

Caritas in Veritate: una clave de lectura

Raúl González Fabre

El pasado 29 de junio Benedicto XVI firmó su tercera encíclica, Caritas in Veritate. Después de las primeras presentaciones de conjunto, llega el tiempo de las segundas lecturas y la profundización reflexiva, en este caso, desde la ética social.

Para ello comenzamos con una apreciación de conjunto que pretende sacar del camino algunas cuestiones de estilo, más relevantes. Después nos ocupamos en detalle de un punto crucial para comprender el texto papal como una formulación católica en ética social que se pretende relevante para el mundo contemporáneo. Concluimos notando la densidad del desafío que el Papa plantea a la Iglesia con esta encíclica.

Problemas de emisión y recepción

Caritas in Veritate es un documento de alto valor doctrinal que presenta una posición, no completa ni acabada, pero ciertamente sí profunda y desafiante, en materia de ética social. Por eso, la crítica que sigue sobre aspectos formales que quizás disminuyan su utilidad pastoral con muchos públicos, debe entenderse como una manera de identificar ciertas dificultades que prevemos en la divulgación de sus contenidos. Confiamos en que ello contribuya a que los divulgadores encuentren solución a esas dificultades, y realicen su tarea más eficazmente.

La encíclica consta de tres tipos de párrafos («números») claramente distinguibles. Un primer grupo, donde deben contarse la introducción y la conclusión completa más algunos otros desarrollos intermedios, presenta una antropología de la persona en sí misma y en sociedad fundamentada teológicamente. Su estilo es conceptual, denso e internamente coherente, como si esos textos hubieran salido de la misma pluma de principio a fin, muy probablemente la de Benedicto XVI. Sin embargo, esos párrafos no son fáciles de leer sin buena formación en filosofía y teología, entre otras cosas porque no identifican a los autores o las escuelas de pensamiento con los que dialoga. Por otra parte, algunos aspectos importantes de la posición papal no son explicitados sistemáticamente en el texto y deben ser completados por el lector; crucialmente, ello ocurre con el concepto de «verdad».

Un segundo grupo de párrafos, en los capítulos 1 y 2 principalmente, consiste en una presentación y actualización de *Populorum Progressio*, la encíclica de Paulo VI cuyo cuadragésimo aniversario conmemora *Caritas in Veritate*. La relectura de *Populorum Progressio* sirve de hilo conductor para sentar posiciones sobre algunos asuntos tratados por Paulo VI, confirmándolas, actualizándolas o completándolas, según corresponda. Se trata

de números más fáciles de leer que los anteriores, aunque la familiaridad con *Populorum Progressio* es necesaria para apreciar los matices interpretativos que *Caritas in Veritate* introduce.

Finalmente, un tercer grupo de párrafos, el más extenso, presenta posiciones de la Iglesia sobre una cantidad considerable de concepciones y problemas relevantes en los debates sociales contemporáneos. Lo hace en extensiones y con profundidades de fundamentación y argumentación muy variables de un tema a otro, lo que denota una pluralidad de plumas y en ocasiones también de momentos redaccionales, enhebrados de formas no siempre fluidas o fáciles de seguir.

Las posiciones presentadas en este tercer grupo de párrafos se asemejan en buena medida al pensamiento compartido por muchos interlocutores de mayor o menor «buena voluntad» en la escena global desde hace algunas décadas (ONGs, organismos de Naciones Unidas, foros globales de organizaciones civiles, partidos más o menos progresistas, incluso políticos y empresarios con verdadero poder cuando se revisten de utópico para oficiar cara a la galería biempensante). Así, quien leyera la encíclica buscando sólo la posición de la Iglesia acerca de los problemas sociales acuciantes de

nuestro tiempo, encontraría mucha coincidencia con posiciones corrientes en el discurso «políticamente correcto», presentadas de manera rápida y a veces superficial, sin grandes novedades.

Probablemente sólo dos puntos disonarían a ese hipotético lector en primera lectura: 1) la insistencia del Papa en conectar la ética sexual y familiar católica con la ética de la lucha contra la pobreza, en el sentido contrario al sostenido por quienes confían en el control de la natalidad para acabar con la pobreza; 2) la llamada a crear formas globales de gobierno con características nítidamente estatales, sobre el que el sentir político común está dividido entre los que encuentran la idea impracticable y los que la encuentran aborrecible.

Ciertamente, a la «persona de buena voluntad» que leyera la encíclica sin compartir la fe en Jesucristo, le llamaría también la atención que un hombre con fama de conservador, como Benedicto XVI, suscriba posiciones radicales sobre muchos problemas sociales y medioambientales. Esa extrañeza podría constituir el punto de partida de una mejor intelección de la encíclica. Sin embargo, nos tememos que la estructura misma del texto dificulte a muchos el paso de la revisión superficial de posiciones papales sobre esto y lo otro, al núcleo de su mensaje. Hay proble-

mas de emisión: la introducción desalentará a muchos por su densidad y su lenguaje teológico; el análisis y las tomas de posición lo harán por su rapidez y aparente falta de sistematicidad.

Sin embargo, el núcleo del mensaje de la encíclica no se encuentra ni en esas tomas de posición ni en la antropología teológica enunciada en la introducción y en otros párrafos, sino en la conexión entre ambos. En nuestra opinión, el Papa finalmente muestra en la encíclica que: 1) la antropología teológica cristiana permite comprender el problema del desarrollo humano viendo en él más dimensiones interconectadas que las perceptibles desde otras antropologías; 2) esa visión cristiana permite a los católicos coincidir con las posiciones de muchos otros ante ciertos problemas de la sociedad contemporánea, matizarlas o separarse razonadamente de ellas en otros casos, y actuar consistentemente por un mundo mejor en todos ellos; 3) y esto sin necesidad de separarse de la propia Tradición espiritual e intelectual para aceptar fundamentos de otras ideologías corrientes de la derecha o la izquierda, sino, al contrario, precisamente permaneciendo fieles a esa Tradición.

Es difícil que este mensaje llegue a quienes no son cristianos. Estas personas tenderán a ignorar los desarrollos teológicos de la encí-

clica y a valorar las tomas de posición por relación a los discursos corrientes, aceptándolas en cuanto coincidan con sus propias posiciones, rechazándolas en cuanto las contradigan o se separen de ellas. Además, los prejuicios contra el catolicismo, ampliamente extendidos en Occidente, generarán sus propios problemas de recepción,

no hay escuela de pensamiento relevante que afirme la caridad como sustancia o principio de las relaciones macrosociales; las cualidades deseables de los arreglos macrosociales propuestas por sociólogos, economistas y politólogos son del tipo de la estabilidad, la eficiencia y la justicia, no de la caridad

que ya se han reflejado en estruendosos silencios y en comentarios de prensa incapaces de ir más allá de lo llamativo para la opinión común creada por la prensa misma.

Pero puede haber también problemas de recepción entre los católicos. Benedicto XVI engrana en una antropología posiciones sobre problemas sociales sostenidas por

la derecha y por la izquierda católicas. Puede hacerlo porque, históricamente, el pensamiento de la derecha y el de la izquierda occidentales derivan en buena medida del cristianismo. Incluyen cada uno de ellos radicalizaciones de unos aspectos y silenciamientos de otros ya contenidos en la Tradición cristiana. Al reunirlos bajo una sola visión teológica, el Papa está prestando un valioso servicio a la comunión eclesial, que debería traducirse, si los católicos aceptamos su enseñanza, en una reconciliación de sensibilidades políticas, complementándose unas con otras en esa visión mayor, y facilitando un incremento de la capacidad de acción colectiva de los católicos en la vida pública.

Sin embargo, bien podría ocurrir que el mensaje del Papa no sea comprendido en la Iglesia misma, sino que los prejuicios de la derecha y la izquierda católicas, empeñadas cada una de ellas en legitimar religiosamente sus posiciones políticas y deslegitimar las del otro, lleven a silenciar la encíclica o a citarla sesgadamente. Contra ese peligro queremos actuar aquí, intentando presentar una propuesta nuclear de la encíclica en su radicalidad y complejidad. Esa propuesta deja a la conciencia católica ante fronteras que debemos seguir explorando desde el punto de partida que nos ofrece el Papa.

Una proposición revolucionaria

En el comienzo de la encíclica se encuentra la siguiente proposición: «[La caridad] da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas» (CV, 2).

El alcance de esta idea sólo puede ser entendido a partir del estado actual de las ciencias sociales. No hay escuela de pensamiento relevante que afirme a la caridad como sustancia o principio de las relaciones macrosociales. Las relaciones macrosociales son, de necesidad, impersonales y abstractas en sociedades extensas de millones de personas. A diferencia de las relaciones interpersonales o cortas, propias de los pequeños grupos donde el otro puede ser considerado en su particularidad, *por quién él es*, en las relaciones impersonales o largas resulta cognitivamente imperativo abstraer al otro, considerándolo sólo *por lo que él es* en el contexto de la relación: ciudadano de un Estado o extranjero, oferente o demandante en un mercado, miembro de una asociación u organización, ocupante de un cierto puesto en una jerarquía social determina-

da, etc. Las relaciones macrosociales sólo pueden funcionar correctamente si se rigen por reglas abstractas que se aplican por igual a todas las personas situadas en la misma posición respecto a una cierta relación.

Las cualidades deseables de los arreglos macrosociales propuestas por sociólogos, economistas y politólogos son del tipo de la estabilidad, la eficiencia y la justicia, no de la caridad. Entre ellas, la justicia realiza el reconocimiento al otro posible en el contexto de las relaciones impersonales, donde no es viable conocer personalmente al otro con el que entramos en relación y en muchas ocasiones ni siquiera es posible saber cuántos otros participan en la relación.

Piense el lector en la ropa que viste: ¿cuántas personas han intervenido en que esas prendas existan y hayan llegado hasta él?, ¿dónde están esas personas?, ¿quiénes son?, ¿cómo podrá reconocer su trabajo si no es habiendo pagado un precio justo por la ropa, si acaso preocupándose porque ese precio haya sido justamente distribuido a lo largo de la cadena que trajo las prendas hasta él?

La caridad o el amor (sinónimos en la encíclica y en este artículo) implica, por contraste, un reconocimiento del otro en su particularidad, que quiere ayudarle a cre-

cer como persona a partir del punto existencial preciso en que él se encuentra. Por ello, en las ciencias sociales suele reservarse al amor un rol en las relaciones familiares, en los círculos de amigos, en las pequeñas comunidades..., esto es, en contextos donde conocer y ser conocidos personalmente resulta practicable. A lo largo de nuestra vida, ese conocimiento preciso para amar al otro por quién él es, sólo puede alcanzarse con unos pocos cientos de personas; pero nos relacionamos cada día, a través de diferentes macroestructuras sociales, con muchos millones. El amor parece un principio imposible para las relaciones macrosociales.

De hecho, el principal candidato a constituir ese principio en nuestros días, el candidato por excelencia a «cemento de la sociedad», no es la caridad, sino el interés propio racionalmente perseguido. Ello denota el peso que han llegado a adquirir cuerpos teóricos como la economía neoclásica o el realismo político en la visión contemporánea de la sociedad. En algunas posiciones extremas, pero muy divulgadas, como la de Hayek¹, incluso la solidaridad y la justicia social, que implican un reconoci-

miento abstracto de las necesidades del otro, no constituyen sino atavismos de la etapa evolutiva en que la Humanidad vivía en pequeñas comunidades de cazadores-recolectores. Esos atavismos siguen necesitando satisfacción a través de pequeños grupos comunitarios, pero sería un error intentar organizar sociedades extensas sobre la base de ellos. No en vano había dicho Adam Smith en su frase más célebre: «No es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero que esperamos nuestra cena, sino de su preocupación por su propio interés»².

Benedicto XVI, sin embargo, propone al amor como sustancia de las relaciones sociales, por tanto, como principio estructurante del orden social. Lo hace por razones explícitamente teológicas, no derivadas de la observación empírica, ni sólo filosóficas:

«La sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos. La razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la

¹ FRIEDRICH HAYEK [1989 (1976)], «El atavismo de la justicia social», en *Estudios Públicos*, n. 36, Santiago de Chile, pp. 181-193.

² ADAM SMITH [1976 (1776)], *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, book I, chap. 2, para. 2. Chicago: University of Chicago Press. Online at: <http://www.econlib.org/library/Smith/smWN.html>.

hermandad. Ésta nace de una vocación trascendente de Dios Padre, el primero que nos ha amado, y que nos ha enseñado mediante el Hijo lo que es la caridad fraterna» (CV, 19).

¿Es el Papa consciente del problema cognitivo que plantea esta primacía del amor en lo macrosocial? En fin de cuentas, conocer perfectamente a todas y cada una de las personas hasta el punto de amarlas por quienes ellas son, sólo está al alcance de Dios. Creemos que esto no escapa a Benedicto XVI: la realización humana del amor en las relaciones macrosociales será siempre limitada e imperfecta, pero ello no obsta para que debamos vivir en tensión hacia ella, reconociendo que el amor nos da el ser y que estamos llamados a ser amando en todas nuestras relaciones. La escisión moderna entre la esfera privada y la pública, con el reconocimiento de principios diferentes de estructuración para cada una de ellas, es negada por este planteamiento de partida de *Caritas in Veritate*. Así, la encíclica puede entenderse como una indagación sobre posibles formas de realización del amor en las relaciones macrosociales. Más que la expresión de una doctrina social acabada, podría leerse como un tanteo buscando puntos de ruptura del sistema social y mental que, en el mejor de los casos, separa el amor de la jus-

ticia y confina el primero a la vida privada, y en el peor, renuncia a los dos para organizar la esfera pública a partir del propio interés, sólo limitado por una coacción legal de propósito meramente funcional. Para comprender el alcance del intento, debemos profundizar en el significado de los dos términos centrales de la encíclica: la caridad y la verdad.

Caridad y verdad

El primer paso para actualizar el significado del amor en las sociedades contemporáneas es proponer un concepto de caridad adecuado a la tarea. Benedicto XVI lo hace en la introducción, tratando de la relación entre caridad y verdad. Su punto principal es quizás despojar al amor de las tonalidades sentimentales adquiridas desde el romanticismo, desubjetivarlo por así decir, para volverlo al significado de entrega, acogida y comunión con el otro en la verdad de lo que somos como personas:

«Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. Éste es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad. Es presa fácil de las emociones y las opiniones contingentes de los sujetos, una palabra de la que se abusa y que se distorsiona, terminando

por significar lo contrario. La verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal (CV, 3) (...). Sin la verdad, la caridad es relegada a un ámbito de relaciones reducido y privado. Queda excluida de los proyectos y procesos para construir un desarrollo humano de alcance universal, en el diálogo entre saberes y operatividad» (CV, 4).

La caridad vuelta al terreno de la verdad de la persona humana, se expresa en decisión y acción objetiva: «Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él» (CV, 7). Querer el bien de alguien es asunto de la voluntad, trabajar eficazmente por él es asunto de la acción, de la praxis. La relación de ambos con emociones y sentimientos dista de ser unívoca. Aunque los sentimientos y emociones positivas ayudan, también podemos querer y trabajar por el bien de alguien que sólo nos suscita indiferencia emocional o sentimientos negativos; así lo hacemos continuamente, de hecho, porque si no la vida social, que es ante todo colaboración, bien mutuamente hecho y recibido, se paralizaría.

Al colocar la caridad en el terreno objetivable de la voluntad y la acción, Benedicto XVI la saca de la

trampa solipsista de las preferencias subjetivas, que no pueden ser juzgadas desde afuera porque «cada cabeza es un mundo», «sobre gustos no hay nada escrito», etc. Por el contrario, si se trata de buscar el bien real del otro, entonces la voluntad debe seguir a la inteligencia que se pregunta por los bienes adecuados a la persona humana y por el orden en que deben preferirse con vistas a su plenitud posible.

Por eso el Papa identifica al relativismo, que renuncia a decidir entre diversos esquemas incompatibles del bien humano, como el pensamiento correspondiente a la reducción del amor a sentimiento subjetivo. Si, por el contrario, la caridad se entiende como decisión y acción objetiva por el bien adecuado al otro, entonces puede ser objeto de un diálogo que busca la verdad última sobre ese bien:

«Puesto que está llena de verdad, la caridad puede ser comprendida por el hombre en toda su riqueza de valores, compartida y comunicada. En efecto, la verdad es «lógos» que crea «diálogos» y, por tanto, comunicación y comunión. La verdad, rescatando a los hombres de las opiniones y de las sensaciones subjetivas, les permite llegar más allá de las determinaciones culturales e históricas y apreciar el valor y la sustancia de las cosas» (CV, 4).

Pero, ¿cuál es la verdad de la que habla Benedicto XVI? La encíclica no la explicita sistemáticamente, pero creemos que puede reconstruirse como una verdad teológica sobre la persona humana en dos niveles. El primero admite expresión en categorías aristotélicas: La persona nace con el potencial para una plenitud que consiste en amar. La vida buena en esta tierra consiste entonces en actualizar ese potencial, en expandirlo y concretarlo en todas las relaciones. La verdad de la persona radica así en su capacidad de amar, su plenitud consiste en el amor realizado, su deber moral estriba en pasar de la capacidad a la realización del amor, esto es, en llegar a ser todo lo que puede ser a través del ejercicio del amor.

En un segundo nivel, teológico pero entrelazado estrechamente con el anterior, la persona reconoce que no tiene su origen en sí misma, sino en el amor de Dios, que está llamada por Dios al paso de la potencia a la plenitud del amor, y que de Él recibe también la fuerza interna, el dinamismo vital que le permite responder a esa vocación última. Tal vocación, imbricada en el ser mismo de la persona, es don que a la vez nos constituye, nos orienta en la vida y nos salva: verdad sobre nosotros mismos, camino para vivir, vida para siempre.

Si esta reconstrucción del concepto de verdad de Benedicto XVI es co-

recta, resulta inmediato derivar de ahí el imperativo de que el amor estructure también la vida pública. Y es que, «junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vi-

la posición dominante en el terreno de la teoría de la justicia separa la búsqueda de la justicia de la del bien; el bien es objeto de preferencias subjetivas de las personas o las comunidades, de convicciones de máximos sobre la vida buena; por el contrario, la justicia es asunto de coordinación social, de mínimos de convivencia civil entre personas que sostienen preferencias y convicciones diferentes sobre el bien

vir social de las personas: el bien común» (CV, 7), que se alcanza a través de la estructuración institucional de la sociedad. No tendría sentido entender la esfera en expansión de las relaciones impersonales como un lugar existencial donde el amor resulta irrelevante.

Así: «Por esta estrecha relación con la verdad, se puede reconocer a la caridad como expresión auténtica de humanidad y como elemento de importancia fundamental en las relaciones humanas, también las de carácter público» (CV, 3).

El lugar de la justicia

Sin embargo, la filosofía política contemporánea ha concentrado sus esfuerzos en desarrollar la idea de la justicia, no el amor, como calidad óptima de las estructuras sociales. Baste recordar la sentencia fundacional de John Rawls:

«La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, no importa cuán elegante y económica, debe ser rechazada o revisada si no es verdadera; de la misma manera, las leyes e instituciones, no importa cuán eficientes y bien organizadas, deben ser reformadas o abolidas si son injustas»³.

La posición dominante en el terreno de la teoría de la justicia separa la búsqueda de la justicia de la del bien. El bien es objeto de preferencias subjetivas de las personas o las comunidades, de convicciones

³ JOHN RAWLS [1999 (1971)], *A theory of justice*, Cambridge: Mass., Belknap Press of Harvard University Press, p. 3.

de máximos sobre la vida buena. Los desacuerdos al respecto son difícilmente decidibles, incluso difícilmente dialogables, porque en última instancia esas preferencias y convicciones derivan de adscripciones existenciales (por ejemplo, religiosas o ideológicas) que no son racionales, aunque pudieran resultar razonables.

Por el contrario, la justicia es asunto de coordinación social, de mínimos de convivencia civil entre personas que sostienen preferencias y convicciones diferentes sobre el bien, y, sin embargo, deben acordar reglas institucionales para vivir juntos y alcanzar cada una tanto de «su» bien como sea compatible con posibilidades semejantes para los demás⁴.

⁴ Hay posiciones intermedias, minoritarias pero relevantes en el debate contemporáneo, que podríamos llamar neo-aristotélicas. Así, la teoría de las capacidades de Amartya Sen, fundamentada filosóficamente por Martha Nussbaum, propone la existencia de una serie de bienes (funcionalidades) universalmente necesarios para que cada persona construya capacidades de acuerdo a su proyecto de vida. Por otra parte, el comunitarismo de Amitai Etzioni retoma la vinculación entre optimidades personales y proyecto comunitario de vida. Alasdair McIntyre ha criticado, desde fundamentos explícitamente aristotélicos, la desvinculación entre el bien y la razón en la filosofía moderna, y el paso consecuente del emotivismo al nihilismo morales.

La conexión moral entre la justicia y el bien ocurre, a lo más, a través de convenciones como las de derechos humanos, que establecen mínimos morales comunes sobre el bien humano a los que la mayoría asiente, cada cual desde su visión de máximos. Donde ese asentimiento mayoritario no se da, la convención no es posible o queda sin fundamento, no importa cuán importante sea el bien en juego.

Consistente con su posición antropológica, Benedicto XVI se separa de esta posición dominante para considerar a la justicia sólo como el primer paso del camino hacia la realización del amor en la vida pública:

«La caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo “mío” al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es “suyo”, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo “dar” al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es “inseparable de la caridad”, intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su “medida mínima”, parte integrante de ese amor “con

obras y según la verdad” (1 Jn 3,18)» (CV, 6).

A partir de esta reconexión entre justicia y caridad en la verdad de la persona humana, el lenguaje de derechos pierde el carácter convencional de la modernidad para volver al estatuto de sistema social de garantías para los verdaderos bienes fundamentales de la existencia humana:

«Mientras, por un lado, se reivindicaran presuntos derechos, de carácter arbitrario y superfluo, con la pretensión de que las estructuras públicas los reconozcan y promuevan, por otro, hay derechos elementales y fundamentales que se ignoran y violan en gran parte de la humanidad (...) La exacerbación de los derechos conduce al olvido de los deberes. Los deberes delimitan los derechos porque remiten a un marco antropológico y ético en cuya verdad se insertan también los derechos y así dejan de ser arbitrarios. Por este motivo, los deberes refuerzan los derechos y reclaman que se los defiendan y promueva como un compromiso al servicio del bien. En cambio, si los derechos del hombre se fundamentan sólo en las deliberaciones de una asamblea de ciudadanos, pueden ser cambiados en cualquier momento y, consiguientemente, se relaja en la conciencia común el deber de respetarlos y tratar de conseguirlos» (CV, 43).

Resituados derechos y deberes por relación a la verdad, Benedicto XVI puede darles su lugar adecuado en un proyecto cristiano de sociedad: «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» (CV, 6). El Papa se pone así ante el desafío de mostrarnos cómo puede concretarse el amor en el terreno de la vida pública, donde el discurso occidental es dominado por quienes sostienen al propio interés como principio fundante y por quienes proponen una justicia neutral en materia del bien adecuado a la persona humana.

Conclusión

El amor como principio de las relaciones macrosociales constituye una clave de lectura de *Caritas in Veritate*, que permite comprender las posiciones de la encíclica sobre diversas cuestiones políticas, económicas y culturales a partir de un proyecto ético-teológico muy distinto al de las posiciones dominantes en los discursos occidentales contemporáneos.

Desde esa clave, la encíclica puede ser leída preguntándose hasta qué punto Benedicto XVI consigue llevar el barco a puerto en cada uno

de los numerosos aspectos de la vida social que trata. En muchos casos, como no podía ser de otra manera, sólo alcanza a señalar el rumbo.

Ello deja a la Iglesia ante un doble desafío: intelectual y práctico. Desde el punto de vista intelectual, queda por delante la tarea monumental de construir ciencia social con el amor como horizonte de las relaciones macrosociales. Esa ciencia deberá hacer inteligible el rol de la caridad y virtudes conexas en la constitución real, no sólo en la ideal, de los diversos ámbitos de la sociedad; y buscar caminos prácticos para desarrollarlo y expandirlo en un mundo plural donde no todos comparten las mismas convicciones ni calidades morales.

Puesto que la Iglesia no es sólo voz sino primero cuerpo social, algo que Benedicto XVI no destaca como quizás hubiera sido necesario, la encíclica le plantea también un desafío práctico: el de realizar el amor en sus relaciones impersonales internas, en su actividad institucional en el seno de las sociedades civiles, y en la participación de los católicos en la vida pública. Si el Papa ha tocado en la encíclica una verdad última sobre la persona en sociedad, la Iglesia debe probar esa verdad de la única manera creíble: dando testimonio de ella con sus hechos. ■