar “plan A” lleva al “plan B”, pero ambos tienen el mismo presupuesto: el poder de Dios es “propuesto” a la humanidad para construir junto con la libertad humana una historia de paz y de amor; propuesto pero “no impuesto” (¿qué otro momento más propicio para “imponer” sino el decisivo de la muerte de su Hijo en la cruz?).



Sean cuales fueren los acontecimientos históricos no dejan de ser “oportunidades” de nuevas “propuestas” de Dios. ¿Estaremos los seres humanos lo suficientemente lúcidos para ver en estas propuestas nuestros caminos futuros? La respuesta depende de nosotros, pero la Doctrina Social de la Iglesia nos aporta luces y fuerzas para el camino. El futuro “práctico” de la Caridad en la Verdad, está en nuestras manos y corazones para construir un mundo mejor.