

¿UNA NUEVA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
PARA UN NUEVO ORDEN MUNDIAL?
Un examen de *Caritas in veritate* de S. S. Benedicto XVI

POR

JUAN FERNANDO SEGOVIA

1. *Caritas in veritate* y la doctrina social de la iglesia

La aparición de la encíclica *Caritas in veritate* a mediados de 2009, celebrando los cuarenta años de la *Populorum progressio* de Pablo VI, puede considerarse como un significativo acontecimiento en el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia, no únicamente por el tema que aborda –el desarrollo humano integral en un mundo globalizado– sino por ser, además, la primera encíclica de Benedicto XVI que entra plenamente en ese campo doctrinal (1).

La elaboración del texto contó con la participación del economista Stefano Zamagni (1943), profesor universitario, miembro del Pontificio Consejo de Justicia y Paz; del banquero Ettore Gotti Tedeschi (1945), actual presidente del Instituto para las Obras de Religión (IOR, el banco del Vaticano), profesor universitario y colaborador de *L'Observatore Romano*; y de Mons. Reinhard Marx (1953), arzobispo de Múnich, recientemente designado cardenal, especialista en doctrina social (2). Además, se

(1) Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009. Todas citas y referencias a documentos pontificios y conciliares han sido hechas según las versiones oficiales de la página web del Vaticano. Cuando no sea así, se indicará su origen.

(2) Cf. “L’encyclique *Caritas in veritate*”, en *Documentation Information Catholiques Internationales*, n.º 199 (25 de julio de 2009), págs. 2-5; Sandro MAGISTER, “La banca vaticana ha un nuovo capo ultraliberista: Ettore Gotti Tedeschi”, en *www.chiesaonline.espressonline.it*, 01-10-2009.

ha indicado la discutida participación del Pontificio Consejo de Justicia y Paz (3).

Es cierto que por su vastedad temática y por la intención de dirigirse a todos los públicos, la encíclica se hace de difícil lectura (4); será por eso que la mayor parte de los comentaristas tienden, al exponerla, un cerco hermenéutico que no va más allá del Concilio Vaticano II. Alguno dirá que así debió hacerse ya que el problema abordado –la globalización y sus consecuencias humanas– es una *res novae* que no encuentra remedio en la tradición; sin embargo, hay en la encíclica un bagaje conceptual (bien común, caridad, subsidiaridad, justicia, etc.) que constituye el depósito de la tradición magisterial de la Iglesia.

No busco revisar ni espigar toda la encíclica, sino detenerme en algunos puntos centrales en los que pueden observarse los cambios operados en el *corpus* de la doctrina social, la modificación de su principio fundamental y la introducción de la actual coyuntura de la globalización, y cómo todo ello opera en el contexto de un mensaje magisterial que durante siglo y medio no solamente dio forma a tal *corpus* sino que, además, ha sido deformado si no menospreciado en el último medio siglo.

El propósito que me guía es el de mostrar que estamos ante una nueva doctrina social que, usando de los términos de la tradicional, les ha dado un nuevo contenido conceptual, a la vez que ha incorporado un nuevo bagaje terminológico conflictivo en sí mismo y penosamente compatible con el de la tradición del magisterio pontificio.

(3) Se ha dicho que *Caritas in veritate*, al rescatar el olvidado texto de Pablo VI, se opone a las ideas de la *Centesimus annus* de Juan Pablo II, como revancha del Pontificio Consejo de Justicia y Paz, cuyo borrador para el aniversario de la *Rerum novarum* había sido descartado en 1991 por el Papa. Estos entretelones, en George WIEGEL, “Caritas in veritate en dorado y rojo”, en *Criterio*, n.º 2352 (septiembre 2009), en <http://www.revistacriterio.com.ar/iglesia/caritas-in-veritate-en-dorado-y-rojo/>

(4) John M. BREEN, “Love, truth, and the economy: a reflection on Benedict XVI’s *Caritas in veritate*”, en *Harvard Journal of Law & Public Policy*, v. 33, n.º 3 (junio 2010), págs. 992-993.

2. ¿Una nueva doctrina social?

Es habitual, en quienes están empapados de los textos del magisterio de la Iglesia, considerar la doctrina social de la Iglesia como una aplicación de los principios y los preceptos de la ley de Dios en lo que hace a la naturaleza racional (social) de los hombres (5), es decir: una concreción o explicitación de la ley natural que debe seguir la ley humana (6). Luego, la doctrina social de la Iglesia es una exposición concreta del orden natural político, pues la ley es no sólo principio mensurante sino que también se encuentra en lo medido (7); de este modo el concepto de orden político natural es inseparable de la ley natural en dos sentidos: porque siendo el orden de la naturaleza humana sociable y política, él se encuentra regido por la ley natural; y además porque el orden natural de la política se deriva de los principios y preceptos de la ley natural como determinación de lo justo político por naturaleza.

La doctrina social de la Iglesia, por tanto, se funda en esa relación inalterable entre la ley natural y el orden natural político, siendo éste a la manera de efecto o consecuencia de las tendencias naturales del hombre gobernadas por aquélla. Con rectitud podría afirmarse que el orden natural político es, por participación, “la ley natural de la vida política” (8). Y la doctrina social de la Iglesia expone esa ley natural de la vida política en respuesta a los problemas contemporáneos: ilumina las circunstancias actuales, desde fines del siglo XVIII, con las luces universales y eternas de la ley natural (9).

(5) Cf. Estanislao CANTERO NÚÑEZ, “¿Existe una doctrina política católica?”, en *Los católicos y la acción política. Actas de la XX reunión de Amigos de la Ciudad Católica*, Speiro, Madrid, 1982, págs. 5-48.

(6) La ley natural es la primera regla de la razón y, por tanto, de la justicia. Cfr. Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia-IIae, q. 91, a. 2, ad. 2.

(7) Santo TOMÁS, *Suma Teológica*, Ia-IIae, q. 90, a. 1.

(8) Cf. Juan Fernando SEGOVIA, *Orden natural de la política y orden artificial del Estado. Reflexiones sobre el derecho natural católico y la política*, Ed. Scire, Barcelona, 2009, págs. 17-18.

(9) Arnaud DE LASSUS, “La doctrine sociale de l’Eglise”, en *Action familiale et scolaire*, n.º 134 (déc. 2002), versión digital en www.salve-regina.com/Chretien/Doctrine_sociale_de_lassus.htm.

Escúchese la voz de León XIII que en la encíclica *Inescrutabili Dei* afirmaba: “La civilización carece de fundamentos sólidos si no se apoya en los principios eternos de la verdad y en las leyes inmutables del derecho y de la justicia y si un amor sincero no une estrechamente las voluntades de los hombres y no regula con suavidad el orden recíproco de sus mutuas obligaciones” (10). O la de Pío XII al asegurar que la doctrina social, “nacida para responder a nuevas necesidades, en el fondo no es sino la aplicación de la perenne moral cristiana a las presentes circunstancias económicas y sociales” (11).

Fundamento tradicional de la doctrina social

¿Cuál ha sido ese principio que la doctrina social de la Iglesia reconoció desde sus comienzos? No es errado afirmar que ese principio es la misma ley natural en tanto que, ordenando la vida del hombre en la comunidad política, establecía “lo justo político”, es decir, el modo de convivencia política que se acomoda a los preceptos de la ley natural según el proyecto divino de la creación participado a los hombres.

Lo justo político como determinación de la ley natural puede decirse de otro modo: el Reinado social y político de Nuestro Señor Jesucristo. Así, Miguel Ayuso afirma que la doctrina social es “un cuerpo de doctrina centrado en la proclamación del Reino de Cristo sobre las sociedades humanas como condición única de su ordenación justa y de su vida progresiva y pacífica” (12). De un modo más simple, lo justo político puede ceñirse al primer principio de la ley natural relativo a la vida social y política, que es el del bien común temporal, abierto al bien común sobrenatural (13).

(10) LEÓN XIII, encíclica *Inescrutabili Dei*, 1878, n.º 5.

(11) PÍO XII, *La familia. Radiomensaje sobre la conciencia y la moral*, 23 de marzo de 1952, n.º 9.

(12) MIGUEL AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, Ed. Scire, Barcelona, 2008, pág. 122.

(13) Cf. ARTHUR FRIDOLIN UTZ, *Sozialethik*, 1958, que se cita de la edición española: *Ética social*, Herder, Barcelona, 1964, t. I, págs. 344-345.

Entendido lo “justo político” negativamente, supone el rechazo al derecho nuevo, a los principios de la modernidad tal como se revelarían por la revolución, en particular el deseo de construir la ciudad del hombre con y por la sola razón, de espaldas a la ley natural y la ley eterna. Recuérdese aquel trascendente pasaje de Pío IX en el *Syllabus*, y otros semejantes en los que los pontífices romanos insisten en abortar la fantasía de la autonomía de la razón y sus corolarios: la autonomía de la ley humana, la autonomía de la política, la autonomía del hombre (y de las cosas humanas) respecto de su Creador (14).

Frente al derecho político moderno, se elaboró entonces una constitución católica de los Estados, un derecho público o constitucional católico, asentado en lo que ordena la ley natural. Así, de la naturaleza social y política del hombre se colegía la necesidad de la autoridad, cuyo origen está en Dios mismo, de Quien deriva el derecho a mandar que tienen los gobernantes, derecho que no nace vinculado a ninguna forma de gobierno en particular, y que se legitima por el fin: el aseguramiento del bien común. Principios fundamentales que son la sólida base de la obediencia de los ciudadanos y garantía firme de la paz y la estabilidad de la ciudad (15). De modo que la doctrina social es la concreta respuesta a los problemas de la convivencia política desde el horizonte de la Verdad, “del derecho natural del hombre”, es decir, en palabras de Pío XII, “del orden del mundo, tal como Dios lo ha establecido” (16).

(14) Pío IX, *Syllabus*, 1864, n.º 3: “La razón humana, sin tener en cuenta relación alguna con Dios, es el árbitro único de la verdad y de la mentira, del bien y del mal; es la ley de sí misma, y con sus fuerzas naturales se basta para procurar el bien de los hombres y de los pueblos”; correlativo del n.º 14: “La filosofía debe ser estudiada sin tener en cuenta para nada la revelación sobrenatural”. Todo lo cual está sintetizado en la proposición n.º 58 condenada por San Pío X en el decreto *Lamentabili sine exitu*, 1907, que reza así: “La verdad no es más inmutable que el hombre mismo, y que con él, en él y por él evoluciona”.

(15) LEÓN XIII, encíclica *Immortale Dei*, 1885, n.º 2. Véase también de LEÓN XIII, encíclica *Diuturnum illud*, 1881.

(16) Pío XII, *Discurso a los participantes del I Congreso Internacional de la Prensa Católica*, 17 de febrero de 1950, n.º 5.

¿Un nuevo fundamento de la doctrina social?

¿Se ha conservado el principio fundante de la doctrina social en los documentos postconciliares o, por el contrario, ha cambiado la doctrina católica en materia política y social? Difícil negar que ha habido una notable variación, en la que tuvo un importante papel la admisión del “paradigma de la secularización” por la propia Iglesia (17); luego, ya no se afirma el magisterio ante pueblos cristianos (no hay pueblos cristianos sino un pluralismo de credos), por lo que predomina, en la postulación doctrinal, una estrategia pastoral (18). Pero esto hace más al modo que al principio de la doctrina social.

Porque hay un cambio, también y principalmente, en cuanto al eje de la doctrina, ya que ahora no lo es más lo “justo político” sino el personalismo o humanismo cristiano, como indistintamente se le llama (19). Y el reciente *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* es su más acabada expresión aunque, justo es decirlo, éste no hace más que recoger lo que la Iglesia pregona desde el Concilio Vaticano II por influencia de Jacques Maritain, John Courtney Murray, el Card. Montini (luego Pablo VI) y el propio Karol Wojtyła (después Juan Pablo II), entre otros.

No se crea que la Iglesia haya abandonado la clásica postulación de la ley natural como fundamento de su enseñanza, antes bien la sostiene, pero ya no como principio vertebral del orden político católico sino más bien como preceptiva moral. La ley natural se ha reducido casi exclusivamente a pura ley moral, a la ley de las relaciones y/o de las transformaciones sociales (20), a

(17) AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, cit., pág. 61.

(18) AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, cit., pág. 66.

(19) Aunque, estrictamente, debería decirse que el personalismo es una consecuencia del humanismo aceptado como definición oficial desde el Concilio Vaticano II. Cf. P. Álvaro CALDERÓN, *Prometeo. La religión del hombre. Ensayo de una hermenéutica del Concilio Vaticano II*, ed. del autor, Buenos Aires, 2010, págs. 23-28.

(20) La dinámica de las transformaciones sociales, de la renovación personal y societaria en la verdad y la libertad, “debe anclarse en los principios inmutables de la ley

la ley de la dignidad humana. “La ley natural –afirma el *Compendio*– expresa la dignidad de la persona y pone la base de sus derechos y de sus deberes fundamentales” (21). Esto es, es la ley del personalismo o humanismo cristiano, la ley que exalta a la creatura humana en su dignidad. La naturalidad y la universalidad de la ley natural provienen, no de Dios como Autor de la naturaleza, sino de la razón humana, aunque se diga también que ella es “ley de Dios” o participación en la “ley eterna” (22). Pues me temo que cuando el *Compendio* deriva la ley natural de la eterna es con el propósito de encontrar un argumento contra el relativismo moral, es decir, fundar «la libertad» en «la naturaleza común» que nos hace responsables y capaces de lograr una «moral pública», porque si el hombre fuera la medida de todas las cosas no podría “convivir pacíficamente ni colaborar con los semejantes” (23).

Es cierto, la ley natural no ha desaparecido del mensaje de la doctrina social; sería imposible (24). Pero aparece como la ley de

natural”, dice el PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 2005, n.º 53.

(21) *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n.º 140. En este mismo lugar hay un grave error de concepto cuando se dice que “esta ley es natural porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza humana” (*ibidem*). El mismo error se observa en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, Librería Juan Pablo II, Santo Domingo, 1992, n.º 1956: “La ley natural, presente en el corazón de todo hombre y establecida por la razón”... Se trata una aserción peculiar al iusnaturalismo racionalista y no al católico, pues para éste la promulgación (y el establecimiento) de la ley natural es un acto de la voluntad y la inteligencia divinas; el hombre la halla inscrita en su corazón y por su razón la conoce, pero no la promulga. Si lo hiciera, se sustituiría a Dios y bastaría su razón para conferirle carácter de ley natural, como ocurre en Hobbes y Locke, entre otros.

(22) *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n.º 140 y 142.

(23) *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n.º 142. Cf. JUAN PABLO II, encíclica *Evangelium vitae*, 1995, n.º 19-20, donde queda claro que, si se habla de ley natural, lo es en términos de una libertad y de unos derechos humanos que no entran en conflicto, porque se fundan en la ley natural y en la dignidad de la persona.

(24) Prueba de ello es el documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *A la recherche d'une éthique universelle: nouveau regard sur la loi naturelle*, 2008, que es una híbrida renovación de la clásica enseñanza tomista según las nuevas verdades del personalismo.

los derechos humanos, la ley que sienta la dignidad de la persona humana, que nos invita a renunciar al egoísmo y donarnos solidariamente a la sociedad. Se trata de un angostamiento del concepto y del alcance de la ley natural.

La centralidad de la persona

Varios autores sugieren que el personalismo ha sido siempre un principio fundamental de la doctrina social de la Iglesia (25). Sin embargo, hay una diferencia palpable entre la defensa de la persona humana –que ha sido propósito primordial de la doctrina– y el personalismo, entre la postulación de la persona como sujeto de la vida social y política y la ideología personalista. Porque en el primer caso no había merma del bien común, al contrario, la persona era rectamente comprendida en cuanto “parte” de la sociedad y su bien personal en cuanto ordenado al bien del conjunto (26). Mas, en el personalismo reciente, no solamente parece haberse perdido la ontología de lo social –devenido en relación de personas, en lo que los sociólogos llaman lo “interpersonal”– sino que, tal vez a consecuencia de ello, se ha degradado el concepto de bien común como norma suprema de la vida social y política (27).

(25) Así, por caso, Luis SÁNCHEZ AGESTA, *Los principios cristianos del orden político*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, págs. 217-258; Michel SCHOOYANS, “La dignidad de la persona humana, principio básico de la doctrina social de la Iglesia”, en Teodoro LÓPEZ et al. (ed.), *XII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona, 1991, págs. 495-511; Carlos SORIA, O. P., “La persona humana”, en INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Curso de doctrina social católica*, BAC, Madrid, 1967, págs. 111-179; UTZ, *Ética social*, cit., I, págs. 341-358; etc.

(26) Entre muchos ejemplos, tomo el *Discurso del 10 de abril de 1958*, de Pío XII, que afirmaba que “la personalidad humana, con sus caracteres propios, es, en efecto, la más noble y las más brillante de las obras de la creación”. Concepto que se correlaciona con este otro: “La vida de los hombres en comunidad exige normas determinadas y firmemente delimitadas, pero no más numerosas de lo que el bien común exige”. Pío XII, *Discurso a la Asociación Médica*, 30 de abril de 1954, n.º 11.

(27) Hoy la discusión sobre la primacía del bien común, en torno a las tesis de Maritain, carece de sentido, según Rodrigo GUERRA LÓPEZ, “La filosofía social católica: apuntes para delimitar su situación presente y algunas de sus perspectivas futuras”,

Debo decir, también, que el concepto de persona en la doctrina tradicional lo era sin mengua de su dignidad y de su libertad (como estatuto onto-teológico de la persona humana), pero siempre entendiendo que el libre albedrío estaba entrelazado con las exigencias del bien, de modo que no se concebía una pura libertad primaria o natural sin la dirección moral. De ahí que la libertad se entendiese como libertad de elección del bien, especialmente del sumo bien que es Dios (28). Y nada, por tanto, más alejado de la idea personalista de la “autorrealización” que postula el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, con todos sus equívocos, y que sus mentores se esfuerzan en indicar como autorizada versión del concepto de persona, incluso en la Iglesia contemporánea tras el último concilio vaticano (29).

El origen inmediato del humanismo-personalismo cristiano se halla en la afirmación conciliar de que el hombre es la “única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo” (30). Concepto que, desde entonces, se ha repetido y hasta incrementado, como en un recordado discurso de Juan Pablo II: “Es preciso afirmar al hombre por sí mismo y no por ningún otro motivo o razón: ¡únicamente por sí mismo! Más aún, es preciso amar al hombre porque es hombre, hay que reivindicar el amor por el hombre en razón de la dignidad particular que posee” (31).

Revista Valores en la Sociedad Industrial, n.º 65 (mayo 2006), págs. 46-47. La nueva doctrina social se define como “un discurso sobre las condiciones necesarias para que la dignidad humana pueda manifestarse con libertad en la vida en sociedad” (*ibidem*, pág. 48).

(28) Cfr. la encíclica *Libertas* de LEÓN XIII, del año 1887, crítica del naturalismo filosófico y del ateísmo religioso, en defensa de la libertad incardinada en el orden sobrenatural y en el orden moral natural, esto es, dirigida por la ley divina y la ley natural.

(29) Cf. E.-Martin MEUNIER, *Le pari personnaliste: Modernité et catholicisme au XXe siècle*, Fides, Québec, 2007, especialmente págs. 215 y sigs.

(30) CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n.º 24.

(31) JUAN PABLO II, *Discurso ante la UNESCO*, 2 de junio de 1980, n.º 10. Es contrario al Evangelio, sin embargo, afirmar que hay que amar al hombre por sí mismo; se debe amar al hombre por amor a Dios (*Mt. 22, 39*). El amor a Dios es condición del amor al prójimo y no a la inversa. El amor con que amamos a Dios (dice Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, IIa-IIae, q. 103, a. 3 ad 2) es el mismo amor con que amamos al prójimo. Ver AMERIO, *Iota unum: Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, 1985, que se cita de la edición española *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*, Criterio Libros, Madrid, 2002, pág. 330.

3. La nueva doctrina social: de Pablo VI a Benedicto XVI, en línea con el Vaticano II

De la doctrina tradicional a la doctrina conciliar y postconciliar

Lo dicho basta para mostrar que ha cambiado el fundamento de la doctrina social de la Iglesia. Pero, cambiado el fundamento, varía todo el contenido del corpus doctrinal. El siguiente cuadro ejemplifica estas mutaciones.

DOCTRINA TRADICIONAL	DOCTRINA POSCONCILIAR
1.º lo justo político (ley natural, bien común, Reinado social de JC)	1.º el personalismo: la centralidad de la persona humana
2.º su fundamento está en el plano de la verdad, comenzando por la Verdad que trasciende al hombre (orden natural subordinado al sobrenatural).	2.º su fundamento está inmediatamente puesto en el plano del “hombre en el mundo” (sin negar el orden sobrenatural)
3.º el orden político tiene un fundamento último (Dios y el orden sobrenatural); no es autónomo	3.º la autonomía de lo humano, del orden político
4.º los principios del régimen político cristiano se derivan de lo justo político (bien común, subsidiariedad, etc.).	4.º los principios del régimen político cristiano se definen por los atributos de la persona (dignidad, libertad, derechos).
5.º en el orden político la ley es el bien común, del que deriva la unidad social.	5.º en el orden político la ley son los derechos humanos fundados en la libertad religiosa; la armonía social es fruto de la solidaridad.
6.º lo justo político se ordena directamente al bien común universal: la realeza de NSJC y la vida bienaventurada.	6.º el personalismo se ordena directamente a una sociedad democrática y pluralista (ahora en un mundo global e intercultural).
7.º el derecho público cristiano está en oposición al derecho moderno.	7.º existe conciliación entre el derecho público cristiano y el derecho moderno.
8.º defensa de la Iglesia como defensa del Estado y de la persona.	8.º defensa de la persona como defensa de la verdad de la Iglesia.

Como se verá seguidamente, esta nueva doctrina social se continúa con Benedicto XVI quien, en *Caritas in veritate*, ha tratado de actualizarla en atención al seguimiento que la Iglesia realiza de las *res nova e* que el mundo ofrece.

Redefinición de la doctrina social de la Iglesia

Es intención del Papa definir la doctrina social de la Iglesia partiendo de su último fundamento y por eso dice que es “*caritas in veritate in re sociali*”, “anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad”, es decir, “servicio de la caridad, pero en la verdad” (32). No es mero sentimentalismo, emotividad contingente, sino caridad rectificadora, iluminada por la verdad, y abierta a la dimensión social de la vida de las personas, convirtiéndose en elemento indispensable “para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral” (33). La verdad en la caridad, primer principio de la doctrina social de la Iglesia, es operativa en tanto proporciona los criterios que orientan la acción moral (social, jurídica, económica, política) de las personas (34).

Desde tal concepto, se establece una (¿nueva?) relación, más clara, más cristiana, con la justicia y el bien común, pivotes tradicionales de la doctrina social. En efecto, si la justicia es el sistema propio que se da cada sociedad –aunque se asiente en su esencia virtuosa, el dar a cada uno lo suyo, “lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar”–, la caridad va más allá de la justicia, la supera. Escribe el Papa: “Por un lado, la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos. Se ocupa de la construcción de la ‘ciudad del hombre’ según el derecho y la justicia. Por otro, la caridad supera la justicia y la completa siguiendo la lógica de la entrega y el perdón. La ‘ciudad del hombre’ no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión. La caridad manifiesta siempre el amor de Dios también en las relaciones humanas, otorgando valor teológico y salvífico a todo compromiso por la justicia en el mundo” (35).

(32) *Caritas in veritate*, n.º 5.

(33) *Caritas in veritate*, n.º 4.

(34) *Caritas in veritate*, n.º 6.

(35) *Caritas in veritate*, n.º 6.

El párrafo me sugiere algunos comentarios. El primero está vinculado a la justicia misma como valor relativamente autónomo en la doctrina social, pues ésta siempre entendió a la justicia como parte del bien común de modo que las relaciones de justicia en el campo social, económico o jurídico eran inseparables del bien de la ciudad. Luego, tradicionalmente la justicia desborda las relaciones de derechos subjetivos o personales y no posee carácter constructivo solamente sino reparador. Finalmente, no está claro en el texto cómo se pasa del orden natural al sobrenatural por mor de la caridad sin la mediación de la Iglesia, custodia de la verdad. Se dirá que estas observaciones son demasiado puntillosas y es posible que lo sean, pero del magisterio pontificio se espera precisión y claridad.

Anteriormente, el bien común comprendía la justicia y no se entendía ésta desgajada de aquél. Anteriormente, la justicia se concebía en su integralidad, en sus dimensiones conmutativa, distributiva y legal o social, sin reducirla (o principalmente circunscribirla) al reconocimiento de los derechos. Anteriormente, también, la justicia operaba en el ámbito de lo natural y la caridad era vista como el *plus* que hacía de la ciudad una ciudad cristiana orientada a Dios; porque en el orden de lo natural bastaba la justicia, más en atención al fin sobrenatural de los hombres, la caridad obraba un salto cualitativo: siendo ella una amistad entre Dios y el hombre, que importa mutua benevolencia, supone la vida de gracia, pues es Dios mismo quien nos infunde la virtud de la caridad; de ahí que aunque su objeto material pueda ser variado (nosotros, el prójimo, Dios mismo), su objeto formal es único: la Bondad divina en sí misma y en cuanto comunicada, participada, a nosotros y al prójimo (36). La caridad es la perfección cristiana y, por lo mismo, trasciende el orden de lo natural y hace a los hombres partícipes del Bien sobrenatural.

Y en cuanto a la caridad y el bien común, tampoco es acertado argüir que aquélla manda desear éste y perseguirlo, pero no como el bien más excelente en el orden natural sino como bien propio de cada persona. Dice el Papa: “Es el bien de ese ‘todos

(36) Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, IIa-IIae, q. 23, aa. 1, 2, 3, 4 y 5.

nosotros', formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz" (37). Sin duda que el concepto está impregnado de la visión personalista: el bien común no se busca en sí mismo, porque él sea bueno, sino en la medida que cada persona puede conseguir así su bien particular (38), de modo que la relación tradicional se ha invertido: el fin de la sociedad política es instrumental al fin de cada persona, el bien común deja de ser la ley suprema de la ciudad (39) y se subordina al bien y los derechos de las personas.

¿Por qué redefinir la doctrina social de la Iglesia?

Para Benedicto XVI hay un motivo actual que demanda esta redefinición de la doctrina social: el nuevo escenario global en el que discurre la vida de los pueblos y de las personas. "En una sociedad en vías de globalización, el bien común y el esfuerzo por él, han de abarcar necesariamente a toda la familia humana, es decir, a la comunidad de los pueblos y naciones, dando así forma de unidad y de paz a la *ciudad del hombre*, y haciéndola en cierta medida una anticipación que prefigura la ciudad de Dios sin barreras" (40).

Se trata de una actualización de la enseñanza social de la Iglesia que no supondría, en principio, el abandono de los con-

(37) *Caritas in veritate*, n.º 7.

(38) El Papa reenvía al n.º 26 de la Constitución *Gaudium et spes*, 1965, del Concilio Vaticano II, que dice: "El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario".

(39) Baste, para recordar la doctrina tradicional, aquel concepto de LEÓN XIII, Encíclica *Au milieu des sollicitudes*, 1892, n.º 23: "después de Dios, el bien común es la primera y última ley de la sociedad humana"; que el mismo Pontífice reitera en la Carta Apostólica *Notre consolation*, 1892, n.º 11: "el bien común de la sociedad es superior a cualquier otro interés, porque es el principio creador, es el elemento conservador de la sociedad humana".

(40) *Caritas in veritate*, n.º 7.

tenidos tradicionales sino más bien su expansión. Mas, en la medida que se avanza en la lectura de *Caritas in veritate*, se advierte que se dejan de lado los principios magisteriales anteriores y que el Papa se preocupa por actualizar la doctrina social a la luz del Concilio Vaticano II y del postconcilio (41). Lo que explicará y propondrá Benedicto XVI se funda prácticamente en cuatro documentos: la constitución conciliar *Guadium et spes* (1965); la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (1967); la encíclica de Juan Pablo II, *Centesimus annus* (1991) (42); y el *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, que en 2004 publicó el Pontificio Consejo de Justicia y Paz. Aunque el texto fundamental, por fundacional, es el de Pablo VI, que el actual Papa considera “la *Rerum novarum* de la época contemporánea”, que ilumina el camino de la humanidad en vías de unificación” (43). Por eso le dedicará todo el capítulo primero de su encíclica, que aquí voy a recoger sumariamente, según la interpretación de Benedicto XVI.

El humanismo progresista cristiano

El criterio de lectura de la *Populorum progressio* no puede ser otro, dice Benedicto XVI, que “la tradición de la fe apostólica” (44),

(41) Sorprende que Benedicto XVI no considere de importancia tanto el magisterio de BENEDICTO XV (en especial las encíclicas *Ad beatissimi*, 1914, y *Pacem Dei*, 1920); como el de PÍO XI (en la encíclica *Ubi arcano* de 1922); el de PÍO XII, quien a partir de la encíclica *Summi pontificatus*, 1939, ofreció numerosos textos sobre los cuales fundar un orden internacional sobre bases cristianas (entre estos, los discursos y radiomensajes *Grazie*, 1940; *Nell'alba*, 1941; *Benignitas et humanitas*, 1944; *La eleva - tezza*, 1946; *Discurso a los delegados asistentes al II Congreso Internacional para el estable - cimiento de la Unión Federal Europea*, 1948; *Discurso a los participantes en el Congreso del Movimiento Universal para una Confederación Mundial*, 1951; etc.).

(42) En menor medida, también de Juan Pablo II la encíclica *Sollicitudo rei socia - lis*, 1987.

(43) *Caritas in veritate*, n.º 8.

(44) Benedicto XVI nos remite a su mensaje inaugural de la Conferencia de Aparecida en el que, no obstante, habla una sola vez sobre esa tradición y en estos términos: “El respeto de una sana laicidad –incluso con la pluralidad de las posiciones políticas– es esencial en la tradición cristiana”. Cf.: *Discurso de su santidad Benedicto XVI en la sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado*

pues de otra manera la encíclica “sería un documento sin raíces y las cuestiones sobre el desarrollo se reducirían solamente a datos sociológicos” (45). Fuera de que haya sido exitoso o no este intento de lectura, el Papa comienza por destacar dos cosas. La primera, es que el Concilio Vaticano II “profundizó en lo que pertenece desde siempre a la verdad de la fe, es decir, que la Iglesia, estando al servicio de Dios, está al servicio del mundo en términos de amor y verdad” (46). La segunda, es que la encíclica de Pablo VI anuncia dos grandes verdades: una, “que *toda la Iglesia, en todo su ser y obrar, cuando anuncia, celebra y actúa en la caridad, tiende a promover el desarrollo integral del hombre*”; otra, que “*el auténtico desarrollo del hombre concierne de manera unitaria a la totalidad de la persona en todas sus dimensiones*” (47).

Esto es: Pablo VI sienta la doctrina según la cual la Iglesia promueve el desarrollo integral del hombre de un modo unitario, considerando la totalidad de la persona. En efecto, había afirmado el Papa que “el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre. Con gran exactitud ha subrayado un eminente experto: ‘Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera’” (48).

Latinoamericano y del Caribe, 13 de mayo de 2007, n.º 4. No se trata, por tanto, de la tradición apostólica sino de la doctrina postconciliar de una laicidad legítima. Lo que explica por qué, en lugar de leer la *Populorum progressio* a la luz de aquella secular tradición –ya de por sí ardua faena–, se la interpreta en el contexto de las encíclicas de Pablo VI, a la luz del magisterio social del Vaticano II, de Juan Pablo II y de su propia encíclica *Deus caritas est*, 2005.

(45) *Caritas in veritate*, n.º 10. Cf. *ibidem*, n.º 12.

(46) *Caritas in veritate*, n.º 11. Lo que es cierto respecto de los propósitos del Concilio pero no de la Iglesia, porque, por aquello de que enseñó Nuestro Señor: “no se puede servir a dos amos”, antes del último concilio la Iglesia tenía en claro que no servía al mundo sino a Dios y que, en todo caso, preparaba al mundo (y a los hombres) para la definitiva recapitulación de toda la creación en Cristo, por quien todo fue hecho, una vez acontezca su Segunda Venida.

(47) *Caritas in veritate*, n.º 11. Las cursivas en el texto original.

(48) PABLO VI, *Populorum progressio*, n.º 14. El especialista citado es el P. L. J.

Este humanismo integral (49), que pregona un desarrollo humano integral, debe ser entendido en términos de vocación al progreso, de trascendencia, de libertad y de autonomía personales, pues, en palabras de Pablo VI, “cada uno permanece siempre, sean los que sean los influjos que sobre él se ejercen, el artífice principal de su éxito o de su fracaso: por sólo el esfuerzo de su inteligencia y de su voluntad, cada hombre puede crecer en humanidad, valer más, ser más” (50). La vocación humana al progreso es lo que impulsa a los hombres no sólo a tener más sino a “ser más” (51) y este es el sentido del desarrollo en el humanismo progresista integral de Pablo VI que Benedicto XVI hace suyo, por cierto fundándolo en Cristo y en la sabiduría de la Iglesia, en “lo que ella posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad” (52).

Según esta visión eclesial, en el magisterio de Pablo VI aquí retomado, el hombre tiene el deber de progresar, porque “este cre-

LEBRET, economista dominico, autor en 1961 de una *Dinámica concreta del desarrollo*, a la que se refiere el Papa. Además de participar como experto en el Concilio, se dice que fue una de las mayores influencias de Pablo VI al redactar esta encíclica.

(49) Cfr. sobre esta materia, el libro del P. Álvaro CALDERÓN, *Prometeo. La religión del hombre. Ensayo de una hermenéutica del Concilio Vaticano II*, cit.

(50) PABLO VI, *Populorum progressio*, n.º 15. Cf. *Caritas in veritate*, n.º 16 y 17.

(51) “Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más: tal es la aspiración de los hombres de hoy”, afirmaba PABLO VI, *Populorum progressio*, n.º 6.

(52) PABLO VI, *Populorum progressio*, n.º 13. Cf. *Caritas in veritate*, n.º 18. Ambos textos pontificios resultan esquivos si no equívocos, porque lo propio de la Iglesia no es una “visión propia” de lo que es el hombre, sino lo que por divina revelación sabemos que es el hombre a los ojos de Dios y que sólo es comprensible a la luz del fin del hombre, Dios mismo. No se trata de una visión más humana sino de una visión divina y trascendente del hombre. Y este equívoco proviene de la doctrina conciliar, que nos dice: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n.º 22. Siendo exacta la primera afirmación, es incorrecta la segunda: Cristo no revela el hombre al hombre, sino que le manifiesta la divinidad a la que debe aspirar su humanidad con el auxilio de la gracia.

cimiento no es facultativo. De la misma manera que la creación entera está ordenada a su Creador, la creatura espiritual está obligada a orientar espontáneamente su vida hacia Dios, verdad primera y bien soberano. Resulta así que el crecimiento humano constituye como un resumen de nuestros deberes. Más aun, esta armonía de la naturaleza, enriquecida por el esfuerzo personal y responsable, está llamada a superarse a sí misma. Por su inserción en el Cristo vivo, el hombre tiene el camino abierto hacia un progreso nuevo, hacia un humanismo trascendental, que le da su mayor plenitud; tal es la finalidad suprema del desarrollo personal” (53). Alarmante confusión de planos y de fines, de lo natural y lo sobrenatural, de lo material y lo espiritual (54), que abre el camino a una perspectiva nueva, en la doctrina social, sobre el sentido de la economía y el desarrollo material, que pone a la persona y no a Cristo en el centro (55), y que Benedicto XVI, según ve remos, acabará de dar forma.

Redefinición del desarrollo

A más de cuarenta años de la encíclica de Pablo VI, el cuadro de situación ha cambiado pero no la intención de la Iglesia de “realizar nuevos esfuerzos de comprensión unitaria y una *nueva síntesis humanista*”. La crisis ha adquirido nuevas dimensiones, pero el optimismo del Papa le hacer ver este nuevo estado de cosas como “*ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo*” (56). Pero discernir y proyectar a partir de las bases sentadas por Pablo VI: “se ha de subrayar –afirma Benedicto XVI– que *no basta progresar sólo desde el punto de vista económico y tecnológico*. El desarrollo necesita ser ante todo auténtico e integral” (57).

(53) PABLO VI, *Populorum progressio*, n.º 16.

(54) Que es seguida por la confusión entre fraternidad y caridad, en *Caritas in veritate*, n.º 19.

(55) Porque lo que se ha de buscar con el desarrollo es que el hombre moderno se halle a sí mismo, según la expresión de PABLO VI, *Populorum progressio*, n.º 20.

(56) *Caritas in veritate*, n.º 21.

(57) *Caritas in veritate*, n.º 23.

En la descripción de la crisis actual, el Papa se detiene en las nuevas desigualdades económicas, en la globalización y el desafío al Estado, en los problemas socio-laborales, en la nueva interdependencia planetaria, etc. Mas todo ello tiene especial significación por las transformaciones operadas en el plano cultural y en el religioso, que sirven de presupuestos, si se quiere, a las soluciones que Benedicto XVI propondrá. Me voy a detener en estos aspectos que, a mi juicio, son de mayor relevancia.

Sostiene el Papa que en tiempos de Pablo VI “las culturas estaban generalmente bien definidas y tenían más posibilidades de defenderse ante los intentos de hacerlas homogéneas. Hoy, las posibilidades de *interacción entre las culturas* han aumentado notablemente, dando lugar a nuevas perspectivas de diálogo intercultural, un diálogo que, para ser eficaz, ha de tener como punto de partida una toma de conciencia de la identidad específica de los diversos interlocutores” (58). En lo que se refiere al pasado, hay un yerro histórico del Papa, pues en plena guerra fría el mundo vivía tironeado entre la cultura yanqui (el *american way of life*) y la penetración cultural comunista (al modo soviético o según la estrategia gramsciana). El diagnóstico hodierno, en torno a un diálogo intercultural, tiene cierta similitud con el ecumenismo religioso, pero el Papa lo plantea con una diferencia: mientras en el diálogo interreligioso se trata de buscar lo común en los diferentes credos, el diálogo de las culturas se afirma a partir de la diversidad de identidades.

La diferencia no es insignificante, porque la sugerencia de una ética cultural del diálogo desde identidades diversas se ha de enfrentar con dos problemas: el eclecticismo cultural que conduce a un relativismo que vuelve inauténtico el diálogo mismo y anula la posibilidad de integración verdadera; y el rebajamiento de la cultura a simple homologación de los estilos de vida existentes. En otras palabras, caeríamos en un pluralismo simplista, sin eje rector, tal como hoy pregonan varios teóricos del liberalismo. Y el Papa lo advierte: “El eclecticismo y el bajo nivel cultural coinciden en separar la cultura de la naturaleza humana. Así, las cul-

(58) *Caritas in veritate*, n.º 26.

turas ya no saben encontrar su lugar en una naturaleza que las trasciende, terminando por reducir al hombre a mero dato cultural. Cuando esto ocurre, la humanidad corre nuevos riesgos de sometimiento y manipulación” (59).

La crítica de Benedicto XVI es acertada pero propone una dificultad intrínseca, pues se trata de descifrar qué significa aquí esa “naturaleza trascendente”, que no se explica y queda abierta a la interpretación: ¿es la humanidad misma?, ¿es la fraternidad?, ¿es el diálogo inclusivo?, ¿es Cristo, Señor del hombre? (60). El problema no es menor desde que, a renglón seguido, el Papa destaca que el respeto a la vida ocupa un lugar destacado en el concepto de desarrollo integral. Ahora bien, Benedicto XVI se concentra en los problemas económicos (pobreza, subdesarrollo) que repercuten sobre vida misma (mortalidad infantil, aborto, control de natalidad, esterilización, etc.), sin hacer mención a la verdadera “cultura de la muerte”, que une a pobres y a ricos, y que es la causa real del no respeto a la vida humana. Pues, en realidad, la vida que debemos acoger en la nueva cultura global es un derecho de las personas y de los pueblos. “Fomentando la apertura a la vida, los pueblos ricos pueden comprender mejor las necesidades de los que son pobres, evitar el empleo de ingentes recursos económicos e intelectuales para satisfacer deseos egoístas entre los propios ciudadanos y promover, por el contrario, buenas actuaciones en la perspectiva de una producción moralmente sana y solidaria, en el respeto del derecho fundamental de cada pueblo y cada persona a la vida” (61).

(59) *Caritas in veritate*, n.º 26.

(60) No propongo una adivinanza, expongo mis dudas. En todo caso, podrá buscarse alguna pauta orientadora en la remisión que, en este lugar, hace Benedicto XVI a la encíclica de JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 1993, n.º 33, 46 y 51, que se refiere a la ley natural. Pero Benedicto XVI no habla de la ley natural en su encíclica. Tal vez sea mejor la otra remisión, al *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas*, del mismo JUAN PABLO II, de 5 de octubre de 1995, n.º 3, en el que se hace mención a “unos derechos humanos universales, enraizados en la naturaleza de la persona, en los cuales se reflejan las exigencias objetivas e imprescindibles de una ley moral universal”. Posiblemente, entonces, esa “naturaleza trascendente” mentada por Benedicto XVI sea la misma naturaleza del hombre en tanto portadora de derechos inalienables o, mejor, estos derechos en tanto hablan de aquella naturaleza.

(61) *Caritas in veritate*, n.º 28.

A la luz de lo expuesto, esa “naturaleza trascendente” está reconocida en los derechos humanos y no, como correspondería a un magisterio católico, en Cristo mismo como Nuestro Señor, porque, lamentablemente, en el último texto transcrito la defensa de la vida elude toda mención a la eternidad del alma y a la necesidad de la salvación. Omisión que, en cierto modo, explica el paso siguiente de Benedicto XVI, que afirma la íntima relación entre desarrollo integral y libertad religiosa, y que se ubica en contraposición al terrorismo fundamentalista lo mismo que enfrenta la indiferencia religiosa y el ateísmo práctico. ¿Y en qué contribuye el derecho a la libertad religiosa al desarrollo humano? En que si aceptamos la necesidad de los bienes espirituales, descubriremos que “Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de ‘ser más’” (62).

¿Cómo explicar ahora que Dios –que es el fin del hombre– devenga avalista del progreso humano? Según el Papa, porque Dios “ha amado [al hombre] desde siempre” (63), que no es sino una nueva versión de la afirmación conciliar de que el hombre es la “única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo” (64), lo que significa que Dios ama al hombre en tanto que hombre, no en tanto que Dios es amor; ama a la criatura por sí misma y no por sí mismo (65). La consecuencia es evidente: si el hombre vale por sí mismo y por eso Dios lo ama, siendo que el hombre es valioso en sí y por sí, ¿cómo Dios no ha de secundar los esfuerzos humanos por vivir mejor, aunque Su Reino no sea de este mundo? (66). Por

(62) *Caritas in veritate*, n.º 29.

(63) *Caritas in veritate*, n.º 29.

(64) CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n.º 24. El concepto de que el hombre “es la única criatura que Dios ha querido por sí misma” se repite en JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n.º 53.

(65) Romano AMERIO, *Iota unum: studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, 1985, cit., pág. 101.

(66) “Si el hombre fuera fruto sólo del azar o la necesidad, o si tuviera que reducir sus aspiraciones al horizonte angosto de las situaciones en que vive, si todo fuera únicamente historia y cultura, y el hombre no tuviera una naturaleza destinada a trascenderse en una vida sobrenatural, podría hablarse de incremento o de evolución, pero no de desarrollo”. *Caritas in veritate*, n.º 29.

lo mismo, el ateísmo práctico, que hoy promueven los Estados, no tiene importancia en términos de salvación de las almas, sino en cuanto, como dice el Papa, “priva a sus ciudadanos de la fuerza moral y espiritual indispensable para comprometerse en el desarrollo humano integral y les impide avanzar con renovado dinamismo en su compromiso en favor de una respuesta humana más generosa al amor divino” (67).

La doctrina social de la Iglesia, redefinida

A la vista de las “nuevas” “cosas nuevas” que vivimos en este siglo, se imponen “nuevas soluciones”, que, según el Papa, “han de buscarse, a la vez, en el respeto de las leyes propias de cada cosa y a la luz de una visión integral del hombre que refleje los diversos aspectos de la persona humana, considerada con la mirada purificada por la caridad. Así se descubrirán singulares convergencias y posibilidades concretas de solución, sin renunciar a ningún componente fundamental de la vida humana” (68). La doctrina social ya no se basa en lo justo político, en el bien común, sino en el humanismo integral, que es cristiano en tanto lo purifica la caridad; ya no se sostiene en el orden natural (participación del orden divino) sino en las leyes particulares de las cosas (que no es lo mismo que “la naturaleza de las cosas”) que el hombre descubre racionalmente.

De modo claro, lo que hace nueva la doctrina social es que ahora se esgrime racionalmente, porque la razón no excluye la caridad sino que la incorpora (69). “Por eso, la caridad y la verdad nos plantean un compromiso inédito y creativo, ciertamente muy vasto y complejo. Se trata de *ensanchar la razón y hacerla*

(67) *Caritas in veritate*, n.º 29.

(68) *Caritas in veritate*, n.º 32.

(69) En cierto sentido, la razón es infalible: “El saber humano es insuficiente y las conclusiones de las ciencias no podrán indicar por sí solas la vía hacia el desarrollo integral del hombre. Siempre hay que lanzarse más allá: lo exige la caridad en la verdad. Pero ir más allá nunca significa prescindir de las conclusiones de la razón, ni contradecir sus resultados. No existe la inteligencia y después el amor: existe *el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor*”. *Caritas in veritate*, n.º 30.

capaz de conocer y orientar estas nuevas e imponentes dinámicas, animándolas en la perspectiva de esa “civilización del amor”, de la cual Dios ha puesto la semilla en cada pueblo y en cada cultura” (70). La doctrina social invita ahora a la interdisciplinariedad, no sólo en cuanto que ella se vale de los saberes profanos en tanto sirven a la formulación de ese humanismo integral, sino en un sentido más agudo: las ciencias humanas convocan a un uso intensivo de la razón, a “ampliar nuestro concepto de razón y de su uso”, como dijera Benedicto XVI en Ratisbona (71). Aunque ahora se trate del uso intensivo y amplio de la razón “para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos” (72).

No deja de sorprenderme que la razón apegada a las leyes peculiares de las cosas ocupe el lugar del orden natural, tanto como no deja de asombrarme que el bien común haya desaparecido del lenguaje del magisterio o se haya transfigurado. Pero es necesario insistir en este punto: hasta el Concilio Vaticano II la doctrina social de la Iglesia se nutría de la Palabra revelada, de las enseñanzas de los Padres y Doctores de la Iglesia, de la tradición y del magisterio, no de la ciencia o del saber profanos. Y ese fundamento garantizaba la perspectiva superior, la mirada trascendente de los problemas de la convivencia humana, pues su fuente era la razón esclarecida por la fe e iluminada por el saber de las cosas sagradas.

La orientación racionalista explica que se pierda el concepto de bien común como fin de la sociedad política y que en su lugar, la “razón económica”, incluso elevada por la caridad, ponga en el centro de la doctrina social “una nueva y más profunda reflexión sobre el sentido de la economía y de sus fines” (73). Y es así porque el problema político pareciera ya resuelto, una vez que se han

(70) *Caritas in veritate*, n.º 33.

(71) Tal como BENEDICTO XVI sostuvo en el *Discurso de Ratisbona “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones”*, 12 de septiembre de 2006, en el que, ante las críticas modernas a la razón, sostuvo: “La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso”. Cf. *Caritas in veritate*, n.º 31.

(72) *Caritas in veritate*, n.º 31.

(73) JUAN PABLO II, *Mensaje a la XXXIII Jornada Mundial de la Paz. “Paz en la tierra a los hombres que Dios ama”*, 1 de enero de 2000, n.º 15. Cf. *Caritas in veritate*, n.º 32.

hecho los votos por la democracia (tal como existe o como se la anhela) o, como dice Benedicto XVI, por el Estado de derecho, que no es sino “un sistema de orden público y de prisiones respetuoso de los derechos humanos y [destinado] a consolidar instituciones verdaderamente democráticas” (74).

4. El nuevo orden económico-social global. Cristianismo y desarrollo en clave personalista

La globalización, con su consecuencia de la interdependencia planetaria, ha vuelto vetusta la tradicional enseñanza de la Iglesia. Benedicto XVI no tiene inconveniente para afirmarlo: la visión de León XIII en la *Rerum novarum* además de estar “en crisis” es ahora “incompleta” para satisfacer “una economía plenamente humana” (75). Aunque reconozco que no es fácil seguir el pensamiento de Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, trataré de sintetizar fielmente sus ideas que plantean una superación de la doctrina social anterior.

Economía, mercado y familia humana

La primera idea que sostiene Benedicto XVI es que todos los hombres formamos una gran familia en virtud del don gratuito

(74) *Caritas in veritate*, n.º 41. En realidad, esto supone para el Papa la eliminación de un problema que subsistía en tiempos de PABLO VI, para quien en el desarrollo tenía por entonces una triple dimensión: “Desde el punto de vista económico, eso significaba su participación activa y en condiciones de igualdad en el proceso económico internacional; desde el punto de vista social, su evolución hacia sociedades solidarias y con buen nivel de formación; desde el punto de vista político, la consolidación de regímenes democráticos capaces de asegurar libertad y paz”. *Ibidem*, n.º 21. Subsisten, por ende, el problema económico y el social. Ya JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n.º 46, había dado por resuelto el problema político con la democracia: “Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la “subjetividad” de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad”.

(75) *Caritas in veritate*, n.º 39.

del amor divino. Veamos cómo lo dice el Papa: “Al ser un don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines. La comunidad humana puede ser organizada por nosotros mismos, pero nunca podrá ser sólo con sus propias fuerzas una comunidad plenamente fraterna ni aspirar a superar las fronteras, o convertirse en una comunidad universal. La unidad del género humano, la comunión fraterna más allá de toda división, nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca” (76).

Léase bien el párrafo: estamos llamados, por la gratuidad de la caridad de Dios, a formar una comunidad universal que plasme la unidad del género humano. Uno hubiera pensado que esa comunidad ya existía en la Iglesia Católica, pero el Papa apunta, como ya se verá, a una comunidad política que empieza a girar sobre el pivote de la economía globalizada. Y quien habla de economía habla de mercado, porque “si hay confianza recíproca y generalizada, el *mercado* es la institución económica que permite el encuentro entre las personas, como agentes económicos que utilizan el contrato como norma de sus relaciones y que intercambian bienes y servicios de consumo para satisfacer sus necesidades y deseos” (77).

Es cierto que el mercado es potencia liberadora, pues “le interesa promover la liberación” (78), pero no puede hacerlo sin criterios de justicia, sin ordenar la lógica mercantil al bien común. La economía no es antisocial y el mercado es en sí mismo positivo, bueno: “La sociedad no debe protegerse del mercado, pensando que su desarrollo comporta *ipso facto* la muerte de las relaciones auténticamente humanas. Es verdad que el mercado puede orientarse en sentido negativo, pero no por su propia naturaleza, sino por una cierta ideología que lo guía en este sentido” (79).

(76) *Caritas in veritate*, n.º 34.

(77) *Caritas in veritate*, n.º 35.

(78) *Caritas in veritate*, n.º 35.

(79) *Caritas in veritate*, n.º 36.

Democracia económica

Cuando el mercado funciona con tales condiciones, en reciprocidad fraterna con el Estado y la sociedad civil –tal como percibiera ya Juan Pablo II (80)–, se abre la posibilidad de una nueva realidad económica en la que impera la solidaridad entre los diversos agentes y las diferentes instancias, esto es, la democracia económica (81). Lo singular de ésta es que las relaciones entre mercado, Estado y sociedad civil no se regulan por el principio de subsidiariedad, como tradicionalmente se ha sostenido, sino por la gratuidad del “don”, por la caridad, que armoniosamente produce la “civilización de la economía” (82), que, hasta cierto punto, se otea en el horizonte de la globalización económica que anuncia “*apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión*” (83).

A esta altura de mi vida confieso que no me asustan tanto las palabras como los conceptos; no me espanta que la doctrina social pregone la democracia económica, aunque sigo preguntándome qué tiene que ver ésta con aquélla, si no estará acuñando el Papa una idea volátil y equívoca, que corresponde más a una edad de la

(80) Benedicto XVI remite a JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n.º 35, y aunque la referencia no sea exacta, el concepto sí está en esta encíclica.

(81) *Caritas in veritate*, n.º 38.

(82) “Mientras antes se podía pensar que lo primero era alcanzar la justicia y que la gratuidad venía después como un complemento, hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia. Se requiere, por tanto, un mercado en el cual puedan operar libremente, con igualdad de oportunidades, empresas que persiguen fines institucionales diversos. Junto a la empresa privada, orientada al beneficio, y los diferentes tipos de empresa pública, deben poderse establecer y desenvolver aquellas organizaciones productivas que persiguen fines mutualistas y sociales. De su recíproca interacción en el mercado se puede esperar una especie de combinación entre los comportamientos de empresa y, con ella, una atención más sensible a una *civilización de la economía*. En este caso, caridad en la verdad significa la necesidad de dar forma y organización a las iniciativas económicas que, sin renunciar al beneficio, quieren ir más allá de la lógica del intercambio de cosas equivalentes y del lucro como fin en sí mismo”. *Caritas in veritate*, n.º 38.

(83) *Caritas in veritate*, n.º 39.

economía libre que al concepto católico de una economía contenida y regulada por la moral y las necesidades humanas (84). Tan volátil y equívoca es la idea que llega a dar lugar privilegiado al mercado internacional de capitales y las finanzas –según se verá– siempre y cuando se actúe responsablemente y no se busque exclusivamente el propio interés (85). Lo que significa el olvido liso y llano del tradicional magisterio –ininterrumpido hasta el Concilio último– opuesto a la usura.

Repensar la globalización

Una vez encauzado el sentido de la economía para el humanismo cristiano es posible deshacerse de la impresión de que la globalización es algo fatídico: junto al proceso socio-económico hay una mayor interrelación del género humano; se han superado las fronteras materiales y culturales y esto es ya enormemente positivo “La verdad de la globalización como proceso y su criterio ético fundamental –escribe Benedicto XVI– vienen dados por la unidad de la familia humana y su crecimiento en el bien. Por tanto, hay que esforzarse incesantemente para favorecer una *orientación cultural personalista y comunitaria, abierta a la trascendencia, del proceso de integración planetaria*” (86).

Queda así develada la filosofía de la encíclica: el personalismo de Mounier y Maritain, con algunos toques de Wojtyła, actualizado, revitalizado, finalmente realizado. Así, por ejemplo, cuando se dice que los ámbitos o aspectos disfuncionales deberán ser corregidos conforme a las “metas de humanización solidaria”, esto es, “vivir y orientar la globalización de la humanidad en términos de *relacionalidad, comunión y participación*” (87). Y aquí ya es difícil

(84) Véase el extraordinario y olvidado libro de André PIETTRE, *Les trois âges de l'économie*, 1955, que cito de la edición española *Las tres edades de la economía*, Rialp, Madrid, 1962. En la terminología de Piettre, el Papa pregonaría una economía independiente que corresponde a una civilización emancipada (la promoción de la liberación por el mercado, como se dice en *Caritas in veritate*, n.º 35).

(85) *Caritas in veritate*, n.º 40.

(86) *Caritas in veritate*, n.º 42.

(87) *Caritas in veritate*, n.º 42.

distinguir la realidad del deseo. Pues, efectivamente, una cosa es decir lo que es y otra es decir lo que se quiere; y cuando el anhelo se confunde con la realidad, ésta se vuelve sueño, se toma lo que se pretende por lo que es.

Otro ejemplo: el Papa dice que la economía está sometida a la ética, pero los hechos parecen demostrar lo contrario; luego hay que afirmar que “*la economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento*; no de una ética cualquiera, sino de una ética amiga de la persona” (88). Esta proposición es más bien un deseo, pero además mal formulado, porque, en principio, toda ética, en tanto ciencia del bien humano, es amiga del hombre; y, por consiguiente, podría ser cualquier ética: el ateísmo humanista de un Vattimo, el kantismo relativista de un Habermas, el personalismo comunitario de un Maritain, etc. No hay duda de que el Papa adhiere a esta última (89), que, en tanto supone la autonomía –si bien relativa, como suele decirse– de las cosas humanas, plantea el reconocimiento de los derechos de las personas como criterio de legitimidad y orienta toda actividad hacia el bien de la persona, desdibujándose la legitimidad según el bien común. En efecto, según Benedicto XVI, “en las *iniciatiux para el desarrollo* debe quedar a salvo el principio de la *centralidad de la persona humana*, que es quien debe asumirse [*sic*] en primer lugar el deber del desarrollo” (90).

Humanismo y globalización: los problemas del personalismo

Podría decirse, luego, que *Caritas in veritate* constituye una visión humanista (personalista) de la globalización, invitándonos a abandonar los estilos de vida actuales que conducen al hedonismo y al consumismo. Benedicto XVI, siguiendo a Juan Pablo II, afirma que “es necesario un cambio efectivo de mentalidad que

(88) *Caritas in veritate*, n.º 45.

(89) “Sobre este aspecto, la doctrina social de la Iglesia –entiende el Papa– ofrece una aportación específica, que se funda en la creación del hombre ‘a imagen de Dios’ (*Gn 1,27*), algo que comporta la inviolable dignidad de la persona humana, así como el valor trascendente de las normas morales naturales”. *Caritas in veritate*, n.º 45.

(90) *Caritas in veritate*, n.º 47.

nos lleve a adoptar *nuevos estilos de vida*, ‘a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones’” (91).

Pero, ¿qué nuevo estilo de vida corresponde adoptar a un católico que no sea la imitación de Cristo? Incluso al no cristiano el Papa debería recordar esa verdad que Nuestro Señor nos ha confiado en depósito y como medio de salvación. De otro modo, ¿cómo podrá contribuir la doctrina social de la Iglesia a llenar el “lamentable vacío de ideas” que denunciara Pablo VI? (92). ¿Podrá la Iglesia sacar al hombre de su condición alienada ofreciéndole “pensar y creer en un Fundamento” (93), cuando a este “Fundamento” no se le llama por Su Nombre? (94).

No obstante, el interés del Pontífice reside en que la integración que se realiza por la globalización lleve el signo de la solidaridad, lo que cree se podrá alcanzar recurriendo a la categoría metafísica de la “relación”, de la relación entre personas (95). Veamos cómo la explica Benedicto XVI: “La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal. El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios. Por tanto, la importancia de dichas relaciones es fundamental. Esto vale también para los pueblos. Consi-

(91) *Caritas in veritate*, n.º 51. El texto transcrito corresponde a JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n.º 36.

(92) PABLO VI, *Populorum progressio*, n.º 85. Cf. *Caritas in veritate*, n.º 53.

(93) *Caritas in veritate*, n.º 53. Remite a JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n.º 41, pero en este lugar el Papa polaco no usa la palabra “Fundamento” sino “Dios”.

(94) Recordemos el acertadísimo juicio de Pío XI, encíclica *Quas primas*, 1925, n.º 25: “En verdad: cuanto más se oprime con indigno silencio el nombre suavísimo de nuestro Redentor, en las reuniones internacionales y en los Parlamentos, tanto más alto hay que gritarlo y con mayor publicidad hay que afirmar los derechos de su real dignidad y potestad”.

(95) Cf. BREEN, “Love, truth, and the economy: a reflection on Benedict XVI’s *Caritas in veritate*”, cit., págs. 997-1001, quien pone las afirmaciones del Papa en confrontación con el individualismo. No obstante, siendo así, el modo como el Papa lo enfrenta no me parece correcto.

guientemente, resulta muy útil para su desarrollo una visión metafísica de la relación entre las personas. A este respecto, la razón encuentra inspiración y orientación en la revelación cristiana, según la cual la comunidad de los hombres no absorbe en sí a la persona anulando su autonomía, como ocurre en las diversas formas del totalitarismo, sino que la valoriza más aún porque la relación entre persona y comunidad es la de un todo hacia otro todo” (96).

Este pasaje se funda en una lectura errónea, a mi juicio, de Santo Tomás de Aquino. El Papa se vale de dos textos del Doctor Angélico: el primero, en el que afirma “*ratio partis contrariatur rationi personae*” (97); el segundo, en el que sostiene “*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*” (98). A mi modo de ver, ambos textos no han sido bien interpretados (99). El primero, porque en él Santo Tomás lo que hace es, en sede ontológica, definir a la persona como no como accidente sino como sustancia, esto es, como sustancia particular o primera, diferente del género o la especie, que son sustancias universales (100). El segundo, porque en él Santo Tomás no dice que la persona sea un todo sino que señala su fin trascendente que desborda el bien común temporal y que es Dios,

(96) *Caritas in veritate*, n.º 53.

(97) *III Sent.*, d. 5, 3, 2.

(98) *Suma Teológica*, Ia-IIae, q. 21, a. 4, ad 3um.

(99) Y esto se vuelve evidente si nos atenemos a lo dicho por uno de los asesores del Papa. Stefano ZAMAGNI, “Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in veritate*”, en *Revista Cultura Económica*, n.º 75-76 (agosto-diciembre 2009), pág. 16, dice: “El reto que Benedicto XVI nos invita a asumir es el de luchar para restituir el principio del don en la esfera pública. El don auténtico que, afirmando la primacía de la relación sobre su exención, del vínculo intersubjetivo sobre el bien donado, de la identidad personal sobre la utilidad, debe poder encontrar un espacio de expresión en todas partes, en cualquier ámbito del accionar humano, incluida la economía”. Esto es: la superioridad de la persona como todo, capaz de darse libremente, superioridad incluso sobre el bien (común, en este caso).

(100) Toda sustancia particular es hipóstasis (*suppositum*), pero únicamente es persona la sustancia primera de naturaleza racional en tanto que es dueña de sus actos. *Suma Teológica*, Ia, q. 29, a. 1. Cf. Leopoldo Eulogio PALACIOS, “La persona humana”, en Víctor GARCÍA HOZ (ed.), *Tratado de educación personalizada*, Rialp, Madrid, 1989, v. 2, págs. 42-45; y Francisco CANALS VIDAL, *Para la metafísica de la persona: substancia, acción, relación*, mimeo.

bien común universal y sobrenatural (101); pues, en cuanto ordenada al bien común temporal, la persona es parte de la sociedad política que se entiende como todo, todo moral (102).

Por lo tanto, en cuanto se trata de la relación de la persona con la comunidad política, aquélla es parte de ésta, que ha de entenderse como un todo moral, una unidad de orden, que toma el criterio de ordenación del fin: el bien común temporal, ordenado a su vez a Dios, principio de todo orden por ser el fin de todo el orden de la creación. Pensar que la relación política se da entre dos “todos”, como manifiesta el Papa, es retroceder a Descartes y volver imposible el orden político (103).

Además, no parece correcto afirmar que la revelación enseñe la autonomía personal, antes bien ilumina la dependencia del hombre para con Dios, como Jesucristo ejemplificó con la parábola de la vid y los sarmientos, que incluye esta sentencia: “separados de Mí no podéis hacer nada” (Jn 15, 5) (104).

Religión, desarrollo y globalización

Lo que acabo de afirmar nos lleva de la mano al papel de la religión en la era de la globalización. Porque si el desarrollo debe abarcar un progreso material y otro espiritual, parece que en última instancia depende del concepto que tengamos del alma huma-

(101) Eso es lo que SANTO TOMÁS DE AQUINO expresa en el pasaje transcrito por Benedicto XVI, que ahora cito completo: “El hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas; y por consiguiente no es necesario que cualquier acto suyo sea meritorio o demeritorio en relación con la comunidad política, sino que todo lo que el hombre es, y todo lo que puede y tiene, debe ordenarse a Dios”. *Suma Teológica*, Ia-IIae, q. 21, a. 4, ad 3.

(102) En este sentido, “cualquier persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo”, dice SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia-IIae, q. 21, a. 2c. Cf. Carlos CARDONA, *La metafísica del bien común*, Rialp, Madrid, 1966, *passim*.

(103) Lo había dicho Etienne GILSON, *Le réalisme méthodique*, 1935, que se cita de la versión castellana, *El realismo metódico*, 4ª ed., Rialp, Madrid, 1974, págs. 135 y sigs.

(104) Es la enseñanza de Cristo sobre la imposibilidad de dar verdaderos frutos si no es con el auxilio de la gracia; sin la gracia santificante, el hombre es como un sarmiento seco que será quemado. Cf. Leonardo CASTELLANI, *Las parábolas de Cristo* [1959], Ed. Jauja, Buenos Aires, 1994, págs. 310-317.

na. Entonces, afirma el Papa, “no hay desarrollo pleno ni un bien común universal sin el bien espiritual y moral de las personas, consideradas en su totalidad de alma y cuerpo” (105). Y aquí se enlazan, religión y desarrollo en el contexto de la globalización; en efecto, según el Pontífice, “la revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone una interpretación metafísica del humanum, en la que la relacionalidad es elemento esencial. También otras culturas y otras religiones enseñan la fraternidad y la paz y, por tanto, son de gran importancia para el desarrollo humano integral” (106). De modo que, sin caer en el sincretismo religioso —que el Papa rechaza enfáticamente por ser perjudicial al desarrollo auténtico—, la necesidad de la religión debe asentarse en una base diferente que no confunda ni lleve al relativismo.

La propuesta es la que viene resonando desde el último concilio vaticano, la libertad religiosa, porque “la libertad religiosa no significa indiferentismo religioso y no comporta que todas las religiones sean iguales” (107). Ahora bien, admitiendo que así sea y suponiendo que la Iglesia Católica continúa sosteniendo que sólo ella es depositaria de la religión verdadera, ¿cómo se lo discierne políticamente?, ¿cómo se acaba reconociendo esa verdad? Sostiene el Papa: “El criterio para evaluar las culturas y las religiones es también ‘todo el hombre y todos los hombres’. El cristianismo, religión del ‘Dios que tiene un rostro humano’, lleva en sí mismo un criterio similar” (108). Luego, pareciera que “quien tiene el poder político” ha de orientarse según la universal humanidad de las religiones, en lo que el cristianismo pareciera tener la delantera, porque su Dios posee rostro humano y su doctrina abarca a todos los hombres, sin distinción.

Más aún, aunque el cristianismo no se confunde con la política —porque precisamente él introdujo la separación entre religión y política, es decir, el principio de laicidad, según se dice ahora (109)—,

(105) *Caritas in veritate*, n.º 76.

(106) *Caritas in veritate*, n.º 55.

(107) *Caritas in veritate*, n.º 55.

(108) *Caritas in veritate*, n.º 55. La referencia es a BENEDICTO XVI, encíclica *Spe salvi*, n.º 31.

(109) *Gaudium et spes*, n.º 76. Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio*

debe de alguna manera hacerse presente en la esfera pública para sostener su concepción humanista integral del desarrollo. No otra finalidad tiene la doctrina social de la Iglesia, “ha nacido para reivindicar esa ‘carta de ciudadanía’ de la religión cristiana” (110). Supongamos que así haya sido, luego, en el reinante pluralismo religioso, la religión cristiana afirma que hay que dejar un lugar a Dios en la esfera pública para que ésta no sea pobre de motivaciones, empobrecimiento que ocurre si triunfan el laicismo y/o el fundamentalismo, porque estas ideologías están cerradas al diálogo entre razón y fe religiosa.

Por el contrario, sólo hay desarrollo en sentido auténtico, cuando dialogan razón y religión. “*La razón necesita siempre ser purificada por la fe*, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, *la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón* para mostrar su auténtico rostro humano. La ruptura de este diálogo comporta un coste muy gravoso para el desarrollo de la humanidad” (111). La afirmación del Papa es sorprendente, aunque a tono con el racionalismo cristiano, de corte humanista, que se ha definido en la encíclica. Porque, desde la perspectiva de la fe, es evidente que ésta purifica la razón al revelarle las verdades divinas que de otro modo le serían inaccesibles; en cambio, ¿cómo podrá la razón purificar las verdades de fe?, ¿necesitan los misterios de Dios que la razón humana los vuelva puros? En todo caso, ¿no será que la razón abierta a la religión es permeable a los misterios de la fe y se vuelve capaz de aceptarlos y comprenderlos? Pero, ¿purificarlos, refinarlos, purgarlos?, ¿de dónde sacará la razón los argumentos purgativos y purificadores sino de la misma razón? (112). ¿No ha sido esa, precisamente, la vocación de la religión natural de Kant, Rousseau y tantos otros?

de la doctrina social de la Iglesia, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 2005, n.º 571.

(110) *Caritas in veritate*, n.º 56. Cf. *Centesimus annus*, n.º 5. JUAN PABLO II lo dice de la *Rescriptum novarum* de León XIII, que Benedicto XVI considera inadecuada y agotada.

(111) *Caritas in veritate*, n.º 56.

(112) Un esfuerzo reciente no puede sino concluir en el relativismo: la razón necesita saber más acerca de la verdad de las religiones antes de decidirse a creer. Cf. Richard SWINBORNE, *Faith and reason*, 2.ª ed., Clarendon Press, Oxford, 2005.

El entripado cobra color si advertimos que la finalidad del diálogo no es discernir la verdadera religión sino contribuir al “desarrollo de la humanidad”, como se dice al final del párrafo transcrito, pues la perspectiva que guía las reflexiones tiene rasgos antropocéntricos y no teocéntricos, según la premonitoria doctrina conciliar que Benedicto XVI hace suya: “Según la opinión casi unánime de creyentes y no creyentes, todo lo que existe en la tierra debe ordenarse al hombre como su centro y su culminación” (113).

5. Economía global, ¿gobierno global?

La economía de un mundo globalizado y orientada al desarrollo integral de la persona humana hace avizorar a Benedicto XVI que el mensaje evangélico de la unidad del género humano está en camino de realización si no se ha realizado ya. “Hoy la humanidad aparece mucho más interactiva que antes: esa mayor vecindad debe transformarse en verdadera comunión. *El desarrollo de los pueblos depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia*, que colabora con verdadera comunión y está integrada por seres que no viven simplemente uno junto al otro” (114).

Si es así, forzoso es pasar –según esta lógica– de la unidad humana a la económica y, realizada ésta, a la unidad política. “La globalización –dice el Papa– necesita ciertamente una autoridad, en cuanto plantea el problema de la consecución de un bien común global; sin embargo, dicha autoridad deberá estar organizada de modo subsidiario y con división de poderes, tanto para no herir la libertad como para resultar concretamente eficaz” (115).

¿Cómo pergeña Benedicto XVI el nuevo orden político global?

(113) *Gaudium et spes*, n.º 12. Cf. *Caritas in veritate*, n.º 57.

(114) *Caritas in veritate*, n.º 53.

(115) *Caritas in veritate*, n.º 57. Benedicto XVI parece atribuir esta idea a JUAN XXIII, encíclica *Pacem in terris*, 1963, pero éste se refiere a la constitución interna de los Estados (n.º 67 y sigs.), de modo que se trataría de una traspolación de proposiciones estatales a un nivel global.

Bien común global, subsidiariedad y solidaridad universal

Uno de los problemas no abordados por los comentaristas y estudiosos de la última encíclica es de naturaleza conceptual: qué quiere decir bien común, qué quiere decir subsidiariedad para Benedicto XVI. Es cierto que con esta estrategia se evitan varios inconvenientes, pero no pueden tapar los defectos de sus comentarios. Porque en *Caritas in veritate* se menciona en 19 ocasiones la expresión “bien común”; en otras 11 se hace referencia a la “subsidiariedad”; y la palabra “solidaridad” es usada 32 veces. La muestra, meramente cuantitativa, da cuenta del giro doctrinal que trato de destacar. Trataré de descifrar los conceptos de este trípo-de en el que pareciera asentarse la respuesta de la Iglesia al desafío de la globalización.

Sabemos ya que Benedicto XVI define al bien común con un sesgo personalista: “es el bien de ese ‘todos nosotros’, formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz” (116). ¿Cómo podemos, con esta noción agregati va, hablar de bien común “mundial”, “global” o “universal”? (117). Los bienes individuales, familiares, sociales, nacionales, se disparan exponencialmente cuando el “todo nosotros” pasa a ser “todo el mundo”.

Tal vez por eso es que el Papa prefiere dedicarse a la subsidiariedad como modelo de gestión del bien común planetario y a la solidaridad como complemento anímico espiritual. En efecto, esta última nos impele –porque es un “deber” (118)– a considerar la humanidad como una sola familia, porque “la solidaridad es en primer lugar que todos se sientan responsables de todos” (119).

(116) *Caritas in veritate*, n.º 7.

(117) Que son los adjetivos usados por BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n.º 41, 57 y 76 respectivamente.

(118) *Caritas in veritate*, n.º 43. Cf. PABLO VI, *Populorum progressio*, n.º 7.

(119) *Caritas in veritate*, n.º 38. Más adelante (n.º 47), se dice: “La cooperación

Es, a no dudarlo, el aporte singular que la doctrina social hace al desarrollo globalizado: “La fe cristiana, que se encarna en las culturas trascendiéndolas, puede ayudarlas a crecer en la convivencia y en la solidaridad universal, en beneficio del desarrollo comunitario y planetario” (120).

Ahora bien, la solidaridad como espíritu humanitario está, *rectius*: debe estar, acompañada por la subsidiaridad, pues según advierte el Papa “así como la subsidiaridad sin la solidaridad desemboca en el particularismo social, también es cierto que la solidaridad sin la subsidiaridad acabaría en el asistencialismo que humilla al necesitado” (121). La subsidiaridad es definida como “expresión de la inalienable libertad” y como “ayuda a las personas, a través de la autonomía de los cuerpos intermedios”; es decir, se la desvirtúa desde un punto de vista semejante al liberal, que entiende la subsidiaridad como suplencia y ayuda antes que como resguardo de la propia competencia en atención a los propios fines (personales o sociales) (122).

En tanto expresión de la libertad, la subsidiaridad se convierte en el principio de gestión del mundo globalizado, porque “es un principio particularmente adecuado para gobernar la globalización y orientarla hacia un verdadero desarrollo humano. Para no abrir la puerta a un peligroso poder universal de tipo monocrático, *el gobierno de la globalización debe ser de tipo subsidiario*, articulado en múltiples niveles y planos diversos, que colaboren recíprocamente” (123). La subsidiaridad se rebaja a un modo de

internacional necesita personas que participen en el proceso del desarrollo económico y humano, mediante la solidaridad de la presencia, el acompañamiento, la formación y el respeto”. Y también (n.º 58) que “el tema del desarrollo coincide con el de la inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana, que se construye en la solidaridad sobre la base de los valores fundamentales de la justicia y la paz”.

(120) *Caritas in veritate*, n.º 59.

(121) *Caritas in veritate*, n.º 58.

(122) Y este el punto de vista del Papa, que en *Caritas in veritate*, n.º 57, define a la subsidiaridad como ayuda: “Dicha ayuda se ofrece cuando la persona y los sujetos sociales no son capaces de valerse por sí mismos, implicando siempre una finalidad emancipadora, porque favorece la libertad y la participación a la hora de asumir responsabilidades. La subsidiaridad respeta la dignidad de la persona, en la que ve un sujeto siempre capaz de dar algo a los otros”.

(123) *Caritas in veritate*, n.º 57.

gobierno, poliárquico como se ve, en el que cada uno persigue sus propios fines, sin que el bien común sea el principio rector, el criterio superior de gobierno de una comunidad. Desconocida la supremacía del bien común, la subsidiaridad deviene mera herramienta para la protección de los derechos personales y para la delegación de cometidos particulares (124).

Se podría decir que la idea pontificia había sido anticipada por un observador del proceso de la unidad constitucional europea, el que aseguraba que la subsidiariedad proveía de legitimidad democrática a la Comunidad, en la medida que se la garantizaba en cuatro niveles u órdenes, que de alguna manera aparecen en el planteo de Benedicto XVI: hay una subsidiariedad de mercado, otra subsidiariedad comunal, y una subsidiariedad en la legislación y representación, todas ellas progresando hacia una subsidiariedad comprehensiva, que incluiría prácticas y ámbitos de deliberación, es decir, una subsidiariedad política (125). ¿Qué piensa el Pontífice?

Autoridad mundial en un mundo global

En uno de los pasajes más controvertidos de *Caritas in veritate*, Benedicto XVI afirma que “ente el imparable aumento de la interdependencia mundial, y también en presencia de una recesión de alcance global, se siente mucho la urgencia de la reforma tanto de la *Organización de las Naciones Unidas* como de la *arquitectura económica y financiera internacional*, para que se dé una concreción real al concepto de familia de naciones” (126). Resulta que si de hecho somos ya una gran familia por mor de la globalización, ésta no acaba aún de dar concreción real a la familia que somos; es como si fuésemos una familia virtual, a medio hacerse, especialmente porque hay miembros pobres que deben ser protegidos y admitidos a la toma de decisiones, según explica seguidamente el Papa.

(124) Ha señalado esta devaluación del principio de subsidiariedad: Bernard DUMONT, “La subsidiarité comme piège”, en *Catholica*, n.º 108 (Verano 2010), págs. 28-39.

(125) Neil MacCORMICK, “Democracy, subsidiarity, and citizenship in the ‘European Commonwealth’”, en *Law and Philosophy*, v. 16, n.º 4 (julio 1997), págs. 331-356.

(126) *Caritas in veritate*, n.º 67.

Ahora bien, la idea de Benedicto XVI va más allá de la reforma de la ONU y de proponer una nueva estructura económico-financiera internacional; pues lo que necesita revisión es todo el ordenamiento mundial vigente. “Esto aparece necesario –escribe Benedicto XVI– precisamente con vistas a un ordenamiento político, jurídico y económico que incremente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos. Para gobernar la economía mundial, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr un oportuno desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz, para garantizar la salvaguarda del ambiente y regular los flujos migratorios, urge la presencia de una verdadera *Autoridad política mundial*, como fue ya esbozada por mi Predecesor, el Beato Juan XXIII” (127). Autoridad política mundial importa, en buen romance, gobierno mundial, es decir, capacidad de legislación, de aplicación y de juzgamiento a escala universal, pues de lo contrario no sería autoridad (128).

“Esta Autoridad –continúa Benedicto XVI– deberá estar regulada por el derecho, atenerse de manera concreta a los principios de subsidiaridad y de solidaridad, estar ordenada a la realización del bien común, *comprometerse en la realización de un auténtico desarrollo humano integral inspirado en los valores de la caridad en la verdad*”. Es decir, el Papa concibe este gobierno mundial orientán-

(127) *Caritas in veritate*, n.º 67. Cf. JUAN XXIII, *Pacem in terris*, parte III, n.º 82 y sigs.; parte IV, n.º 130 y sigs. En el n.º 137 dice: “Y como hoy el bien común de todos los pueblos plantea problemas que afectan a todas las naciones, y como semejantes problemas solamente puede afrontarlos una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga un alcance mundial, resulta, en consecuencia, que, por imposición del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general”.

(128) “Dicha Autoridad, además, deberá estar reconocida por todos, gozar de poder efectivo para garantizar a cada uno la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos. Obviamente, debe tener la facultad de hacer respetar sus propias decisiones a las diversas partes, así como las medidas de coordinación adoptadas en los diferentes foros internacionales. En efecto, cuando esto falta, el derecho internacional, no obstante los grandes progresos alcanzados en los diversos campos, correría el riesgo de estar condicionado por los equilibrios de poder entre los más fuertes”. *Caritas in veritate*, n.º 67.

dose por los mismos principios que antes ha establecido –y que según observé eran insuficientes en su precisión–: la subsidiaridad y la solidaridad. A ello agrega el Papa que la autoridad mundial debe estar regulada por el derecho, lo que abre la puerta a la discusión de qué derecho está hablando, porque mientras en Juan XXIII se hacía mención explícita a la ley moral –siguiendo en ello a Pío XII–, en *Caritas in veritate* no hay especificación alguna (129).

De otro lado, el fundamento de la autoridad global no está en la ley natural –como, por otra parte, azorosamente podría encontrarse en ella su legitimidad– sino en el consenso o acuerdo de todos, “deberá estar reconocida por todos”, ha dicho el Papa. Por su naturaleza, se afirma que la autoridad mundial es subsidiaria (130), lo que puede entenderse de varias maneras: que ella actúa en subsidio de las autoridades locales o estatales, que ella lo hace en las materias delegadas por éstas, o que –como ocurría en el Tratado de Maastricht– ella centraliza ciertas competencias exclusivas, dejando a las demás lo que ella no toma (131), que parece ser la idea admitida por el Papa para congeniar globalidad y particularismo mediante una autoridad jerárquica en el vértice de la aldea global. Pues de acuerdo a un miembro de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales, “se está abriendo una enorme y peligrosa brecha entre el espacio social global y el de las entidades particulares. La sociedad

(129) Salvo recién al final del n.º 67 de *Caritas in veritate*, en el que se menciona el “orden moral”. Pero un poco antes el Papa se ha referido al “derecho internacional”, según se vio. En contra, BREEN, “Love, truth, and the economy: a reflection on Benedict XVI’s *Caritas in veritate*”, cit., pág. 1027, quien entiende que el Papa habla de la ley moral universal a la que se ha referido en el n.º 59 de la encíclica.

(130) “El desarrollo integral de los pueblos y la colaboración internacional exigen el establecimiento de un grado superior de ordenamiento internacional de tipo subsidiario para el gobierno de la globalización”. *Caritas in veritate*, n.º 67.

(131) El artículo 3 b del Tratado de Maastricht (1992) se refiere primero, implícitamente, a las competencias exclusivas de la Comunidad, que antes ha precisado, y que sólo ella debe llenar, estableciendo de este modo un “coto vedado” a los Estados, los gobiernos, las asociaciones y las redes ciudadanas; luego señala que en las materias que no son de exclusiva competencia de la Unión, ésta intervendrá cuando “los objetivos de la acción prevista” rebasen las posibilidades de los Estados miembros y, “por su dimensión o por los efectos de la acción en cuestión pueden ser realizados mejor a nivel comunitario”. Lo he criticado en Juan Fernando SEGOVIA, “Gobernanza global y democracia: una perspectiva crítica hispanoamericana”, en *Verbo*, Madrid, n.º 469-470 (noviembre-diciembre 2008), págs. 803-805.

global es demasiado débil y contingente para desempeñar ese papel. La falta de democracia en el nivel internacional está obstaculizando la humanización del sistema global, contrariamente a lo que ocurría en el ámbito nacional dado el desarrollo de la democracia. La *subsidiariedad* afirma el valor de las instituciones internacionales, pero evita la aceptación acrítica del internacionalismo. Promueve la libertad y la identidad de las culturas locales sin reducir el particularismo a una mera delegación de poderes” (132).

Y el fin de este gobierno mundial, aunque se lo invoque bajo el nombre del bien común, no es otro que el “el auténtico desarrollo humano”, como dice el Papa, asimilando el concepto tradicional a este otro novedoso de cuño personalista.

6. Conclusión: el humanismo cristiano de la globalización y la nueva doctrina social de la iglesia

Creo que el propósito de este trabajo ha sido llenado: mostrar que la doctrina social de la Iglesia ha cambiado de principio rector. El bien común ha sido desplazado por el personalismo, por el primado de la persona, ahora extendida al plano de las relaciones mundiales de un mundo globalizado. Creo también que la lectura crítica de *Caritas in veritate* ha permitido descifrar las dificultades y los problemas de semejante cambio doctrinal.

Quisiera ahora, al concluir, resaltar ciertos aspectos que considero fundamentales y que acaban de perfilar este humanismo cristiano de la globalización.

¿Qué es la persona humana?

El elemento central del concepto de persona en Benedicto XVI pareciera ser la libre construcción del yo, esto es, el hacerse a sí

(132) Juan L. LLACH, “*Caritas in veritate*, la crisis global y la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales”, en *Criterio*, n.º 2353 (Octubre 2009), versión digital en <http://www.revistacriterio.com.ar/iglesia/caritas-in-veritate-la-crisis-global-y-la-pontificia-academia-de-las-ciencias-sociales/>

mismo desde la propia conciencia libre que labora el ser dado, el yo creado. “Nuestra libertad está originariamente caracterizada por nuestro ser, con sus propias limitaciones. Ninguno da forma a la propia conciencia de manera arbitraria, sino que todos construyen su propio ‘yo’ sobre la base de un ‘sí mismo’ que nos ha sido dado. No sólo las demás personas se nos presentan como no disponibles, sino también nosotros para nosotros mismos. *El desarrollo de la persona se degrada cuando ésta pretende ser la única creadora de sí misma*” (133).

De algún modo, Benedicto XVI retoma el personalismo de Juan Pablo II y lo purga de un lenguaje existencialista que lo hacía, si no incomprensible, al menos azarosamente compatible con la tradición cristiana (134); sin embargo, el Pontífice permanece dentro del personalismo y concede a la persona cierta capacidad de auto-creación, pues si bien ella no es la única creadora de sí misma en alguna medida sí lo es: en tanto libremente forja su yo a partir del ser que Dios le ha dado (135). Sabemos que ésta es una constante preocupación de los personalismos, definir a la persona como ser libre para evitar todo intento de objetivación o cosificación de la persona; y que, en su versión cristiana, significa liberar la libertad (136), es decir, “fortalecer el aprecio por una libertad no arbitraria, sino verdaderamente humanizada por el reconocimiento del bien que la precede. Para alcanzar este objetivo, es necesario que el hombre entre en sí mismo para descubrir las normas fundamentales de la ley moral natural que Dios ha inscrito en su corazón” (137).

(133) *Caritas in veritate*, n.º 68.

(134) Como se aprecia en algunos pasajes de la encíclica *Veritatis splendor*, n.º 31 y sigs., n.º 71 y sigs., n.º 84 y sigs.

(135) Para una crítica de esta definición de la persona, cf. Danilo CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico "modulare" del personalismo contemporaneo*, Ed. Scientiche Italiane, Nápoles, 2007, especialmente el cap. I; y mi comentario en Juan Fernando SEGOVIA, “El personalismo, de la modernidad a la posmodernidad”, en *Verbo*, Madrid, n.º 463-464 (marzo-abril 2008), págs. 313-337.

(136) *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, cit., n.º 143.

(137) *Caritas in veritate*, n.º 68. El problema, por cierto, es el corazón corrupto del hombre hodierno, de todo hombre que no cree, que, buscando en sí mismo, no encontrará esa ley moral. Pero esto es desafiar el optimismo del personalismo cristiano.

A pesar de los defectos apuntados, el Pontífice pareciera abrir una brecha en la civilización tecnocrática hodierna, especialmente porque su llamado a una libertad moral choca contra los afanes tecnocráticos de cosificar al hombre; sin embargo, lo que en un primer momento se presenta como crítica deviene elogio de la técnica (138). El primer argumento proviene de una espiritualización del universo de la técnica, que manifestaría el predominio del espíritu humano sobre la materia, puesto al servicio del desarrollo de la persona. “En la técnica –dice el Papa– se manifiesta y confirma el dominio del espíritu sobre la materia. ‘Siendo éste [el espíritu] menos esclavo de las cosas, puede más fácilmente elevarse a la adoración y a la contemplación del Creador’”. La técnica permite dominar la materia, reducir los riesgos, ahorrar esfuerzos, mejorar las condiciones de vida” (139).

Mas el segundo argumento consiste en poner a la técnica en lugar de la praxis como realización humana, entendida como humanización. “Responde [la técnica] a la misma vocación del trabajo humano: en la técnica, vista como una obra del propio talento, el hombre se reconoce a sí mismo y realiza su propia humanidad. La técnica es el aspecto objetivo del actuar humano,

(138) En este sentido, disiento con el estudio de Massimo INTROVIGNE, “*Caritas in veritate*. La dottrina sociale della Chiesa contro la tecnocracia”, en *Cristianità*, n.º 353 (julio-septiembre 2009), págs. 1-19. Por el contrario, Víctor PAJARES, “La redención de la técnica. Diálogo entre Wojtyła y Ratzinger”, en *Ecclesia*, v. XXIII, n.º 1 (2009), págs. 21-32, estudia de qué manera –ya en la encíclica *Spe salvi*, de 2007– Benedicto XVI establece la posibilidad de redimir la técnica de su carga utilitarista mediante una apertura a la libertad y a la verdad, es decir, una apertura del hombre a Dios.

(139) *Caritas in veritate*, n.º 69. Cf. *Gaudium et spes*, n.º 57, que afirma que, por el trabajo y la técnica, el hombre perfecciona la creación divina: “El hombre, en efecto, cuando con el trabajo de sus manos o con ayuda de los recursos técnicos cultiva la tierra para que produzca frutos y llegue a ser morada digna de toda la familia humana y cuando conscientemente asume su parte en la vida de los grupos sociales, cumple personalmente el plan mismo de Dios, manifestado a la humanidad al comienzo de los tiempos, de someter la tierra y perfeccionar la creación, y al mismo tiempo se perfecciona a sí mismo; más aún, obedece al gran mandamiento de Cristo de entregarse al servicio de los hermanos”. PABLO VI, *Populorum progressio*, n.º 41, propone que los éxitos de la civilización técnica y cultural vayan más allá de la prosperidad material hacia los bienes del espíritu. En los tres documentos se proyecta que la liberación, por la técnica, de la esclavitud material, permitirá al hombre elevarse a Dios.

cuyo origen y razón de ser está en el elemento subjetivo: el hombre que trabaja (140). Por eso, la técnica nunca es sólo técnica. Manifiesta quién es el hombre y cuáles son sus aspiraciones de desarrollo, expresa la tensión del ánimo humano hacia la superación gradual de ciertos condicionamientos materiales” (141). Difícilmente pueda admitirse, desde una perspectiva católica, que la técnica sea medio de reconocimiento del hombre por sí mismo; que la técnica sea el instrumento por el cual el hombre realiza su propia humanidad (142). El elogio de la técnica, tal como se lo ha hecho, no es propio de la religión católica sino de algunas filosofías materialistas, como el marxismo, que ven en la dinámica de la transformación de la naturaleza por el trabajo y la técnica un proceso hegeliano de hominización, de creación o revelación del hombre a través de ese mismo proceso.

Personalismo y desarrollo

Como el personalismo viene preñado de concepciones problemáticas, la noción de desarrollo está manchada de equívocidad (143). En *Caritas in veritate* el desarrollo se sostiene debe ser integral, pero el grueso de las reflexiones no se orientan hacia los bienes del espíritu que son los superiores, sino hacia los económicos dejando la impresión que un mayor nivel de progreso material, justa-

(140) Benedicto XVI hace suya la distinción sugerida por JUAN PABLO II, encíclica *Laborem exercens*, 1981, n.º 5 y 6, entre los aspectos objetivo (la técnica) y subjetivo (el hombre) del trabajo.

(141) *Caritas in veritate*, n.º 69.

(142) Los que han estudiado este pasaje eluden las complicaciones que acarrea, deteniéndose solamente en este intento de dar a la técnica un significado humano. Cf. INTROVIGNE, “*Caritas in veritate*. La dottrina sociale della Chiesa contro la tecnocracia”, cit.; y Pedro MORANDÉ, “Tradición sapiencial y tecnocracia”, en *Revista Cultura Económica*, n.º 75-76 (agosto-diciembre 2009), págs. 128-133.

(143) Véase la definición que, siguiendo las huellas del Papa, intenta BREEN, “Love, truth, and the economy: a reflection on Benedict XVI’s *Caritas in veritate*”, cit., pág. 1010: “Únicamente porque el hombre es un ser que posee una vida interior –porque la persona humana es una persona– es capaz de conocer la verdad, trabajar por la justicia y expresar amor. El desarrollo auténtico es el ejercicio maduro de cada una de estas aptitudes que sostienen tanto el bien común como la realización individual”.

mente distribuido entre hombres y pueblos, es siempre funcional al desarrollo moral y la búsqueda de la Verdad. A contrapelo de la experiencia de los últimos siglos, el Papa alienta el progreso económico global como palanca de la globalización de los bienes espirituales, como si del ocio ganado por la satisfacción de las necesidades básicas del hombre, brotara espontáneamente el empeño por alcanzar aquellos otros bienes.

No extraña que a medida que se avanza en la encíclica, la caridad y la verdad, que habían sido puestas en el portal del desarrollo, vayan cediendo su lugar –hasta casi desaparecer– al desarrollo mismo. Y esto puede verse en dos casos ejemplares. El primero, es el pobre papel al que queda relegada la religión en su diálogo con la razón, obligada a amoldarse a la racionalidad hodierna y al pluralismo ecuménico que mana de la libertad religiosa. El segundo está en la misma concepción de la economía, que no es otra que la liberal, la economía de mercado; pues en lugar de ofrecer una economía cristiana (144), el Papa procura enriquecer la hodierna economía liberal de la globalización con la ética del personalismo cristiano (145).

(144) Se ha dicho, sin embargo, que esa concepción cristiana aparece en las siguientes palabras del Papa: “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*. Esto es una exigencia del hombre en el momento actual, pero también de la razón económica misma. Una exigencia de la caridad y de la verdad al mismo tiempo”. *Caritas in veritate*, n.º 36. Cf. Card. Tarcisio BERTONE, *It is also possible to do business by pursuing aims that serve society*, discurso al Senado italiano, 28 de julio de 2009, en http://www.piercedhearts.org/heart_church/bertone_reflec_caritas_veritate.htm; y Carlos HOEVEL, “Hacia el paradigma del don”, en *Revista Cultura Económica*, n.º 75-76 (agosto-diciembre 2009), págs. 83-96. Podría ser así, tal vez, pero entonces no habría una verdadera economía cristiana (que tiene por fin el bien común) sino un espíritu cristiano que animaría la economía liberal, que son dos conceptos distintos. Por eso, un católico liberal puede abonar sin problema alguno la tesis del Papa. Escribe Gabriel J. ZANOTTI, “*Caritas in veritate*”: *Instituciones, Economía, Ética y ... Cristianismo*, Instituto Acton Argentina, 9 de julio de 2009, pág. 6: “Lo nuevo en este caso es la insistencia en espacios que superen la sola justicia –conmutativa o distributiva– sin contradecirla, espacios de ‘comunidad’, de donación mutua en libertad, tan importantes para detener la racionalización del mundo de la vida y volver a poner a la acción libre de las personas en el centro de la vida social”.

(145) Y lo sostengo aún a riesgo de tener que discutir –en su momento y más largamente– la idea de que el mercado es un género que admite varias especies, entre ellas

Lo que acabo de decir está diáfamanamente comprobado con el problema de las finanzas. No repite el Papa la condena tradicional de la usura –de la que las finanzas son su más refinada expresión– (146) sino que, por el contrario, afirma que las finanzas son “un instrumento encaminado a producir mejor riqueza y desarrollo”, por lo que en un mundo global es indispensable “promover iniciativas financieras en las que predomine la dimensión humanitaria” (147). Y no es que las finanzas escapen a la ética, de hecho son los agentes financieros los que “deben redescubrir el fundamento ético de su actividad”, que no es otro que la “recta intención”, la “transparencia” y la “búsqueda de buenos resultados”. Cuando así suceda, los instrumentos financieros serán “utilizados de manera ética para crear las condiciones adecuadas para el desarrollo del hombre y de los pueblos” (148). Las finanzas no son ya inmorales, la usura adquiere estatuto ético propio y lo que se trata es de corregir las costumbres financieras actuales para evitar futuras crisis (149).

la capitalista, como quiere hacernos entender el asesor del Papa ZAMAGNI, “Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in veritate*”, cit., págs. 12-13. Pues desde la historia de las ideas (y experiencias) político-económicas se podría invertir la proposición: el capitalismo es el género y el mercado una especie de él. Confieso que al leer este artículo tuve la impresión, por momentos, de que el autor o bien ha leído otra encíclica o bien intenta hacerle decir al Papa lo que él, Zamagni, piensa. Por otro lado, algún teólogo progresista ha criticado al Papa por haber aceptado expresamente la bondad del capitalismo contra la enseñanza ancestral (y conciliar) de la Iglesia; así, Bernardo PÉREZ ANDREO, “*Caritas in veritate*: la ‘kehere’ de la Doctrina Social”, en *Veritas*, n.º 22 (marzo 2010), págs. 33-51.

(146) El magisterio tradicional había seguido la enseñanza de Santo TOMÁS DE AQUINO que consideraba ilícito recibir, por el dinero prestado, otro beneficio más allá de lo dado y afirmaba que era pecado percibir intereses por un préstamo monetario. Cf. *Suma Teológica*, IIa-IIae, q. 78, a. 1 y 2. Para el magisterio de la Iglesia, cf. *Denzinger*, n.º 403, 448, 478, 716, 739, 1080-1081, 1191-1193, 1475-1479, 1609-1610, 1611-1612. La recta doctrina se expone en J. OLIVIER, “Le prêt à intérêt et l’usure”, en http://www.salve-regina.com/Chretien/L_usure.htm; y Denis RAMELET, “La rémunération du capital à la lumière de la doctrine traditionnelle de l’Eglise catholique”, *Catholica*, n.º 86 (invierno 2004-05), págs. 13-25. PÉREZ ANDREO, “*Caritas in veritate*: la ‘kehere’ de la Doctrina Social”, cit., págs. 35-36, en su crítica a la encíclica, sólo recuerda la doctrina del Doctor Angélico, no la del magisterio.

(147) *Caritas in veritate*, n.º 65.

(148) *Caritas in veritate*, n.º 65.

(149) Así, Simona BERETTA, “Los modelos de regulación de los mercados finan-

Todo ello, a más de la ingenuidad con que son observados los procesos económicos contemporáneos del mundo globalizado –cuyos desfallecimientos suelen compensarse con meras expresiones de deseo–; todo ello, digo, viene sostenido sobre una base contradictoria que rara vez es advertida por el Pontífice. Pues si lo que se quiere es enderezar la globalización o moralizar la economía globalizada hacia fines justos por la caridad y la solidaridad, estos “valores” deben preexistir y no sobrevenir, de modo que los bienes del espíritu han de estar antes de los materiales y no adquirirse después de éstos (150). Lo que lleva a invertir la tesis que parece animar la encíclica: en lugar de aprovechar el progreso ganado por la globalización para enriquecerlo caritativa y solidariamente, deberíamos contar con la caridad y la solidaridad como punto de partida del desarrollo global. Mas esto significa definir el bien común en términos opuestos al personalismo, poniendo la vida virtuosa por delante de los derechos humanos, lo que no puede afirmarse desde la “ontología” personalista tal como ya se ha visto.

La autoridad global y el gobernanza universal

Con relación a este último punto, que es recurrente en Benedicto XVI desde antes de su pontificado (151), puede ser que

cieros: el mensaje de la Encíclica”, en *Revista Cultura Económica*, n.º 75-76 (agosto-diciembre 2009), págs. 44-76.

(150) En cierto momento BENEDICTO XVI lo advierte y enfatiza: “*El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común*”. *Caritas in veritate*, n.º 71.

(151) Es éste un viejo sueño del Pontífice. En su polémica con Habermas de 2004, llamó a escuchar todas las culturas hasta alcanzar una “correlación polifónica [...] de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación, de modo que se conviertan en la fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo”. Cf. Jürgen HABERMAS-Joseph RATZINGER, “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”, en *Consonancias*, año 4, n.º 13 (septiembre 2005), pág. 47. Véase Juan Fernando SEGOVIA, “El diálogo entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas y el problema del derecho natural católico”, en *Verbo*, n.º 457-458 (agosto-septiembre-octubre 2007), págs. 631-670.

el Papa no esté llamando a que las Naciones Unidas asuman el gobierno mundial que ha imaginado –pues está claro que la institución no respeta el principio de subsidiaridad ni se atiene a las demandas de la ley natural–, pero sí puede decirse que Benedicto XVI al menos sugiere, como dice Breen, que hay que auxiliar a las Naciones Unidas a desarrollar su potencial de asistencia a los Estados en aras de un verdadero desarrollo humano (152). De modo que si no es hoy, será mañana, pues en algún momento el ente internacional deberá ser reformado conforme a las exigencias del gobierno planetario en términos de subsidiaridad, moralidad objetiva y solidaridad. Es decir, el Papa manifiesta una franca adhesión a la peregrina hipótesis de la hodierna gobernanza democrática global (153), que ya había sido avanzada por la Pontificia Academia de Ciencias Sociales (154).

Ahora bien, la tesis tiene poco de magisterial y mucho de modernismo doctrinario (155). En contraste con la perspectiva

(152) BREEN, “Love, truth, and the economy: a reflection on Benedict XVI’s *Caritas in veritate*”, cit., pág. 1028. Empero, Mons. Crepaldi decía a la prensa el 7 de julio de 2009 que la Santa Sede procura “une formulation sur le plan juridique et politique de la réforme des Nations Unies”, criterio que comparte el Card. Renato Raffaele Martino (ambos citados en “L’encyclique *Caritas in veritate*”, cit., págs. 4-5).

(153) Así lo han entendido los intérpretes, aunque el término no ha sido usado por el Pontífice. Cf. la conferencia de Mons. Giampaolo CREPALDI, *Caritas in veritate*, Madrid, 17 de setiembre de 2009, n.º 10, en <http://www.fpablovi.org>; LLACH, “*Caritas in veritate*, la crisis global y la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales”, cit.; ZAMAGNI, “Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in veritate*”, cit., págs. 18-21.

(154) Cfr. las siguientes publicaciones de la PONTIFICIA ACADEMIA DE CIENCIAS SOCIALES, *Globalization ethical and institutional concerns*, Vatican City, 2001; *Globalisation and inequalities*, Ciudad del Vaticano, 2002; *Globalisation and international justice*, Ciudad del Vaticano, 2007; *Charity and justice in the relations among people and nations*, Ciudad del Vaticano, 2007. Pero, sobre todo, *The governance of globalisation*, Ciudad del Vaticano, 2004; y *Summary of globalization*, Ciudad del Vaticano, 2008. Esta academia pontificia es una de las más fervientes precursoras de lo que podría llamarse una «gobernanza personalista de la globalización». A este respecto véanse sus textos: *Pursuing the common good: how solidarity and subsidiarity can work together*, Ciudad del Vaticano, 2008; y *Catholic social doctrine and human rights*, Ciudad del Vaticano, 2010.

(155) Entre otras cosas, no hay un juicio crítico sobre las falencias teórico-prácticas de la gobernanza global, como han vertido, entre otros, Miguel AYUSO, *¿Ocaso o eclipse del Estado? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización*, Marcial Pons, Madrid, 2005; Dalmacio NEGRO, “Del gobierno a la gobernanza”, en

de Benedicto XVI, decía Pío XI recogiendo la ancestral tradición de la Iglesia: “En lo que se refiere a la concordia y a la paz, es evidente que, cuanto más vasto es el reino y con mayor amplitud abraza al género humano, tanto más se arraiga en la conciencia de los hombres el vínculo de fraternidad que los une. Esta convivencia, así como aleja y disipa los conflictos frecuentes, así también endulza y disminuye sus amarguras. Y si el reino de Cristo abrazase de hecho a todos los hombres, como los abraza de derecho, ¿por qué no habríamos de esperar aquella paz que el Rey pacífico trajo a la tierra, aquel Rey que vino para *reconciliar todas las cosas; que no vino a que le sirviesen, sino a servir*; que siendo el *Señor de todos*, se hizo a sí mismo ejemplo de humildad y estableció como ley principal esta virtud, unida con el mandato de la caridad; que, finalmente dijo: *Mi yugo es suave y mi carga es ligera*. ¡Oh, qué felicidad podríamos gozar si los individuos, las familias y las sociedades se dejaran gobernar por Cristo! *Entonces verdaderamente* – diremos con las mismas palabras de nuestro predecesor León XIII dirigió hace veinticinco años a todos los obispos del orbe católico–, *entonces se podrán curar tantas heridas, todo derecho recobrará su vigor antiguo, volverán los bienes de la paz, caerán de las manos las espadas y las armas, cuando todos acepten de buena voluntad el imperio de Cristo, cuando le obedezcan, cuando toda lengua proclame que Nuestro Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre*” (156).

La comparación nos pone en las antípodas de las ideas actuales. En la doctrina tradicional de la Iglesia, el Reinado universal de Cristo, fundamento de la fraternidad humana, no implica ni un orden global ni un gobierno político planetario únicos –como, por el contrario, sugiere Benedicto XVI, no sin ingenuidad–, sino el reconocimiento unánime, católico, de un solo Señor. Pero claro, ello es hoy difícil que la Iglesia lo proclame pues confiesa la libertad religiosa y, por tanto, una pluralidad de señores gober-

Verbo, n.º 465-466 (mayo-junio-julio 2008), págs. 421-440; o yo mismo en SEGOVIA, “Gobernanza global y democracia: una perspectiva crítica hispanoamericana”, cit.

(156) PÍO XI, *Quas primas*, n.º 19. La referencia a LEÓN XIII corresponde a su encíclica *Annum sacrum*, 1899, por la que se consagró el género humano al Sagrado Corazón de Jesús.

JUAN FERNANDO SEGOVIA

nantes de este mundo. Por eso en su lugar se nos invita a soñar la utopía de una humanidad unida, integrada *de facto*, pero no en la Iglesia sino en la comunidad política planetaria, ni por Cristo, Rey y sumo bien, sino por el bien mismo de todos nosotros.