

# PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA CARITAS IN VERITATE

## *Hermeneutics of the Caritas in Veritate*

CARLOS ARBOLEDA MORA\*

### **Resumen:**

*Caritas in veritate* (CV), la última encíclica de Benedicto XVI, tiene un contexto de reflexión intelectual que, brevemente, se describirá en este trabajo. Este contexto puede resumirse en: 1. La polémica con Habermas sobre secularización y las tesis de Böckenförde sobre el capitalismo; 2. La recuperación en forma agustiniana de la identidad cristiana (por el retorno a un protocristianismo), y 3. La propuesta de un humanismo trinitario. Estos antecedentes permiten mirar el nuevo enfoque que ha dado el Papa a la reflexión teológica en la Iglesia. No se trata acá de una presentación resumida de los contenidos de la *Caritas in Veritate*<sup>1</sup>, ni de un comentario a algunos puntos principales; es más bien, una reflexión sobre el trasfondo académico de las enseñanzas de la encíclica y de las lógicas tensiones que le sirven de contexto socio-cultural.

**Palabras clave:** *Caritas in veritate* - Bases prepolíticas del Estado, Agustinismo - Humanismo trinitario.

### **Abstract:**

*Caritas in Veritate* (CV), the last encyclical of Benedict XVI, has a context of intellectual reflection that, brief, will be described in this work. This context can be summarized in: 1. The polemical dialogue with Habermas on secularization and Böckenförde's theses on the capitalism; 2. The recovery, in Augustinian form, of the christian identity (for the return to a protocristianity), and 3. The offer of a trinitarian humanism. These precedents allow

<sup>1</sup> En adelante: CV.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana; Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín y Sociólogo de la Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es profesor interno en la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana; Director del Grupo de Investigación "Religión y Cultura" categoría "A" de Colciencias.

Artículo recibido el día 26 de agosto de 2009 y aprobado por el Comité Editorial el día 28 de octubre de 2009.

Dirección electrónica: carlos.arboleda@upb.edu.co

to look at the new approach that the Pope has given to the theological reflection in the church. It is a question here neither of a presentation summarized of the contents of the CV, nor of a commentary to some principal points; it is rather, a reflection on the academic background of the proposals of the encyclical and of the logical tensions that sublie as sociocultural context.

**Key words:** *Caritas in veritate*, Prepolitical background of the State, Augustinism, Trinitarian humanism.

*Caritas in veritate*, la última encíclica de Benedicto XVI, tiene un contexto de reflexión intelectual que, brevemente, se describirá en este trabajo. Este contexto puede resumirse en: 1. La polémica con Habermas sobre secularización y las tesis de Böckenförde sobre el capitalismo; 2. La recuperación en forma agustiniana de la identidad cristiana (por el retorno a un protocristianismo), y 3. La propuesta de un humanismo trinitario. Estos antecedentes permiten mirar el nuevo enfoque que ha dado el Papa a la reflexión teológica en la Iglesia. No se trata acá de una presentación resumida de los contenidos de la *Caritas in veritate*, ni de un comentario a algunos puntos principales; es más bien, una reflexión sobre el trasfondo académico de las enseñanzas de la encíclica y de las lógicas tensiones que le sirven de contexto socio-cultural.

## I. CRITERIOS PARA EL ANÁLISIS DE LA ENCÍCLICA

Unos criterios hermenéuticos iniciales son necesarios para entender la CV. Es importante que se distingan en la encíclica lo que son los principios fundamentales anclados en la Revelación, de los juicios específicos dictados por la prudencia (*frónesis*) antes de hacer juicios sobre el pensamiento de la CV. Algunos que se pueden dejar llevar por sus propias ideologías quieren aplicar la tesis de rechazar o aceptar según convenga a sus intereses, o de “escoger y seleccionar” textos de acuerdo a su pensamiento propio. Es conveniente recordar que la Iglesia no tiene “soluciones técnicas” en política pública económica, sino que, a veces, sugiere formas aplicativas que no agotan los principios fundamentales que son irrenunciables. En cada momento histórico hay condiciones distintas que exigen la concretización de un mensaje y no se pueden considerar las recomendaciones coyunturales como elementos inmutables y que seguirán siendo válidos por siempre. La responsabilidad de los ciudadanos y políticos católicos es indagar cuál es la mejor forma, aquí y ahora, de responder al amor sin considerar que esa forma es ya definitiva y para siempre. Todos los días hay que buscar la respuesta a las demandas de la realidad. Pero las respuestas prácticas concretas y variables no indican que haya cambios en los principios o que la Iglesia vaya acomodando su doctrina o que haya rupturas en ella.

En el texto de la CV aparece el concepto de hermenéutica de la continuidad. El Papa quiso emplear este término para rechazar las interpretaciones que se hacen de la DSI en términos de hermenéutica de la ruptura. Algunos, en su momento, quisieron

ver en la *Populorum Progressio* de 1967 una refundación de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) como si hubiera dos tradiciones, una de León XIII hasta el Concilio Vaticano II y otra de *Populorum Progressio* hasta hoy. En el mismo sentido, algunos han considerado al Concilio Vaticano II como una ruptura en la Iglesia, como un cambio en su esencia diciendo que se había creado otra Iglesia diferente a la verdadera Iglesia de Cristo.

Esta interpretación fue la que, en su momento, defendió el teólogo laico suizo Romano Amerio, que en sus dos libros, reeditados recientemente<sup>2</sup>, dice que los más graves males presentes hoy en el pensamiento occidental y católico se deben a un desorden mental por el cual se pone la “*caritas*” delante de la “*veritas*”, y que este desorden trastorna la misma concepción de la doctrina de la Trinidad. Amerio ve en este derrumbe del primado del *Logos* sobre el amor, de la caridad separada de la verdad, la causa de muchas variaciones graves y delicadas en la Iglesia del siglo XX.

Si converge la mirada sobre este trípode de opiniones dispares, diversas, y ricas, en un cierto sentido se puede decir que hoy la Doctrina de la Fe ya no es una: la unidad de la Iglesia debería ser esencialmente una unidad teórica y doctrinal, porque trata de cosas del intelecto, trata de la actividad teórica: no es en modo alguno una unidad simbólica o aparente.

Hoy los teólogos innovadores ya no sostienen como *primum* el Verbo, sino el Amor. Pero obrando así no pueden sostener el Amor en su verdad, y el amor que sostienen es un amor falsificado: si el Amor pierde su relación esencial con la Razón, que es una relación de procedencia, el Amor mismo se desnaturaliza. El amor sin reglas confunde el amor de sí mismo con el amor a los demás y con el amor a cualquier cosa. Porque es precisamente el Verbo quien lo determina, es el Verbo quien establece el límite, el fundamento, el horizonte; el amor, por el contrario, es por sí mismo incapaz de cualquier determinación. Por consiguiente el Amor debe tener siempre una referencia a una cosa anterior al Amor: como un río, debe discurrir por su cauce, sin desbordarse, porque si no las mismas aguas saludables se convertirán en mortales. El Amor procede del Verbo, y su medida es el Verbo<sup>3</sup>.

Por eso se hace hoy un rescate de Amerio pero hay que tener cuidado pues no está en la CV la idea de una *Veritas* conceptual tal como la concibe este teólogo, sino de una *Veritas* que se manifiesta como *Caritas* y que es el *Logos* de la misma. El regreso al orden y jerarquía de las esencias tal como lo plantea Amerio como primacía del logos sobre el ágape es una idea conceptualista. Por eso es tan aplaudido el retorno

<sup>2</sup> AMERIO, ROMANO. *iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Lindau, Turín 2009 y *Stat veritas. Séguito a iota unum*, Lindau, Turín 2009. También se están haciendo ya publicaciones que exaltan la obra de Amerio: AA.VV. AMERIO, ROMANO. *Il Vaticano II e le variazioni nella Chiesa Cattolica del XX secolo*. Con inedito di Romano Amerio, Edizioni Fede & Cultura, Verona 2008.

<sup>3</sup> AMERIO, ROMANO. *La dislocación de la función magisterial después del Concilio Vaticano II*, en [En línea] <<http://www.statveritas.com.ar/LaDislocacionDeLaFuncionMagisterial.htm>> [Consulta: 10 agosto 2009].

de dicho teólogo a las discusiones teológicas por parte de ciertos grupos que dan a la verdad un tinte conceptual simplemente intelectualista. El retorno a la Verdad y a los fundamentos de la fe es necesario pero no como elaboración de un edificio intelectual sino como reconocimiento de que el Logos de Dios es Jesucristo y ese Logos es el Logos del ágape. Dios mismo es *Logos* y ágape.

Para mostrar que la comunidad cristiana católica siempre ha enseñado lo mismo (aunque con lenguajes y medios diferentes) el Papa utiliza la "hermenéutica de la continuidad".<sup>4</sup> Es cierto que ha habido cambios en la epistemología y en la formulación de la DSI: al principio la DSI era más deductiva, fundamentada en principios de filosofía social, inclinada a una formulación metafísica neotomista, hecha desde Roma y Europa; ahora la DSI es más inductiva, se fundamenta en la fenomenología y el personalismo, recoge los problemas y situaciones de todo el mundo, busca un diálogo con otras instancias. Pero es el mismo mensaje el que se transmite a través de diversas formas, lenguajes y modos. En lugar de Hermenéutica de la continuidad se podría hablar más propiamente de Hermenéutica de la caridad. El primer término da la impresión de que es un argumento *ad hoc* para indicar la continuidad de la enseñanza social católica. La idea subyacente es la de Hermenéutica de la caridad, de claro tinte agustiniano, que indica que el criterio de lectura es el amor. Según San Agustín, la Sagrada Escritura (y por tanto la reflexión de la Iglesia sobre ella) busca transmitir un testimonio de la verdad y hacer testigos de esa verdad. La verdad no es un concepto sino una salvación que se comunica y una fidelidad al principio de la caridad. "Pero la Escritura no manda sino la caridad. Narra las cosas pasadas, anuncia las venideras y muestra las presentes, pero todo esto se encamina a nutrir y fortalecer la misma caridad."<sup>5</sup> La verdad acaece históricamente en la vida de los pueblos a través de la experiencia de Dios como amor y es reflexionada en el mundo como caridad hacia los demás. En este sentido la caridad es el testimonio de la verdad y la verdad es la caridad y esto se da en la historia del mundo. Según San Agustín, hay una interrelación entre el texto bíblico y su intérprete. El texto dice la verdad pero no es un texto inerte, muerto, para repetirlo perpetuamente. El texto es un texto vivo que entra en diálogo con el mundo y la historia del hombre. Ese texto vivo es la verdad que continuamente acaece y se manifiesta en la historia y se ejecuta en la experiencia del hombre y de la Iglesia. Así el texto no representa la verdad sino que transmite la verdad y ésta se ejecuta eficazmente en la vida de los hombres. De esta manera, el texto busca actualizar la verdad pero no es una definición muerta de la verdad. Esta se manifiesta en el mundo a través de un encuentro personal con el creyente. Este encuentro personal conlleva la relación con la Verdad que se manifiesta como amor y con el amor que es el Logos de Dios. No es el asentimiento a una verdad conceptual captada por la razón, sino la respuesta a la llamada del amor. El

<sup>4</sup> Ya el Papa había hablado de esto el 22 de diciembre de 2005: "Discurso del santo padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana", en [En línea] <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html)> Consulta: 10 Ag. 2009.

<sup>5</sup> SAN AGUSTÍN. *Doctrina Christiana*, Liber III, caput X, 15-16.

principio hermenéutico de la caridad que propone San Agustín en la línea del evangelio, es entender que Dios es amor y que los hombres responden a ese amor con amor. La verdad es el amor y la verdad ética es vivir en el amor. La ética es vida amorosa en plena efervescencia y esta ética es la prueba de la verdad de la experiencia.

CV hace parte de un tríptico junto con *Deus Caritas est* (DCE) y *Spe Salvi* (SS). Por eso parte de la misma concepción: Dios se da al hombre como amor (esta es la Verdad) y el hombre responde con amor (este es el Testimonio). La gratuidad, la donación, la comunión y el testimonio son elementos clave de esta concepción. La caridad está unida a la verdad y no se reduce a una actitud sino que es la misma realidad de Dios y la esencia de toda ética. La Encíclica quiere subrayar así, en primer lugar, la identidad cristiana de la fe y el compromiso que es distinto al de cualquier otro hombre no creyente: el testimonio cristiano es el que muestra lo trascendente de cualquier amor o cualquier solidaridad. En segundo lugar, el desarrollo va más allá de una exigencia filantrópica y los sistemas no pueden quedarse en eficiencia técnica pues se trata de hacer el bien por amor y no simplemente por cumplir una regla o por lograr unos objetivos de bienestar. Si la verdad es el acontecimiento de la caridad en la vida del hombre, esa verdad debe poder acontecer en la actividad pública, financiera, económica, comercial.

## **2. LA POLÉMICA CON HABERMAS SOBRE LA SECULARIZACIÓN A PARTIR DE LOS PLANTEAMIENTOS DE BÖCKENFÖRDE**

Entre los aspectos históricos que merecen recordarse, se tiene la famosa “Tarde de discusión” que se realizó en la Academia Católica de Baviera el 19 de enero de 2004 con la participación del entonces Cardenal Ratzinger y el filósofo Jürgen Habermas. El tema de la reflexión era “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”. La Encíclica CV, se puede decir, es la respuesta ya magisterial a lo que en ese momento se planteó como una discusión académica entre un teólogo católico y un filósofo moderno.

Habermas<sup>6</sup> comienza recordando la tesis de Ernst Wolfgang Böckenförde de que el Estado liberal secularizado se nutre de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar. Esta tesis supone que el Estado democrático no tiene en sí todos los elementos de su legitimidad sino que tiene que recurrir a elementos éticos o religiosos, culturales o tradicionales, que son autónomos del mismo Estado. Habermas, un moderno convencido del liberalismo político, rechaza esta tesis y propone que un poder estatal constituido inunda todos los resquicios de la sociedad y no deja espacios vacíos a la religión o a la ética. El poder estatal se genera por el establecimiento democrático de una constitución y es un poder juridificado hasta lo más íntimo hasta no dejar ni un residuo que no esté juridificado. “En el Estado constitucional no queda ningún sujeto del poder político que pudiera suponerse que se nutre o se está nutriendo de una sustancia

<sup>6</sup> HABERMAS, JÜRGEN. *Las bases morales prepolíticas del Estado liberal*. Ponencia en un diálogo con Joseph Ratzinger, 19 de enero de 2004. [En línea] <[www.zenit.org/spanish](http://www.zenit.org/spanish)> (30 de julio de 2005). [Consultado: 15 agosto 2009].

prejurídica o de algún tipo de sustancia prejurídica”<sup>7</sup>. Rechaza Habermas la pretensión de Böckenförde de que un orden constitucional positivizado necesite de una legitimación o fundamentación en convicciones éticas-prepolíticas de las que fueran portadoras las comunidades religiosas o nacionales. El fundamento del poder estatal es netamente secular, basado en una concepción procedimental de los principios constitucionales, autónoma y racionalmente aceptable.

A la pregunta de Böckenförde de cómo pueden vivir los Estados sin un vínculo unificador que anteceda a la garantía de libertad que dan los mismos Estados, Habermas responde que ese vínculo unificador que Böckenförde pretende sea prepolítico, es el mismo proceso democrático y la comprensión correcta de la propia constitución procedimentalmente aceptada. No se necesita ética o religión sino una especie de “patriotismo constitucional”<sup>8</sup> El hombre del estado secular no necesita elementos heterónomos sino que lo que necesita es más democratización y más educación democrática. Y si hay todavía fallas se deben precisamente a que faltan marcos políticos de control y regulación de los mercados. Corrigiendo esas fallas, el Estado liberal garantizará la sana convivencia entre los ciudadanos. El problema no es de religión o de ética, sino que es una cuestión empírica que se resuelve en la medida en que el Estado democrático logre equilibrar los tres medios de integración (dinero, poder y solidaridad). Garantizando el proceso democrático como procedimiento legítimo del derecho y la democracia y los derechos humanos como dimensiones normativas básicas, se establece el Estado constitucional democrático que hará felices a los hombres.

Ratzinger<sup>9</sup>, por su parte, acepta que la formación democrática de la voluntad es un derecho de todos y debe ser respetado por todos pues es la garantía de una cooperación común en la producción y configuración del derecho y en la administración justa del poder, y eso es lo que habla a favor de la democracia como la forma más adecuada de orden político. Pero el problema es que la formación democrática se hace o por delegación o por decisión mayoritaria. Y sea en el caso de la delegación o en el caso de la votación, puede haber injusticias, pues la mayoría no es signo de veracidad de la justicia y muchas veces la mayoría ha oprimido a la minoría. En el caso actual, el hombre puede hacer lo que quiera y puede hacer del hombre un producto, si sigue esa regla. Surge, entonces, la pregunta: “¿No deberían quizá religión y razón limitarse mutuamente y señalarse en cada caso sus propios límites y traerse de esta forma la una a la otra al camino positivo?”. Esto implica que la una está al servicio de la otra para corregirse sus patologías. Pero hay algo más de fondo, hay una naturaleza humana, un derecho natural, que indica lo que el hombre es y su valor como tal. Replantear la cuestión de si hay una razón de la naturaleza es fundamental no sólo dentro de la razón

<sup>7</sup> BRUNKHORST, H. “Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus”, en *Leviathan* 31 (2003) 362-381. Citado por HABERMAS, *Ponencia... o. c.*

<sup>8</sup> Cf. HABERMAS, JÜRGEN. *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid 1989.

<sup>9</sup> RATZINGER, JOSEPH. “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”. Ponencia en un diálogo con Jürgen Habermas, 19 de enero de 2004, en [En línea] <[www.zenit.org/spanish](http://www.zenit.org/spanish)> (30 de julio de 2005). [Consultado: 15 agosto 2009].

occidental sino también en un diálogo con otras culturas y religiones. La interculturalidad es imprescindible hoy para dialogar sobre los fundamentos del ser humano. No es la razón secular occidental una razón universal pues hay lugares y culturas donde no es aceptada, y lo mismo ocurre con el cristianismo que tiene mucha validez en Occidente pero no así en otras partes. Concluye Ratzinger diciendo que hay dos tesis que debemos seguir pensando. La primera es que hay patologías en la razón y en la religión que son altamente peligrosas que indican que debe haber una necesaria correlacionalidad entre razón y fe, porque ambas están llamadas a limpiarse y purificarse mutuamente. La segunda es que cultura secular occidental y fe cristiana deben entrar en diálogo intercultural con otras culturas y religiones.

En este último punto, hay convergencia con lo que Habermas sostiene a pesar de ser un moderno secular: que las cosmovisiones religiosas no son irracionales plenamente y pueden aportar en el campo de lo público. El último Habermas reconoce el valor de la religión en el proceso de modernización y en la formación de una ciudadanía secular. Queda el sabor de una concesión en aras de la tolerancia, pues Habermas siempre ha dicho que lo secular ha llenado o puede llenar todos los resquicios de la sociedad<sup>10</sup>. Sin embargo, siempre queda también la idea de que el poder sustentador de lo religioso se acepta en aras de una paz académica. Realmente la propuesta de que la religión da un respaldo cognitivo a la sociedad civil no es la petición de una limosna por parte de ésta, sino el reconocimiento de que sin religión (se habla en términos de trascendencia y no de confesiones religiosas) la sociedad civil no se sostiene y va hacia la disolución y al final hacia la guerra. No se puede negar, sin embargo, que la posición de Habermas puede ser honesta cuando reconoce el aporte y el valor de las concepciones judeocristianas<sup>11</sup>.

Habermas tiene una confianza ciega en los desarrollos y alcances de la razón moderna y espera que el hombre llegue a su plena ilustración, para vivir en una sociedad posmetafísica, con principios posmetafísicos (consenso, procedimiento, derechos humanos, equilibrio de la tríada poder-dinero-solidaridad, educación democrática). Esto no es aceptado en todas las culturas, lo es en Occidente. La historia reciente muestra que tampoco es la sociedad democrática la más humana. Pero hay una pregunta más profunda: ¿No hay posibilidad de una fundamentación metafísica del ser humano que garantice su dignidad? Esta pregunta se hace no por espíritu de crítica al Estado democrático sino por el interés de dar un fundamento sólido a los derechos y a la dignidad humana. El hombre no puede quedar sujeto a la procedimentalidad

<sup>10</sup> Para una discusión más profunda sobre este tema puede verse: CONILL, JESÚS. "Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana" en *Pensamiento*, v. 63, n. 238 (2007) 571-581.

<sup>11</sup> HABERMAS, JÜRGEN. "El resurgimiento de la religión, ¿Un reto para la autocomprensión de la modernidad?" Conferencia en el XIV Congreso Internacional de Filosofía, Mazatlán, México, 9 de noviembre de 2007, en *Dianoia*, v. 53, n. 60 (Mayo 2008) 3-20. Acá Habermas reconoce que, aunque la secularización se ha extendido internacionalmente, la religión no se ha vuelto irrelevante como comunidad de interpretación en asuntos sociales y éticos y que la secularización posmetafísica se ha apropiado de conceptos de fuente religiosa.

de la democracia que es cambiante según el momento emotivo, la propaganda o el interés económico. En una coyuntura histórica se puede juzgar a una minoría étnica como peligrosa (judíos en la Edad Media, negros hoy en Europa, turcos en Alemania, albaneses en Italia...); se puede votar por un candidato a la presidencia porque se le ve como Mesías salvador; se puede pedir la pena de muerte para todos los violadores porque es el sentimiento del momento, etc. El simple cansancio con un sistema de gobierno puede llevar a proponer su cambio o su derrocamiento. Incluso la misma democracia, que se ve ahora como la mejor forma de gobierno, puede ser cambiada por el consenso democrático en otra forma distinta, incluso totalitaria. Suponiendo aún el mejor Estado, la esencia del hombre no depende de ese mejor Estado sino que el hombre es digno en sí, independientemente de la forma institucional de gobierno existente. Y esa dignidad no es la dignidad del individuo, ni la dignidad de la sociedad o la comunidad en que esté, ni del sujeto de derechos o deberes. El hombre es una realidad digna que incluye individuo, sujeto, ambiente, mundo, convivencia, solidaridad, tradición, innovación, presente-pasado-futuro.

Ernst Wolfgang Böckenförde es un jurista conocido y respetado por Benedicto XVI. Algunos esperaban que el Papa iba a seguir sus insinuaciones de una crítica radical y total, un rechazo absoluto del sistema capitalista<sup>12</sup>. Después de las superaciones históricas de la ideología de la Seguridad Nacional vigente en América Latina en los años 1965- 1980 y la caída del sistema socio-económico marxista a partir de 1989, se pensó que el capitalismo iba a comenzar su reinado indiscutido. Francis Fukuyama planteó el fin de la historia para vivir en un eterno presente pues ya las contradicciones dialécticas habían terminado con la caída del comunismo y que el capitalismo era el Estado escatológico definitivo. Juan Pablo II inmediatamente rechazó dicha afirmación cuando explícitamente explicó que el fin del comunismo no estaba indicando que el capitalismo era un sistema bueno y excelente. (Cf. *Centesimus Annus* - CA- 35).

¿Por qué Juan Pablo II y Benedicto XVI no hacen un rechazo total del capitalismo? Esa es la pregunta que algunos se hacen. Realmente sí la están haciendo pero en forma radical ya que no están criticando solamente los aspectos más visibles sino que desfundamentan el mismo sistema en cuanto critican su visión antropológica. El sistema capitalista es un subsistema del más amplio sistema social. Este tiene tres comunidades básicas: el subsistema social, el subsistema político y el subsistema económico. El primero atiende a la convivencia justa y feliz según unos cánones culturales propios de cada contexto; el segundo organiza esa convivencia y le da objetivos humanos, y el tercero, atiende a la satisfacción de necesidades y de bienestar. En el siguiente cuadro se puede ver esa visión de una sociedad integral:

<sup>12</sup> BÖCKENFÖRDE, ERNST WOLFGANG. *El hombre funcional. Capitalismo, propiedad, rol de los Estados*. en [En línea] <<http://laiconvocados.blogspot.com/2009/06/el-hombre-funcional-capitalismo.html>> Consulta 5 julio 2009.



<b>SUBSISTEMA</b>	<b>SECTOR POLITICO</b>	<b>SECTOR ECONOMICO</b>	<b>SECTOR SOCIAL</b>
Finalidad	Justicia: Libertad Igualdad Solidaridad	Riqueza para todos: Oportunidades para todos Vida digna y calidad de vida	Capital social: Ser persona en sociedad: democracia, participación.
Medio	Derechos humanos	Responsabilidad social de la empresa	Comunidad con sujetos activos
<b>FUNDAMENTO: HUMANISMO INTEGRAL TRINITARIO</b>			

El capitalismo es un subsistema del sector económico que se convirtió en el sistema social. El capitalismo como un modo de producción debería haber permanecido como subsistema; sin embargo, convirtió su lógica de subsistema en lógica funcional de todo el sistema. El capitalismo era un sistema secundario convertido en primario que se sobrepuso, influyó, cambió y modeló a su ejemplo toda la sociedad. Invadió y usurpó el sistema social. Rompió así el equilibrio inestable y cambiante, pero continuo y necesario, entre los tres subsistemas, los dominó e impuso sus premisas a toda la sociedad. Y lo que eran premisas del subsistema como libertad individual, libre mercado y propiedad privada que le permitían un mejor funcionamiento y que podían ser controladas por el Estado y el sector político, se convirtieron en objetivos del entero sistema social. El subsistema económico coyuntural capitalista se convirtió en el sistema social estructural de toda la sociedad. Se pasó de tener un modo capitalista de producción dentro de una sociedad a una sociedad capitalista democrática de consumo. Lo que era modo de producción se convirtió en estilo de vida y lo que era mecanismo económico pasó a ser filosofía pragmatista especialmente al estilo de Rorty en Norteamérica.

El objetivo del subsistema económico que era propiciar a los ciudadanos oportunidades y vida digna en un mundo humano, pasó a ser un interés desaforado de lucro. Böckenförde lo expresa con toda claridad:

El objetivo funcional es la general liberación de un interés lucrativo potencialmente ilimitado, además de las potencialidades de ganancia y de producción, que operan en el libre mercado y entran en competencia entre ellas. El impulso decisivo es dado por un individualismo egoísta que empuja a las personas involucradas a adquirir, innovar y ganar. Tal empuje constituye el motor, el principio activo; no persigue un objetivo con contenidos preexistente, que fija las medidas y límites, sino una ilimitada dilatación de sí, el crecimiento y el enriquecimiento. Por ello es necesario eliminar o dejar de lado todos los obstáculos y todos los reglamentos que no son solicitados

por las premisas citadas anteriormente. El único principio regulador debe ser el libre mercado<sup>13</sup>.

Marx había ya vislumbrado este Estado actual del capitalismo:

Gracias a que usufructúa el mercado mundial, la burguesía ha hecho cosmopolita la producción y el consumo de todos los países. Ha privado la industria de su fundamento nacional. Las antiquísimas industrias nacionales han sido y son diariamente aniquiladas. Son reemplazadas por industrias nuevas, cuya introducción se vuelve una cuestión de vida o muerte para todas las naciones civiles, industrias que no trabajan más materias primas locales, sino materias primas importadas de zonas muy lejanas, y en las que los productos no son consumidos exclusivamente en el país sino en todas partes en el mundo. [...] El lugar de la antigua autosuficiencia y del aislamiento local y nacional es ocupado ahora por un tráfico universal, una universal dependencia recíproca entre las naciones. Y como en la producción material, así también en la producción intelectual. Gracias al rápido mejoramiento de todos los instrumentos de producción, a las comunicaciones extremadamente más fáciles, la burguesía lleva la civilización a todas las naciones. Los bajos precios de sus mercancías son la artillería pesada con la que ella arrasa todas las murallas chinas, (...) obliga a todas las naciones a adoptar, si no quieren morir, el modo de producción burgués<sup>14</sup>.

La propuesta de Böckenförde es que se cambie el punto de partida del capitalismo sustituyendo el excesivo individualismo en materia de propiedad privada por un profundo sentido del Bien común que entienda que los bienes de la tierra están destinados a todos los hombres para satisfacer sus necesidades vitales y para lograr su bienestar. Se debe cambiar el individualismo por la solidaridad y desde ésta, pensar las normas de acción para lo económico y para lo no económico. Significa volver a la doctrina de Tomás de Aquino que decía que lo natural era el destino universal de los bienes y que la propiedad privada estaba subordinada a ese destino universal. El hombre tiene el derecho al uso pero no al abuso de la propiedad privada. El derecho al uso privado es un agregado legislativo conforme a razón y favorece la paz entre los hombres teniendo siempre en cuenta que lo más conforme al derecho natural es el destino universal de los bienes<sup>15</sup>. Esta doctrina tomista sirve para desenmascarar lo inhumano del sistema capitalista. Esta doctrina opera en muchas formas: "Atribuciones de los productos del suelo y de las materias primas naturales; relaciones con los bienes de consumo y el ambiente, naturaleza, agua y aire; rol directivo de lo que es trabajo respecto al capital; límites a la acumulación de propiedad y de capitales; reconocimiento de los otros seres humanos – también

<sup>13</sup> *Idem*.

<sup>14</sup> MARX, K Y ENGELS, F. *Manifiesto del Partido Comunista*, Marietti, Génova 1973, 60. Citado en BÖCKENFÖRDE, o. c.

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q.66, art.2, 7.

de las futuras generaciones – como sujetos y socios en el campo del uso, del comercio y de la posesión, en que como objetos de posible explotación”<sup>16</sup>.

Estos principios cobijados por la solidaridad existen en la DSI, de tal modo que urge despertarlos y llevarlos a la práctica. El momento actual permite a la Iglesia una crítica radical del sistema capitalista.

La DSI no asume en su totalidad la posición radical de Böckenförde ya que considera que si el capitalismo es un subsistema puede ser vuelto a su cauce: un buen sistema de producción eficaz, pero con profundos correctivos como ya lo había señalado Juan Pablo II<sup>17</sup>. Los tres subsistemas (económico, político y socio-cultural) han de estar orientados por una antropología integral que se exprese en la simbología cultural, en los procesos democráticos y en la producción de los bienes y servicios. En cuanto esta antropología guíe la cultura, el proceso económico estará al servicio del desarrollo pleno del hombre y el subsistema económico no tomará la primacía sobre los demás subsistemas. CV plantea otra antropología y allí está su radicalidad. Una antropología que se expresa a partir del denominado humanismo trinitario fundado en una ontología trinitaria, como se verá más adelante.

Pero como subsistema que es, si hay una adecuada regulación, intra y extra estatal, el capitalismo puede volver a su cauce. Esto es lo que dice CV. El capitalismo ha mostrado que es un modo eficiente y eficaz de producción de bienes y servicios. Dentro de una regulación ética puede ser un modo de producción que ayude a satisfacer las necesidades humanas. Todavía, sin embargo, hay que ir más allá. No se trata de que la mera regulación sea ética, antimonopólica, proteccionista o estatal-regional. Esta regulación ética es lo que ha pedido generalmente la DSI y por eso ha sido tan tímida en ciertos momentos. Se trata de ir más allá y tener de fondo una antropología integral, una antropología verdadera en el sentido que le da CV al término. CV, sin ceder a la petición de un rechazo total del capitalismo como lo pretende Böckenförde, sí sienta las bases para una construcción radicalmente humana del cuerpo social que, sin decirlo, va más allá del simple control al sistema capitalista.

Y esto cambiaría al mismo sistema total social.

La llamada “paradoja de Böckenförde” (“El Estado liberal secularizado vive de presupuestos que no puede garantizar”) sirvió de base al diálogo Habermas-Ratzinger y luego sirvió también a la crítica que se hace al sistema capitalista en la CV. En ésta, el Papa no sólo se queda en la crítica al capitalismo sino a toda la sociedad que ha formado: una sociedad del consumo, posmetafísica, sin más intereses que los propios de cada individuo, con una solidaridad de filantropía pero no de corazón. Y es que en verdad, el subsistema de producción capitalista había colonizado hasta las mentes y los corazones de las sociedades occidentales. Pero reconocer el papel esencial de las religiones en la

<sup>16</sup> BÖCKENFÖRDE, o. c.

<sup>17</sup> *Redemptor Hominis*, 16.

sociedad no es simplemente tratar de salvar especies en vía de extinción sino reconocer que sin las religiones la especie que se extingue es la especie humana.

Ratzinger en 1985 ya había presentado en el simposio “Iglesia y economía en diálogo” en Roma, una ponencia denominada *Economía de mercado y ética*<sup>18</sup>. Allí Ratzinger ya indica que el sistema económico sin impulsos morales se vuelve impracticable. Si la economía no necesita consideraciones morales como lo plantea la tradición inaugurada por Adam Smith que dice que las acciones morales voluntarias contradicen las reglas del mercado y sacan de la competencia al empresario ético, se cae en un determinismo. Este consiste en que el libre juego de las fuerzas del mercado pueden llevar a la autorregulación y hacia la eficiencia económica y el progreso. Ratzinger se apoya en Koslowski,<sup>19</sup> para decir que la economía no se gobierna únicamente por leyes económicas sino que es gobernada por hombres. La economía de mercado no puede hacer superfluo al hombre o excluir su libertad moral de su mundo. El desarrollo de los poderes espirituales de la humanidad es esencial en el desarrollo de la comunidad mundial. Estos poderes espirituales son ellos mismos un factor en la economía: las reglas del mercado funcionan solamente cuando un consenso moral existe y las sostiene. Esto no se puede reducir a un puro diálogo dentro de la Iglesia. Será fructífero solamente si los cristianos que manejan la economía lo ponen en práctica. Una larga tradición los ha dejado mirar su cristianismo como una cosa privada, mientras en su trabajo ellos se rigen sólo por las reglas del mercado. Cada día se hace más obvio que el desarrollo de sistemas económicos que se concentren en el bien común depende de un determinado sistema ético que sólo puede nacer y ser sostenido por unas fuertes convicciones religiosas. Un buen sistema económico exige un máximo de disciplina ética y de convicción religiosa, como también un máximo de conocimientos económicos especializados.

### **3. EXPERIENCIA Y TESTIMONIO: RECUPERACIÓN DEL PROTOCRISTIANISMO**

Normalmente cuando se publica un documento como CV, los estudiosos tratan de encontrar los cuadros filosóficos en que se enmarca dicho documento. Pues bien, la CV es la tercera encíclica de Benedicto XVI y sigue su misma línea filosófica como ya se ha planteado en otro estudio: la fenomenología de la donación.

Hay posiciones que dicen que desde el Documento de Aparecida de la Quinta conferencia del episcopado latinoamericano realizada en Brasil, los documentos de la Iglesia no dicen nada nuevo, ni proponen nada hacia el futuro. Y hasta tienen razón: no dicen nada nuevo pues están diciendo lo que siempre ha debido decir la Iglesia

<sup>18</sup> Esta ponencia aparece en inglés como: RATZINGER, JOSEPH. “Church and Economy: Responsibility for the Future of the World Economy”, en *Communio* 13 (Fall 1986) 199-204.

<sup>19</sup> KOSLOWSKI, PETER. “On the Necessity and Possibility of an Ethics of the Economy”. KOSLOWSKI, PETER. “Ethics of Capitalism; and, Critique of Sociobiology: Two Essays with a Comment by James M. Buchanan”, *Studies in Economic Ethics and Philosophy*, Springer-Verlag, New York, v. 10 (1996).

y es el mensaje de que Dios ha llamado al hombre a una vida plena y el hombre con toda libertad responde creando un mundo justo. Muchos tal vez quisieran que la Iglesia hiciera un llamado a la revolución, o que creara una crisis política en una región, o que se sometiera a los dictados de la moda aceptando el matrimonio de homosexuales o la desaparición del celibato o el sacerdocio de las mujeres, o que la Iglesia se convirtiera en una Agencia de ayuda a necesitados, o que usara los medios de comunicación en abierta competencia con otras instituciones. Y tal vez muchos en la Iglesia se han convertido en *managers*, gerentes, locutores, estrellas de cine y televisión, o han utilizado la Iglesia para ser personas importantes y respetadas. Con todo lo anterior, simplemente se demuestra que Dios no existe y que la Iglesia es una institución tan temporal como cualquier otra. Dios sería simplemente la excusa para crear otra empresa más en el sistema con la finalidad de vender productos virtuales que sigan engañando a la gente y a la sociedad. Una empresa que daría empleo a aquellos cuyas capacidades no pasan de hacer siempre lo mismo o cuyas deficiencias puedan ser ocultadas tras las bambalinas de la supuesta preocupación por los demás. O quizás también algunos esperarían que la Iglesia se levantara lanza en ristre contra el mundo repitiendo el mensaje en un lenguaje de otros momentos con un ropaje de eternidad que dé seguridad en momentos de confusión.

Benedicto XVI trae una línea de pensamiento que se sitúa en la búsqueda que están haciendo muchos pensadores en los últimos años del siglo XX y los primeros del siglo XXI. ¿Cómo presentar el mensaje cristiano no como una cosmovisión más sino como la expresión o manifestación de una realidad que es Dios? No se trata de la lucha por una cosmovisión hermosa y llamativa, sino del testimonio de una experiencia, la experiencia de Dios. Si Dios no existe todo el esfuerzo de la Iglesia y de las religiones es una farsa y una pérdida de tiempo. Muchos en la Iglesia viven como si Dios no existiera.

La tarea de la Iglesia es ser testigo de la experiencia de Dios en el mundo. La experiencia y el testimonio son las claves para entender la revelación y para entender la obra eclesial. Los constructos conceptuales sirven para mantener una ideología, pero la experiencia y el testimonio sirven para mantener a Dios en el mundo y el mundo del hombre en Dios.

*Caritas in veritate* o su homólogo complementario *Veritas in caritate* puede ser comprendido de diversas formas:

- Defender la verdad pero con dulzura. Esta interpretación supone que la verdad cristiana es un conjunto de verdades nocionales a las que se da asentimiento intelectual y que debe propagarse sin imponer la fuerza o la violencia. Es la concepción tradicional de tipo intelectualista de las verdades de fe, que fue completamente criticada por la modernidad y que, en verdad, no se acomoda a lo que es la verdad en la Escritura. Se propone “decir la verdad con amor” siguiendo la norma de que hay que amar la verdad pero hay que amar al prójimo más que a la verdad. Es una posición de dulzura pero contrapone verdad y amor como si

fueran dos realidades diversas en el cristianismo, cuando verdad, amor y bien son tres expresiones del mismo trascendente Dios.

- Mostrar la verdad por medio de las obras de caridad. Concepción parecida a la anterior. Se trata de mostrar la verdad del cristianismo por la eficacia de las obras. Mantiene la concepción intelectualista de la verdad sólo que se busca verificarla por medio de la realización de obras buenas. Además puede caer en una concepción de la Iglesia como mera institución benéfica. Es una visión modernizante que implica búsqueda común de una verdad por parte de una comunidad de personas bajo los criterios de cortesía, respeto y tolerancia sin discriminaciones de sexo, origen, estatus o religión. Se convierte a la Iglesia en una sociedad filantrópica, democrática y moderna. Se entiende el texto *Veritas in caritate* como "Truth Through Caring" (Verdad a través de la ayuda o el cuidado) y el texto *Caritas in veritate* como "Caring through Truth" (Cuidado a través de la verdad). En esta acepción se puede entender que la caridad se reduce a asistencialismo y la verdad se reduce a imposición. Se conciben la verdad y el amor como dos polos. Si se enfatiza el primero se puede llegar a una posición impositiva extrínseca; si se enfatiza el segundo se llega a un irenismo que cae en fácil relativismo. También puede caerse en la idea proselitista de hacer la caridad como un medio de coerción evangelizadora, caridad para que crean en el cristianismo.
- La tercera acepción que es la que se propone en la reflexión de la Encíclica es verdad como caridad y caridad como verdad. Implica que Dios se manifiesta como amor (y ésta es la Verdad de Dios) y que los cristianos se manifiestan al mundo en el amor (y éste es su testimonio de la Verdad). Es ir a lo más originario del cristianismo donde la revelación es donación del amor en un acto plenamente bello y bueno, es el profundo reconocimiento de que soy amado y por eso soy constituido amante. Y ontológicamente soy amor que se da y soy amado por otros. La verdad de Dios es su manifestación como amor y especialmente en una persona Jesucristo. Cristo es la revelación del amor del Padre. Esa es la verdad que se anuncia a través del testigo: amor que transmite amor. El amor es el que constituye la verdad sobre Dios y sobre el hombre. Esto implica dos puntos esenciales para la teología católica: 1. La hermenéutica creyente es la hermenéutica del amor que garantiza la hermenéutica de la continuidad del amor a través de la historia, y 2. La experiencia del amor se expresa conceptualmente y genera comportamientos éticos en los términos y límites del momento histórico.

La Carta a los Efesios muestra el fundamento escriturístico de esta posición. Algunos han querido ver en el título de la Encíclica un rechazo a la frase de San Pablo (*Veritas in Veritate*) pero el Papa no la rechaza sino que la complementa al invertirla. Y según el análisis que sigue, se ve que corresponden a la misma idea. La estructura general de la Carta a los Efesios manifiesta la estructura experiencia y testimonio. La primera parte de la Carta (1,3 a 3,21) presenta el plan de Dios como pura gracia, donación de Dios para la perfecta reconciliación y el papel de la Iglesia en esa reconciliación universal y cósmica. La Iglesia ha recibido la revelación del plan de Dios. "Habéis sido salvados

gratuitamente por la fe; y esto no es cosa vuestra, es un don de Dios; no se debe a las obras, para que nadie se llene de vanidad" (2,8-9). Esta parte presenta la realidad de Dios en Cristo revelado en la Iglesia y gracias a Cristo, y sólo por Él, todos los hombres están llamados y predestinados a la salvación. Concluye esta parte con una doxología (3,20-21) de lenguaje contemplativo y celebrativo.

La segunda parte (capítulos 4-6), que es la del testimonio, está constituida por unas palabras de aliento para que la Iglesia viva en la práctica el evangelio de la reconciliación cósmica y de la verdad en Cristo. La ética resultante de la gracia representa una clara superación de la condición pagana que consiste en la terquedad de la mente, en el alejamiento de Dios, en la dureza del corazón (4,17-18), en el libertinaje de las costumbres (4,19; 5,3-5), en la mentira (4,25), en la ira (4,26s), en el robo (4,28), en la maledicencia (4,29), etc. Pero es una ética no onerosa o coercitiva sino que es un canto que sube del corazón (5,18-20) y que representa la acción entusiasta de quien está lleno del Espíritu. Esta segunda parte es una amplia exhortación a los que han tenido la experiencia acerca de cómo tiene que ser una vida cristiana auténtica en la vida cotidiana y está expresada en modo imperativo. En otros términos, esta Carta se puede resumir en dos afirmaciones: "Nos fue dada la gracia para ser uno en Cristo" y "Respondemos a ese don con buenas obras".

El reto principal de la Carta a los Efesios es la superación del individualismo religioso que recluye en un pietismo y una exhortación a reconocer el papel de la Iglesia para que el que viene de afuera, vea en la Iglesia el papel unificador de Cristo. La Iglesia es la comunidad donde se da la experiencia (la verdad del amor de Dios) y donde se vive y manifiesta esa experiencia (en el amor a los demás). La verdad no se presenta como la adhesión intelectual a unas doctrinas sino como la manifestación de la realidad de Dios que no es otra que el amor, y el comportamiento eclesial es precisamente manifestar esa verdad en el amor. La carta a los Efesios, en consonancia con otros escritos paulinos, muestra que Dios será conocido por los paganos sólo a través de la Iglesia: la vida de Dios (Col 1:27), la sabiduría de Dios (Ef 3:10), el poder de Dios (Ef 3:20), la gracia de Dios (Ef 2:7), la verdad de Dios (1 Ti 3:15), el amor de Dios (Jn 17:23) y la gloria de Dios se manifestarán en y por medio de la Iglesia (Ef 3:21).

La Iglesia es el signo de la verdad de Dios. Así no puede hablarse de una Iglesia dividida en confesiones, en grupos, en estratos o reducida a una Iglesia meramente local. La Iglesia es una comunidad que abarca la totalidad de los creyentes y que tiene la función de unir y de amar pues es el sacramento de la unidad cósmica que se da en Jesucristo. La Iglesia es el propósito de Dios no como institución fuerte en la sociedad sino como signo creíble y medio de transmisión del designio de Dios viviendo en el mundo como vivió Jesús. La Iglesia es el andar de Dios por el mundo. La vida de todos y cada uno de los creyentes es un andar por el mundo mostrando la luz de Dios: forma un cuerpo en el Señor (4, 1-16) donde hay funciones y ministerios distintos, contextos diferentes, pero todos enfocados a crear un hombre a la medida de Cristo. La Iglesia en esta carta tiene una dimensión ecuménica fundamental: es una comunión

de hombres que proceden de experiencias y lugares diferentes unificados en Cristo. (2, 14-16). La segunda parte de la Carta es un manual de instrucciones para dar el testimonio de Dios: andar en forma diferente a los hombres viejos o a los niños que se dejan convencer por cualquier doctrina coyuntural. Por eso hay que despojarse y desechar lo que es inhumano y vestirse del hombre nuevo, la nueva humanidad. Los capítulos del 4 al 6 son una enumeración práctica de comportamientos, aplicación de la experiencia y gracias recibidas a la vida cotidiana. Si en la primera parte se hace toda una reflexión sobre la obra de la gracia (vivificados en Cristo y hechos uno en Él, 2, 1-22), la segunda se convierte en una exhortación práctica de tipo moral de cómo proclamar en la Iglesia la gracia transformadora de Dios<sup>20</sup>. La primera parte habla de la experiencia y la segunda del testimonio. Siguiendo la verdad en amor, crezcamos en amor y verdad.

La verdad en la Grecia clásica se consideraba como la realidad que se manifestaba a la capacidad cognoscitiva del hombre en orden a una correspondencia entre lo conocido y el conocedor. Conocer es dominar, poseer y manipular por parte del hombre. La verdad es una conquista humana de la que el mismo hombre se siente orgulloso. La verdad es el concepto que mejor se acerca al dominio del objeto y que permite su verificación por medios positivistas. Verdad para los hebreos, en cambio, es una relación con Dios, las personas y la realidad que permite dar seguridad y orientación a la existencia. El concepto hebreo de la verdad incluye la fidelidad, la garantía, la ayuda y las indicaciones para poder dar un sentido a la existencia entera. Estar en la verdad es tener la seguridad de que cuanto se ha descubierto constituye un fundamento sólido para la convivencia del grupo. La verdad para san Pablo, en esta misma línea, es fruto del encuentro con una persona, con el Cristo que transforma la totalidad de su personalidad. La verdad no es un sistema de ideas y valores, religiosos o filosóficos, bien estructurado lógicamente, sino una persona que fascina y arrastra a la imitación. Cristo es la verdad por lo que es, dice y hace, es decir por la obra de Dios en Él y por Él. La verdad es una persona que seduce con amor la personalidad de Pablo en su totalidad. La verdad, en síntesis, es el encuentro con la persona de Jesucristo y se expresa dentro del contexto y lenguaje de cada época.

Como se ve, en todos estos pasajes san Pablo no interpreta nunca este momento como un hecho de conversión. ¿Por qué? Hay muchas hipótesis, pero en mi opinión el motivo es muy evidente. Este viraje de su vida, esta transformación de todo su ser no fue fruto de un proceso psicológico, de una maduración o evolución intelectual y moral, sino que llegó desde fuera: no fue fruto de su pensamiento, sino del encuentro con Jesucristo. En este sentido no fue sólo una conversión, una maduración de su "yo"; fue muerte y resurrección para él mismo: murió una existencia suya y nació otra nueva con

<sup>20</sup> Cf. GRANADOS ROJAS, JUAN MANUEL. *La reconciliación en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Colosenses*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 2008; CARREZ, MAURICE; ET AL. *Cartas de Pablo y cartas católicas*, Cristiandad, Madrid 1985; BELLÍ, FILIPPO ET AL. *Vetus In Novo: el recurso a la escritura en el nuevo testamento*, Encuentro, Madrid 2006.



Cristo resucitado. De ninguna otra forma se puede explicar esta renovación de san Pablo<sup>21</sup>.

#### 4. DEL CRISTIANISMO DÉBIL AL HUMANISMO TRINITARIO

El papado de Benedicto XVI se ha venido desarrollando en medio de una tensión entre los que desean volver a un cristianismo fuerte y los que piensan en un cristianismo débil. Los primeros buscan una reafirmación conceptual de los dogmas y prácticas cristianos (en el sentido del teólogo Romano Amerio) y los segundos, se acomodan a las exigencias del *aggiornamento* y el pensamiento liberal<sup>22</sup>. Esto está conduciendo a unas posiciones duras e integristas de los primeros y a una teología relativista y subjetivista de parte de los segundos. En este sentido, el Papa ha sabido mantener el timón sin caer en fundamentalismos y sin permitir ahistoricismos difíciles de sostener.

La propuesta es el humanismo integral trinitario<sup>23</sup>. Ante esta propuesta se ha pensado que el desarrollo auténtico del hombre requeriría de una opción confesional católica. Se ha criticado la CV porque exigiría la opción católica para lograr el desarrollo. Realmente para un desarrollo integral es necesario una antropología plenamente humana y el cristianismo puede aportar allí su visión completa del hombre. Puede lograrse el desarrollo sin ser confesionalmente cristiano, pero sí se debe ser profundamente humano.

Fundamental en el cristianismo es la concepción de un Dios trinitario que crea por amor al mundo y al hombre dejando en éstos la impronta de su amor. El cristianismo es esencial y constitutivamente trinitario y esto marca toda su fe, su esperanza y su amor. Quitar el sentido trinitario es destruir la fe cristiana que ya sería otra fe pero no la fe de Jesucristo. De ahí el esfuerzo de la teología por construir una ontología trinitaria que permita una antropología trinitaria y una ética trinitaria. Uno de los esfuerzos más influyentes y primarios en este campo es el de K. Hemmerle que influirá en muchos teólogos posteriores.<sup>24</sup> Inicia presentando las bases de una ontología trinitaria que logre superar la antropología individualista o la presentación de un Dios que sólo responde a las necesidades humanas. Se trata de pensar a Dios en sí mismo. Se piensa a Dios desde la revelación pero con las categorías de la razón. Lo propio diferenciador del

<sup>21</sup> BENEDICTO XVI. Audiencia general, 3 septiembre 2008. [En línea] <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiencias/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080903\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiencias/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080903_sp.html)> [Consulta: 23 julio 2009].

<sup>22</sup> El "aggiornamento" lo planteó el Concilio como un regreso a las fuentes (*Ressourcement movement*) pero se entendió como una apertura a la modernidad liberal. D' Ambrosio, Marcellino. "Henri de Lubac and the Recovery of the Traditional Hermeneutic". Tesis propuesta para optar al título de Doctor en Teología en la Catholic University of America en 1991. Se incluye allí una abundante bibliografía sobre el movimiento de regreso a las fuentes. (*Ressourcement Movement*). [En línea] <[http://crossroadsinitiative.com/library\\_article/733/Ressourcement\\_Theology\\_Bibliography.html](http://crossroadsinitiative.com/library_article/733/Ressourcement_Theology_Bibliography.html)> [Consulta : 23 Julio de 2009].

<sup>23</sup> GARCÍA, ANGEL. *El humanismo trinitario, fuente de la Doctrina Social de la Iglesia*. [En línea] <[http://leonxiii.upsam.net/.../2006-09-22-humanismo\\_trinitario\\_galindo.pdf](http://leonxiii.upsam.net/.../2006-09-22-humanismo_trinitario_galindo.pdf)> . [Consulta: 23 julio 2009].

<sup>24</sup> HEMMERLE, KLAUS. *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005. (Esta obra reúne dos estudios de HEMMERLE: *Tesis para una ontología trinitaria y Lo uno diferenciante. Observaciones sobre la comprensión cristiana de la unidad*.

cristianismo es la nueva autocomprensión que trae Jesucristo de lo que es el mismo Dios, el hombre y el mundo. La comprensión más humana es la que aporta Jesucristo como Dios que entra radicalmente en lo humano sin dejar de ser trascendente a la historia. El Reino de Dios es "otro mundo" donde se vive la experiencia de Dios y esta experiencia es la del amor. Este amor es el constitutivo del ser y la razón, el verdadero núcleo ontológico de la visión cristiana del ser. El encerramiento monádico del hombre no es su constitución ontológica, sino la apertura, el don de sí, el movimiento, la relación y ésta entendida no como accidente sino como la esencia del hombre. Lo único permanente es el movimiento relacional de Dios, *Ágape* y don. Es desde una fenomenología del amor que se puede y debe elaborar una ontología trinitaria. La identidad es donación *agápica*. La sustancia es donación, existe para la comunión o mejor para la "transubstanciación".

Las consecuencias de esta fenomenología del amor para la ontología trinitaria son: la Trinidad inmanente es la misma trinidad económica, el ser creado es analógicamente trinitario (esto es lo que se denomina ser-en Cristo). La Iglesia, trinitaria como ícono, hace posible que los hombres sean uno como Cristo y el Padre, unidad perfecta en los tiempos escatológicos.

Todo es trinitario: todo lo que el hombre conoce, experimenta y hace lleva el sello de la trinidad. Una ontología trinitaria es concebir la realidad como trinidad superando la simple intersubjetividad, la individualidad, la opción intelectual por el otro o la interobjetividad propia de una sociedad mercantilizada. La ontología trinitaria es evento y es relación, pero no un evento controlable ni una relación entendida como accidente, sino que ambos son entendidos como esenciales fenómenos de donación. Este tipo de ontología sólo es percibido por aquel que se abre a este acto de donación no sólo con el pensamiento sino con su total existencia en un acto también de donación.

La unidad de los hombres no se realiza por la aplicación de leyes o normas, ni siquiera por una decisión racional. La unidad es la realización de la esencia misma de la realidad concebida trinitariamente. La ética es la puesta en marcha de lo que se es (trinitario) y una respuesta trinitaria a una llamada de un Dios trinitario. Y esa unidad es al mismo tiempo pluralidad pues la trinidad es una y plural al mismo tiempo. Los procesos internos a la trinidad inmanente se viven en la vida ética del hombre: la *kénosis*, la *perijoresis*, la relacionalidad y la apertura enmarcados en la realidad total del *ágape*. La experiencia del amor (gratuita e inefable) se hermeneutiza en el *intellectus unitatis* que integra los procesos de *perijoresis*, *kénosis* e historicidad y se realiza en el *actus unitatis* que es la vida cotidiana de la Iglesia y la sociedad. El *actus unitatis* recibe y transmite la unidad dentro de los diversos contextos históricos.

La confesión de fe en Dios uno y trino, creador de todas las cosas, irradia una luz que ha de guiar la comprensión de todo lo creado. La persona humana y la creación entera tiene que llevar una impronta trinitaria. De ahí la necesidad de una ontología trinitaria. Al mismo tiempo, la unidad propia de Dios es unidad que diferencia y resuelve lo plural en la unidad mediante

la comunión. El sabor y la inspiración agustiniana de estas ideas es evidente. En estos ensayos Hemmerle no ha desarrollado pormenorizadamente estos principios. Su aportación -elaborada en estrecho contacto con la teología de H.U. von Balthasar- consiste en presentar algunas orientaciones que habrán de ser desarrolladas por la teología<sup>25</sup>.

La formulación de la ontología trinitaria se puede simplificar en los siguientes puntos:

- La realidad que es reconocida y nombrada como una clase distinta de realidad debe ser entendida como evento (*Ereignis*). No es algo sino que es en el acto de ocurrir.
- En este evento, el ser se presenta como un evento relacional que ocurre en un movimiento triple: yendo hacia otro, hacia el interior del otro y de cada uno al otro, es decir, unidad en causalidad múltiple.
- La realidad experimentada es realidad en relación con un sujeto que la reconoce si hay compromiso de parte de éste. La ontología trinitaria es caracterizada por Hemmerle como “un acto y en acto” que requiere una determinada forma de pensar: uno debe coger su ritmo pensando y hablando en comunión con el ser total. Sólo así el sujeto puede reconocer la realidad y su constitución específica. La ontología trinitaria no es sólo un contenido sino también una modo específico de pensamiento y de acción<sup>26</sup>.

Esta concepción ontológica de la trinidad reflexionada en términos de una filosofía y de una teología de la donación<sup>27</sup> está a la base de cualquier desarrollo humano como lo dice la CV en el número 54:

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. Esta perspectiva se ve iluminada de manera decisiva por la relación entre las Personas de la Trinidad en la única Sustancia divina. La Trinidad es absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura. La transparencia recíproca entre las Personas divinas es plena y el vínculo de una con otra total, porque constituyen una absoluta unidad y unicidad. Dios nos quiere también asociar a esa realidad de comunión: «para que sean uno, como nosotros somos uno» (*Jn* 17,22). La Iglesia es signo e instrumento de esta unidad. También las relaciones entre

<sup>25</sup> RUIZ ALDIZ, JUAN IGNACIO. “Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional”, en *Scripta Theologica*, v. 39, n. 1 (ene-abr 2007) 248. 245-248.

<sup>26</sup> CORNER, BERNHARD. “Klaus Hemmerle’s Trinitarian Ontology and Relational Theology”, en HAERS, JACQUES Y P. DE MEY (ed) *Theology and Conversation: Towards a Relational Theology*, Peeters Publishers, Lovaina 2003, 260.

<sup>27</sup> El paradigma de la donación se está haciendo ya común en la teología y la filosofía de orientación cristiana siguiendo a grandes trazos el pensamiento de Heidegger. Cf. Maurice Blondel, Claude Romano, Jean Luc Marion, Jean Yves Lacoste...

los hombres a lo largo de la historia se han beneficiado de la referencia a este Modelo divino. En particular, *a la luz del misterio revelado de la Trinidad*, se comprende que la verdadera apertura no significa dispersión centrífuga, sino compenetración profunda. Esto se manifiesta también en las experiencias humanas comunes del amor y de la verdad. Como el amor sacramental une a los esposos espiritualmente en «una sola carne» (Gn 2,24; Mt 19,5; Ef 5,31), y de dos que eran hace de ellos una unidad relacional y real, de manera análoga la verdad une los espíritus entre sí y los hace pensar al unísono, atrayéndolos y uniéndolos en ella.

## CONCLUSIÓN

En síntesis se puede decir:

- La sociedad democrática contemporánea no tiene en sí todos los presupuestos para un desarrollo integral y plenamente humano.
- Esa sociedad necesita de unos presupuestos prepolíticos de orden ético y religioso y que no son simplemente remedios coyunturales sino esenciales para lograr sus fines.
- La ética y la religión tienen su valor racional aunque no funcionen como la ciencia moderna positivista.
- El cristianismo tiene una función esencial en el mundo y es mostrar que la fe no obstaculiza ni frena, sino que promueve y humaniza.
- El cristianismo hace su labor no desde la conceptualización sino desde el testimonio de una experiencia mística de Dios.
- Lo revelado y dado en esa experiencia es la verdad sobre Dios, el hombre y el mundo que se manifiesta como amor total, trinitario.
- Esa verdad se expresa en una ontología trinitaria que hace que toda la realidad sea trinitaria.
- La Iglesia es ícono de la trinidad que contribuye a crear un mundo trinitario (donación, relación, humanización, trascendencia).

Todo lo anterior, nos está situando frente a una nueva presentación del mensaje cristiano, que supera las ideologías y se propone volver a un protocristianismo con elementos neoplatónicos y agustinianos. Los estudiosos han de profundizar en este giro neoplatónico agustiniano en la Iglesia que se ha ayudado de la nueva fenomenología francesa y del redescubrimiento de la mística como parte fundamental de la experiencia de la fe. Es una recuperación de las características originales del cristianismo que conlleva una presentación clara ante el mundo de la identidad cristiana. Desde los tiempos de Juan Pablo II, la Iglesia, en un mundo plural y secular, ha venido repensando su identidad

El papel de la iglesia en la configuración política de la Nueva Granada. 1840-1850

y desde aquí presentar su mensaje y entrar en diálogo con el mundo. En este sentido, las tres encíclicas de Benedicto XVI, nos sitúan ante otra forma de mirar las cosas y constituyen una nueva mirada (en cuanto recuperación de las fuentes) de la experiencia y del testimonio cristianos.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMERIO, ROMANO. *La dislocación de la función magisterial después del Concilio Vaticano II*, en [En línea] <http://www.statveritas.com.ar/LaDislocacionDeLaFuncionMagisterial.htm> [Consulta: 10 agosto de 2009].
- . *Lota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Lindau, Turín 2009 y *Stat veritas. Séguito a lota unum*. Lindau, Turín 2009.
- AA.VV. AMERIO, ROMANO. *Il Vaticano II e le variazioni nella Chiesa Cattolica del XX secolo*, Con inedito di Romano Amerio, Edizioni Fede & Cultura, Verona 2008.
- BELLI, FILIPPO ET AL. *Vetus In Novo: el recurso a la escritura en el nuevo testamento*, Encuentro, Madrid 2006.
- BENEDICTO XVI. Audiencia general, 3 septiembre 2008.
- BÖCKENFÖRDE, ERNST WOLFGANG. *El hombre funcional. Capitalismo, propiedad, rol de los Estados*. en [En línea] <http://laiconvocados.blogspot.com/2009/06/el-hombre-funcional-capitalismo.html> [Consulta: 5 julio 2009].
- BRUNKHORST, H. "Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus", en *Leviathan* 31 (2003) 362-381.
- CARREZ, MAURICE; ET AL. *Cartas de Pablo y cartas católicas*, Cristiandad, Madrid 1985.
- CONILL, JESÚS. "Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana" en *Pensamiento*, v. 63, n. 238 (2007) 571-581.
- CORNER, BEMHARD. "Klaus Hemmerle 's Trinitarian Ontology and Relational Theology", en HAERS, JACQUES Y P. DE MEY (ed) *Theology and Conversation: Towards a Relational Theology*, Peeters Publishers, Lovaina 2003.
- GALINDO GARCÍA, ANGEL. *El humanismo trinitario, fuente de la Doctrina Social de la Iglesia*, [En línea] [leonxiii.upsam.net/.../2006-09-22-humanismo\\_trinitario\\_galindo.pdf](http://leonxiii.upsam.net/.../2006-09-22-humanismo_trinitario_galindo.pdf). [Consulta: 23 julio 2009].
- GRANADOS ROJAS, JUAN MANUEL. *La reconciliación en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Colosenses*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 2008.
- HABERMAS, JÜRGEN. "El resurgimiento de la religión, ¿Un reto para la autocomprensión de la modernidad? Conferencia en el XIV Congreso Internacional de Filosofía. Mazatlán, México, 9 de noviembre de 2007, en *Dianoia*, v. 53, n. 60 (Mayo 2008) 3-20.

-----, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid 1989.

-----, *Las bases morales prepolíticas del Estado liberal*. Ponencia en un diálogo con Joseph Ratzinger, 19 de enero de 2004, en [En línea] [www.zenit.org/spanish](http://www.zenit.org/spanish) (30 de julio de 2005). [Consulta: 15 julio 2009].

HEMMERLE, KLAUS. *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005.

JUAN PABLO II. *Encíclica Redemptor Hominis*, 16.

KOSLOWSKI, PETER. "On the Necessity and Possibility of an Ethics of the Economy,"  
KOSLOWSKI, PETER. "Ethics of Capitalism; and, Critique of Sociobiology: Two Essays with a Comment by James M. Buchanan", *Studies in Economic Ethics and Philosophy*, Springer-Verlag, New York, v. 10 (1996).

MARX, K Y ENGELS, F. *Manifiesto del Partido Comunista*, Marietti, Génova 1973.

RATZINGER, JOSEPH. "Church and Economy: Responsibility for the Future of the World Economy", en *Communio* 13 (Fall 1986) 199-204.

RATZINGER, JOSEPH. "Las bases morales prepolíticas del Estado liberal". [En línea] [www.zenit.org/spanish](http://www.zenit.org/spanish) (30 de julio de 2005). [Consulta: 15 julio 2009].

RUIZ ALDAZ, JUAN IGNACIO. "Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional", en *Scripta Theologica*, v. 39, n. 1 (ene-abr 2007) 245-248.