
Caritas ædificat. Los fundamentos teológicos de la acción temporal y política del cristiano

Caritas ædificat. The Theological Foundations of the Christians' Temporal and Political Action

RECIBIDO: 20 DE JULIO DE 2011 / ACEPTADO: 22 DE OCTUBRE DE 2011

Mons. Livio MELINA

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia
Pontificia Università Lateranense
preside@istitutogp2.it

Resumen: La caridad puede construir la civilización de los hombres como una «civilización del amor» precisamente porque no se trata de una ideología, sino de un principio de vida fundado en un don trascendente de Dios, pero que encuentra sus raíces en la experiencia humana universal del amor. Nada es más universal que el amor y nada es tan específico del cristiano como la caridad divina que él ha encontrado y en la que ha creído. La unión con Jesucristo abre al cristiano al encuentro y al diálogo con los otros y le habilita para la acción temporal y política.

Palabras clave: Teología moral, Doctrina social de la Iglesia, Laicidad.

Abstract: Civilization can be built through charity as a «civilization of love», as charity is not an ideology but a principle of life based on a transcendent gift of God and rooted in the universal human experience of love. Nothing is more universal than love and nothing is more inherent to the Christians than divine charity, which they have found and in which they believe. Union with Jesus Christ helps the Christians to interact with others and enables them to temporal and political action.

Keywords: Moral Theology, Social Doctrine of the Church, Secularism.

• De dónde nace y cómo se configura el actuar del cristiano en el mundo, especialmente en el ámbito temporal y político, donde se edifica la ciudad de los hombres, espacio en el cual la vida de cada uno llega a ser plenamente humana? Y ¿cómo puede realizarse esto hoy, en el contexto de una sociedad radicalmente secularizada y caracterizada por la pluralidad de culturas y religiones? Para responder a estas preguntas que marcarán los pasos de mi reflexión acerca de los fundamentos teológicos de la acción temporal y política del cristiano, inspirémonos en una de las obras maestras del arte medieval del mosaico.

La construcción del Arca de Noé, representada por los estupendos mosaicos de la Basílica de Monreale, muestra la ferviente actividad de artesanos bien dirigidos y la armonía fecunda de un trabajo conjunto, en el que cada uno aporta su contribución a la obra común. El esfuerzo, la creatividad y la fatiga paciente de cada artesano se inserta en el trabajo de los otros precisamente porque existe la luz de un bien común a realizar, que impregna conscientemente el esfuerzo de cada uno, dando origen a una empresa verdaderamente necesaria para la salvación de la comunidad que no podría llevarse a cabo de otro modo.

¿De dónde nace aquello que mueve a una acción concorde, eficaz y verdaderamente útil para todos? ¿Dónde encontrar la luz de este bien común necesario para el actuar público? «*Caritas aedificat*», respondería con san Pablo (1 Co 8,1); también santa Teresa del Niño Jesús: la caridad es el motor secreto que anima la vida de la Iglesia y mueve a cada uno de sus miembros, en una concordia constructiva, a la acción que le es propia. Pero, precisamente aquí es donde se presenta con aguda urgencia nuestra pregunta: ¿Tiene todavía el amor cristiano derecho de ciudadanía en la ciudad de los hombres de hoy, donde parece más realista la idea de un acuerdo en los procedimientos para hacer que converjan los intereses opuestos e irreductibles, y donde además al cristiano se le pide que, en nombre de la laicidad del espacio público, ponga entre paréntesis su propia identidad para evitar fundamentalismos e integrismos?

1. EL OSCURECIMIENTO DEL FUNDAMENTO

En la encíclica *Caritas in veritate*, el Papa Benedicto XVI ha querido volver a proponer el amor como principio de vida social y no solo como motivación individual del esfuerzo¹. Con ello ha indicado el fundamento teológico

¹ Al respecto, el Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale acaba de publicar el volumen de Actas de su XI Colloquio: PÉREZ-SOBA, J. J. y MAGDÍC, M. (a cura di), «*Caritas aedificat*» (1 Cor 8,1). *L'amore come principio di vita sociale*, Siena: Cantagalli, 2011.

del que mana la acción temporal y política del cristiano como testimonio y como servicio, como «la más alta forma de caridad», según la famosa definición de Pablo VI. Quisiera desarrollar esta idea y verificar de un modo realista la hipótesis de aplicación en la sociedad moderna, plural y secularizada, comenzando sin embargo por el desafío que representa la marginación del amor de la vida social. Justamente aquí se encuentra la raíz de la marginación del amor de la vida pública y la objeción radical a la tesis que, sobre la base de la encíclica *Caritas in veritate*, quisiéramos sostener.

Se trata de la separación entre la esfera pública y la privada, teorizada originalmente en el ámbito de la ética anglosajona del siglo XVII². No se trata sólo de la constatación de que existen diversos ámbitos vitales de comunicación, tales como la *domus* y la *civitas*, ya reconocidas en la ética clásica antigua, sino de la oposición sistémica de dos lógicas distintas y contrapuestas: la de los intereses entre individuos sustancialmente extraños entre sí en la esfera pública y aquella de los afectos entre parientes y amigos, relegada a la esfera privada. Nada uniría a los hombres entre sí en su convivencia común sino la artificiosidad de un pacto utilitarista entre individuos que se caracterizan por egoísmos opuestos. De este modo, sobre la base del principio de tolerancia se llega a una privatización de la conciencia y, con ella, de la propia fe: la lógica de la justicia, como medida meramente objetiva y exterior, regula la esfera pública, mientras que al principio de la conciencia – amor se le confía el ámbito privado.

La tesis que quisiera proponer, tomada de la primera carta a los corintios: «la caridad edifica» (1 Co 8,1) debería, en cambio, ser entendida en un sentido fuerte. Y, sin embargo, justamente aquí, en la comprensión de esa expresión paulina, emerge una vez más el equívoco que debemos afrontar: la dimensión edificante del discurso cristiano sobre el amor ha sido reducida a un nivel moralista y dulzón, aquel sentido usado cuando se habla de «literatura edificante», es decir, intimista. Por el contrario, quisiera dar al verbo edificar el significado más denso, por el que la caridad sea reconocida como factor decisivo de una verdadera y propia construcción social. Edificar tiene que ver con la política y los negocios, con las relaciones sociales y las estructuras de la convivencia humana, y no sólo con las aspiraciones interiores de almas bellas que encienden el corazón pero dejan la realidad tal cual en sus factores cons-

² La separación fue introducida por Thomas Hobbes: cfr. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale – 1*, Roma: LAS, 1996, 104-129.

titutivos. El discurso sobre el amor pretende ser de verdad edificante, alcanzando los fundamentos de la construcción y sus estructuras, no solo los decorados exteriores.

La reducción pietista y moralista de la edificación corresponde perfectamente a la paralela marginación del amor de la esfera pública de la sociedad moderna. ¿Cómo llegó a ser excluido el amor de los fundamentos de la vida pública y relegado al ámbito de la existencia privada de los individuos? La respuesta a esa cuestión nos lleva a la concepción moderna del amor, deudora en gran medida de la idea romántica³. Comprendido como un evento totalmente separado de la razón, se le ve privado de todo valor cognoscitivo. El amor del romanticismo es ciego y aleja de la realidad concreta, embriaga y calienta el corazón, pero oscurece la razón, impidiéndole una valoración objetiva de los datos que deberían considerarse para expresar un juicio confiable. En cuanto experiencia meramente subjetiva, el amor no sería capaz de fundamentar las relaciones sociales en un criterio objetivo de justicia.

En la base de esta interpretación está un voluntarismo que identifica al amor con una decisión de la voluntad que elige, olvidando que la elección misma está precedida de un evento afectivo por una presencia grata, que es donada y frente a la cual la libertad se encuentra siempre en la posición de ser llamada a responder. Hay un callejón sin salida: la vida común puede ser guiada solo por contratos que regulen equitativamente las relaciones entre los intereses individualistas en conflicto; el amor, en cambio, debe retirarse al ámbito privado, limitando al máximo los daños que implican las preferencias arbitrarias que lo fundamentan.

Nace así la idea de dar espacio en la vida pública a una idea nueva y abstracta de amor, que lo desgaja de cualquier conexión con el afecto: la que es propia del altruismo⁴. Queriendo borrar toda huella de interés, el altruismo exalta abstractamente la alteridad, cortando al amor toda raíz afectiva y, además, privándolo de toda perspectiva finalista de una comunión entre las personas. El altruismo es de tal modo «puro» que no tiene ningún interés en una respuesta positiva de aquel que se quiere beneficiar: no intenta crear relaciones personales que, en su carácter preferencial son consideradas peligrosas pa-

³ Vid. PÉREZ-SOBA, J. J., «L'epopea moderna dell'amore romantico», en ANGELINI, G. (a cura di), *Maschio e femmina li creò*, Milano: Glossa, 2008, 233-261.

⁴ Cfr. POPE, S. J., *The Evolution of Altruism & the Ordering of Love*, Washington: Georgetown University Press, 1994.

ra la vida pública. En la ausencia total de la idea misma de bien común, se crea de este modo un dualismo entre una vida social llena de cálculos utilitaristas e interesados y una actividad altruista que no tiene ninguna pretensión ni capacidad de construir una auténtica comunión entre las personas.

La propuesta irreal de una total gratuidad del amor separado de la experiencia afectiva originaria es en realidad la causa principal de su marginación a la esfera privada, y también lo es de la consiguiente privatización de la familia en la sociedad. Si se quiere proponer la caridad como principio de edificación de la vida social, que supere la brecha entre utilitarismo de los intereses y altruismo abstracto, volviendo a encontrar la idea de bien común, hace falta entonces buscar una vía nueva de interpretación que no olvide la experiencia originaria de la cual este nace.

2. ENCONTRAR EL ORIGEN

Para poder fundamentar la tesis de *Caritas in veritate*, el amor como principio de la vida social, hace falta desarrollar una nueva concepción del amor en sí, que lo libere de la hermenéutica subjetivista, reconociéndole el fundamento en algo que preceda la buena intención del sujeto y permita integrar la referencia finalista a la felicidad como plenitud humana⁵. Esto admite concebirlo como una luz intelectual que puede iluminar la acción y guiarla a construir un bien común con valor universal.

En ello nos ayuda el famoso pasaje de *Gaudium et spes*, n. 24, que tanto le gustaba al beato Juan Pablo II: «el hombre, que es en la tierra la única creatura que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse plenamente sino mediante un don sincero de sí»⁶. En eso se manifiesta, según los padres conciliares, una «cierta similitud entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad». En esta fórmula, decisiva para la antropología cristiana, se expresa al mismo tiempo la vocación constitutiva al amor, de la que depende la propia identidad de cada persona, y su fundamento ontológico, que reenvía al ser imagen y semejanza de Dios que en su vida íntima es comunión de personas. El obrar humano, en cuanto obrar de

⁵ Cfr. SPAEMANN, R., *Glück und Wohlfühlen, Versuch über Ethik*, 2 ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.

⁶ Sobre esto: IDE, P., «Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24 § 3 chez Jean-Paul II», en *Anthropotes* 17/1 (2001) 149-178 (première partie), y 17/2 (2001) 313-344 (deuxième partie).

una creatura, no puede sino ser comprendido como una respuesta a un don inicial que invita a un don. La creación misma debe ser comprendida, entonces, como un don previo de amor⁷, que encuentra su culmen en la creación del hombre y de la mujer, de las personas humanas, llamadas a llegar a ser, a su vez, don, realizando así en la comunión personal una semejanza con la santísima Trinidad.

La socialidad en el hombre no es algo secundario o accesorio, sino que forma parte de su naturaleza personal más íntima y está inscrita en él como una llamada a amar. Se delinea así, entonces, una visión relacional de la persona: el hombre no se define por su autonomía, como individuo o como sujeto aislado, capaz de conocer el mundo y de obrar en él solo y a partir de sí mismo. Se caracteriza en cambio, más originariamente, por su relacionalidad, que comienza con la filiación, con una dependencia. Desde este punto de vista el ser hombre no comienza con una decisión de la libertad o con una reflexión sobre sí mismo, sino con el reconocimiento de un don originario, mediado por los propios padres. Y la grata experiencia del encuentro con la otra persona es capaz de hacer despertar a la dignidad singular del propio ser, en la apertura de una promesa de comunión y de fecundidad nueva de la propia vida. Persona y comunidad son entonces dimensiones correlativas que se revelan en la experiencia única del amor⁸.

Así puede alcanzarse un concepto de bien común que supera el simple hecho de compartir cosas útiles para cada uno en la inevitable convivencia social, y que se define como bien de la comunión personal: la comunión de las personas es ella misma aquel bien que permite a cada uno vivir en su plena dignidad humana. La libertad del ser humano no debe ser vista como ejercicio de autonomía que tiene sus límites donde empieza la libertad del otro, sino que, más bien, ella puede empezar a realizarse precisamente cuando se encuentra y se abre a la presencia del otro. Es libertad que construye la ciudad común no partiendo del miedo y del conflicto, sino del deseo de consolidar las relaciones interpersonales.

En la encíclica *Caritas in veritate*, Benedicto XVI ha confirmado la fecundidad de esta aproximación, afirmando que la caridad es principio no sólo de micro-relaciones (las establecidas entre amigos y familiares), sino también de macro-relaciones, aquellas propias del mundo de la economía y de la polí-

⁷ Cfr. SCHMITZ, K. L., *The Gift: Creation*, Milwaukee: Marquette University Press, 1982.

⁸ Cfr. FESSARD, G., *Pax nostra. Examen de conscience international*, Paris: Grasset, 1936, 39-40.

tica⁹. Podemos encontrar un ejemplo en el ámbito económico. Hasta ahora el sistema financiero se ha basado en la oposición entre don e interés: el primero es gratuito, mientras que el segundo se mueve por la búsqueda de lo útil. Al mercado le corresponde la creación de lo útil, al Estado su redistribución solidaria. Pero ya la familia demuestra que esta contraposición es falaz. En la familia el don no es desinteresado: ciertamente no busca un pago o una recompensa pecuniaria, pero tiene un interés: el interés de que se cree y se mantenga un vínculo, el interés por una respuesta al don que se ha hecho. Mediante el impulso del afecto, un interés privado, se abre racionalmente a un interés común que implica un bien común más grande del que depende cada bien singular. De ese modo la experiencia de la familia podría incluso sugerir el desarrollo de un modelo económico distinto¹⁰.

De esta manera, el amor enraizado en una visión metafísica de la creación y entendido en la perspectiva existencial de apertura a la presencia del otro y de tendencia a la comunión, está en el origen de una forma específica de conocimiento, distinta de aquella puramente especulativa, porque implica siempre la libertad del sujeto en su dinámica que tiende hacia la realización de sí¹¹. Se trata de una luz intelectual, originada por el afecto y madurada en la intención unitiva, que permite entender por connaturalidad aquello que es verdaderamente un bien en el plano práctico con vistas a la comunión personal. El obrar es guiado así por una lógica del amor que encuentra su razonabilidad en el reconocimiento de una gratuidad originaria, que precede cualquier decisión humana: de hecho, no es el simple «dar gratis», carente de fundamento, sino sobre todo el reconocimiento de un don anterior a la libertad, porque «Él nos amó primero» (1 Jn 4,19). Es este el sentido primigenio de la gratuidad: el *esse gratus*, origen de cualquier amor humano y que tiene entonces carácter de respuesta¹².

Encontrar en el amor el origen de la acción y comprenderla entonces en la perspectiva de una vocación a la comunión, permite superar los dualismos

⁹ BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, nn. 1-2.

¹⁰ Cfr. MELINA, L. y GALLAZZI, G. (a cura di), *La famiglia è ancora un affare?*, Milano: SRI Group, 2010.

¹¹ Desarrolla esta tesis PÉREZ-SOBA, J. J., *La verità dell'amore. Una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Siena: Cantagalli, 2011. Véase también PÉREZ-SOBA, J. J. y GRANADOS, L. (a cura di), *Il Logos dell'Agape. Amore e ragione come principi dell'agire*, Siena: Cantagalli, 2008.

¹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 150 (Marietti, n. 3226): «*Dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus. Quis ab aliquo diligitur; dicitur gratiam eius habere*».

que han caracterizado cierta comprensión del obrar temporal del cristiano, fragmentando la experiencia y llevando a marginar su contribución específica en el ámbito público. El prevalecer de una óptica racionalista y abstracta a la hora de definir los ámbitos de su intervención, y la preocupación justificada de evitar integrismos y fundamentalismos han llevado a la adopción de la fórmula de «distinguir para unir» allí donde en cambio la perspectiva concreta del amor permite «buscar la unidad en la diferencia»¹³, sin confusión ni división. Partir de la diferencia condena frecuentemente a dualismos que empobrecen y ya no alcanzan la unidad que, sin embargo, está en el origen del sujeto cristiano. Este se define mucho más por la ontología nueva determinada por el bautismo que por una delimitación anterior de referencias fundantes de su obrar: «*laico, cioè cristiano*» (laico, es decir cristiano) proclamaba don Giussani¹⁴, sin pretender con ello negar las distinciones necesarias, sino afirmar la raíz unitaria de un dinamismo que tiene su fundamento en la gracia¹⁵.

3. CARÁCTER PARADÓJICO DE LA CONDICIÓN MUNDANA DEL CRISTIANO

Después de haber mostrado la raíz última del obrar temporal del cristiano, ha llegado el momento de dar cuenta de las necesarias distinciones que derivan de su singular condición de ciudadano de dos ciudades, de ser uno que está en el mundo pero no es del mundo. En su esfuerzo de dar testimonio y de servir en todos los ámbitos de la existencia, el cristiano en el mundo debe contar con dos límites que caracterizan el ejercicio de la libertad en la historia y que están relacionados con la finitud creatural y con el pecado. El obrar del cristiano se encuentra así en una condición paradójica¹⁶. Debe actuar en el mundo, esparciendo en él las semillas del mundo nuevo al que ya pertenece, y a la vez es un extranjero, que jamás puede encontrar allí una hospitalidad ple-

¹³ Cfr. DE LUBAC, H., *Cattolismo. Aspetti sociali del dogma*, Milano: Jaca Book, 1978, 250-253.

¹⁴ GIUSSANI, L., *Laico, cioè cristiano. Riflessioni e conversazioni attorno al tema del Sinodo '87*, Milano: «Il Sabato», 1987.

¹⁵ En este mismo sentido se dirigen las afirmaciones de la exhortación apostólica de Juan Pablo II, *Christifideles laici*: el testimonio del fiel laico nace de un don de la gracia, reconocido, cultivado y madurado (n. 24). En la existencia del creyente «En su existencia no puede haber dos vidas paralelas: por una parte, la denominada vida “espiritual”, con sus valores y exigencias; y por otra, la denominada vida “secular”, es decir, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura» (n. 59).

¹⁶ Para todo esto: VON BALTHASAR, H. U., *Theodramatik, Band III: Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980, 439-468.

na ni puede jamás cumplir con todas las expectativas del mundo. El orden mundano no podrá jamás alojar adecuadamente la novedad del Evangelio.

Entre el primer Adán, del orden creatural, y el segundo Adán, del orden de la redención en Cristo, permanece una tensión irresoluble: por un lado el segundo Adán es la verdad y el cumplimiento del primer Adán, por lo que existe entonces una continuidad, en el sentido de que la acción del cristiano cumple con lo que el mundo creado espera. Por otro lado, ella lo trasciende, en un modo que inserta una discontinuidad, que hace aparecer al cristiano como un intruso, incapaz de adaptarse a la lógica del mundo. De este modo no se podrá dar jamás una solución adecuada a la tensión. Alguna vez será oportuno aceptar los compromisos que sugiera el realismo, que permitan mejorar las situaciones mundanas marcadas por el pecado, aunque sin jamás contradecir los elementos esenciales del diseño divino indicados por los absolutos morales negativos. Otras veces será oportuno elegir el camino del testimonio integral, que rechaza todo compromiso y busca el ideal sin reducciones. En las formas vocacionales del laico y del religioso se expresa de algún modo esta tensión, que puede también tener diferenciaciones debidas a la singular vocación de cada uno.

En cualquier caso, el éxito mundano y la eficacia no pueden ser el criterio adecuado del obrar, porque el discípulo de Cristo deberá tener en cuenta la posibilidad de una derrota. La figura teológica última de la acción del cristiano en el mundo podrá ser entonces aquella de la acción suprema del mismo Cristo: una *derrota victoriosa*, es decir, una victoria que emana dramática y sorprendentemente de la derrota mundana. En la condición crepuscular de la historia, que se mueve entre el *ya* de la victoria del Resucitado y el *todavía no* de la Parusía, la fecundidad del obrar cristiano está también «escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3).

A la luz de esta condición paradójica, puede comprenderse la connotación típica de los fieles laicos que trabajan en la viña del Señor (cfr. Mt 20,1-16): «la índole secular de su seguimiento de Cristo, que se realiza precisamente en el mundo»¹⁷. De hecho, como afirma el Concilio Vaticano II en la constitución *Lumen Gentium*: «corresponde a los laicos buscar el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios»¹⁸. Esta específica vocación radica en los sacramentos y, especialmente, en el bautismo, en

¹⁷ PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004, n. 541.

¹⁸ CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 31.

el que Dios, imprimiendo en los fieles la imagen de su Hijo Jesucristo, les confiere el triple *munus* (don y tarea) de profeta, sacerdote y rey: llevar al mundo la palabra de Dios, consagrar el mundo a Dios y manifestar en el mundo que la verdadera realeza se realiza en el servicio de la caridad.

Si el fiel que se consagra en la vida religiosa expresa la tensión escatológica propia del bautismo y recuerda así la imperfección constitutiva del orden temporal, el laico tiene, en cambio, el mandato de insertar en el mundo la semilla de novedad del Reino de Dios, preparando la creación para la transfiguración final: la familia, la tarea profesional en el ámbito del trabajo, de la cultura, de la ciencia y de la investigación y el ejercicio de las responsabilidades sociales, económicas y políticas son los «lugares» de esta tarea específica.

La política, en particular, tiene un carácter de expresión cualificada del esfuerzo cristiano al servicio del bien común: de hecho, se refiere a la organización de la vida común y al ejercicio del poder público por el bien de todos. Aquí se presenta una tentación muy fuerte, que es la de buscar en la historia la realización absoluta del bien, y de confiar utópicamente en el cambio de estructuras para conseguir una sociedad perfecta. Como ha denunciado Benedicto XVI en la encíclica *Spe salvi*, es una tentación que no sólo ha seducido al hombre moderno en el mito del progreso y de la revolución, entregándolo a las experiencias trágicas de los totalitarismos del siglo XX, sino que también busca seducir a los creyentes cuando, al reducir el horizonte integral de la esperanza cristiana, ellos la secularizan¹⁹.

Se puede evitar el totalitarismo y el materialismo implícito en las utopías seculares sólo si se mantiene bien viva la conciencia de la insuperable imperfección del ordenamiento político temporal, que jamás podrá realizar sobre la tierra el absoluto del Reino de Dios. La política, entonces, como afirma Joseph Ratzinger, no es el ámbito de la teología y no debe ceder a las sugerencias del mesianismo, sino que es sobre todo la esfera del *ethos* y, por ello, de la racionalidad humana, que va en búsqueda de un «noble compromiso»²⁰.

Es esta una dimensión en la que las estructuras no podrán jamás sustituir a la frágil libertad humana, siempre susceptible de caer y recuperarse. El poe-

¹⁹ Cfr. BENEDICTO XVI, Enc. *Spe salvi*, nn. 16-23. Para una determinación más analítica de algunos aspectos de la racionalidad política de la acción del cristiano, véase la *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, Ciudad del Vaticano, 24 de noviembre de 2002.

²⁰ Véase RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Cinisello B. (MI): Ed. Paoline, 1987, 142-172; 190-206.

ta norteamericano T. S. Eliot describía así la tentación moderna de edificar la ciudad humana como un absoluto, olvidando la prioridad de construir el templo: «soñando sistemas tan perfectos que ya ninguno tendría necesidad de ser bueno»²¹.

Esto significa no sólo respetar la distinción fundamental entre lo que pertenece a Dios y lo que pertenece al César (cfr. Mt 22,21), sino también saber que sólo en el reconocimiento del primado de Dios se puede construir una auténtica ciudad de los hombres, en la que se honre la libertad de cada uno. A Dios le pertenece todo y en particular le pertenece el hombre, que lleva impresa en sí su imagen: y el hombre es verdaderamente libre sólo si, reconociendo aquella pertenencia fundamental, atribuye al César ese limitado poder respecto de las cosas temporales que le corresponde legítimamente²².

Por otra parte, el denominado teorema de Ernst-Wolfgang Böckenförde es una opinión cada vez más compartida. Según él, la democracia pluralista moderna vive de presupuestos normativos que ella misma no puede asegurarse²³. Y por ello se manifiesta decisiva la contribución que puede hacer a la sociedad, y especialmente a nuestro mundo occidental, la fe cristiana testimoniada coherentemente en el ámbito público. Al ofrecer el horizonte de una esperanza que va más allá de la dimensión temporal, la fe permite liberarse de la irracionalidad de las utopías políticas e invita a la sobriedad de contentarse con lo que es posible. Así, despierta la conciencia y está en posición de fundar un *ethos* político de valores y de virtudes que pertenecen a la tradición civil europea.

Con ello también se hace clara la prioridad de la educación y del trabajo cultural en el interior de la sociedad, si es que por cultura se entiende, con Juan Pablo II «aquello por lo cual el hombre en cuanto hombre es más, accede más al ser»²⁴. La tarea educativa específica de la fe confiada a los fieles lai-

²¹ ELIOT, T. S., «Choruses from “The Rock”», en *Opere VI*, Milano: Bompiani, 1971, 418-419: «*by dreaming of systems so perfect that no one will need to be good*».

²² Es un tema frecuente y sugerente en los Padres latinos y griegos: TERTULIANO, *De Idolatria* 15; SAN PAULINO DE NOLA, *Epist.* 20, 6; 23, 26; SAN AGUSTÍN, *Serm* 90, 10; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matt. Hom.* 70, 2.

²³ BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung* (1967) o en *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt, a. M.: Suhrkamp, 1991, 112. Sobre el tema es interesante el diálogo entre RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Ética, religione e Stato liberale*, Brescia: Morcelliana, 2005.

²⁴ JUAN PABLO II, *Allocuzione all'UNESCO*, 2 de junio de 1980. Sobre esto: NEGRI, L., «L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II», en *Fede e cultura. Scritti scelti*, Milano: Jaca Book, 2011, 509-571.

cos emerge como irrenunciable²⁵. Junto al Estado y a la religión los cuerpos intermedios adquieren así un valor esencial: la familia, la escuela, las profesiones, los barrios, las asociaciones, cuerpos en los que se forja la cultura de la sociedad y donde los laicos cristianos están llamados a dar testimonio sin reticencias de la vida buena que nace del Evangelio.

4. EL DESAFÍO DE LA ACTUAL SOCIEDAD SECULARIZADA Y PLURAL

Una vez que se han puesto en evidencia los principios fundamentales que deberían guiar la acción del cristiano en el mundo, se trata de observar su declinación concreta en la actual situación cultural. El contexto de países euroatlánticos presenta hoy desafíos inéditos. Por un lado, el surgir de una sociedad plural en la que varias identidades culturales están llamadas a encontrar las formas de una convivencia posible bajo la guía de una institución pública que no puede identificarse con ninguna de ellas²⁶. Por otro lado, se señala el radicalizarse de la secularización en aquello que Charles Taylor define como su tercer estadio: la fe en Dios es sólo una posibilidad entre las otras, en un horizonte dominante de «humanismo exclusivo», sin apertura a la trascendencia²⁷.

¿Dónde y cómo encontrar entonces aquel universal humano capaz de fundar la convivencia civil en una sociedad descrita de esta manera? Y ¿cómo puede el cristiano situarse en esta búsqueda común? De una parte surge como evidente el callejón sin salida en el que se encuentra la ideología individualista liberal, que no está en situación de ofrecer una base ética suficiente a las instituciones democráticas, frente a los desafíos de los fundamentalismos y, en especial, del fundamentalismo islámico.

Por otra parte, aparece de manera parecida la insuficiencia de una aproximación al tema de la construcción del universal político que gire solo en torno al procedimiento formal fundado en la universalidad abstracta de los derechos humanos²⁸. Nadie puede minusvalorar la utilidad de las declaraciones universales de los derechos del hombre que constituyen una defensa contra los poderes políticos totalitarios o invasivos. Pero hoy su universalidad ya no es

²⁵ Cfr. BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 29.

²⁶ Sobre esto: SCOLA, A., «La società plurale. Prospettiva teologica», en RICHI, G. (a cura di), *Pensare la società plurale*, Venezia: Marcianum Press, 2010, 7-22.

²⁷ Cfr. TAYLOR, Ch., *L'età secolare*, Milano: Feltrinelli, 2009, 14.

²⁸ Sigo aquí la interesante reflexión desarrollada en SCOLA, A., *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*, Milano: Mondadori, 2010.

evidente y es ampliamente discutida: en todo caso debe ser verificada concretamente en medio de una comparación intercultural. En ese sentido, se ha puesto de relieve con acierto que lo post-moderno plantea el problema de la búsqueda de una «nueva laicidad»²⁹. Y con ello estimula que se vuelva a pensar el modo en que se sitúa el cristiano de cara al ámbito público.

Hasta aquí: ¿cuáles son las posibilidades de presencia del laico cristiano en esta sociedad secularizada y plural? Estoy convencido de que la situación actual, precisamente en el momento en que plantea un desafío radical y pone en crisis las modalidades acostumbradas de laicidad, puede ofrecer al mismo tiempo una inédita urgencia del testimonio del sujeto cristiano integral. Y eso a un doble nivel.

En primer lugar, se trata de comprender el ámbito político como lugar donde el mismo hecho de vivir en común surge como bien práctico social en sí. Se trata de una idea que ya intuía Jacques Maritain en un discurso a la Unesco el 6 de noviembre de 1946, pero que ahora se revela especialmente profética y especialmente actual³⁰. Más allá de las ideologías, de las culturas y de las religiones, todos los sujetos de la vida pública pueden reconocer que estar en relación y convivir es un bien político primario y un espacio de oportunidades, en el que toda identidad está llamada a narrarse, sin reticencias, comparando con las otras sus valores y sus visiones de la vida. Así también el tema de la ley natural, tan apreciado por el magisterio reciente de la Iglesia³¹, puede plantearse no solo ya como un tema de reflexión especulativa, sino en el centro de un intercambio de ideas siempre abierto entre las culturas acerca de los fundamentos y los contenidos esenciales de la vida buena.

En este nivel surge una segunda posibilidad de acción para el laico cristiano, especialmente en el mundo occidental. Él es testigo de la fecundidad

²⁹ Cfr. SCOLA, A., *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Venezia: Marsilio, 2007.

³⁰ MARITAIN, J., «Les possibilités de coopération dans un monde divisé», en *Oeuvres 1940-1963*, Paris: Desclée de Brouwer, 1979, 435-450.

³¹ Véase por ejemplo: BENEDICTO XVI, Discurso del 18 de abril de 2008 ante la Asamblea de la ONU, *AAS* 100 (2008) 235ss.; y el texto de la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. Entre las muchas publicaciones teológicas recientes, fruto de congresos y simposios: PÉREZ-SOBA, J. J., LARRÚ, J. y BALLESTREROS, J. (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo*, Collectanea Matritensia 4, Madrid: Facultad de Teología «San Dámaso», 2007; ANGELINI, G. (a cura di), *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*, Milano: Glossa, 2007; GERARDI, R. (a cura di), *La legge morale naturale*, Roma: Lateran University Press, 2008; DE MALHERBE, B. (ed.), *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Collège des Bernardins, Paris: Parole et Silence, 2011.

histórica de la tradición cristiana que está en las raíces de una civilización que, incluso en sus transformaciones más profundas, mantiene un anclaje sólido en el encuentro entre la cultura grecolatina y la que nace de la revelación bíblica judeocristiana.

Ya Romano Guardini reivindicaba la fuerza benéfica de las implicaciones de los misterios cristianos para la sociedad civil, poniendo de manifiesto en particular el significado del dogma del Dios trino³². Más recientemente, el sociólogo italiano Pierpaolo Donati ha sostenido la tesis de que cada sociedad tiene en su raíz una matriz teológica, y que precisamente la visión teológica católica, basada en la Trinidad, está en mejor posición que otras para ir al encuentro de la exigencia actual de fundar un espacio público de respeto y de diálogo activo entre los distintos sujetos³³. Una vez fracasado el proyecto moderno de una separación total entre política y religión que relegaba la fe al ámbito privado, se abre el camino de pensar la sociedad civil como esfera pública religiosamente cualificada, en la que los distintos sujetos, aceptando una laicidad nueva, entendida como capacidad activa de tolerancia, puedan dialogar y buscar el consenso sobre aquello que constituye una vida verdaderamente buena para el hombre.

CONCLUSIÓN

«*Caritas aedificat*» (1 Co 8,1). Ella puede construir la civilización de los hombres como una «civilización del amor», según el ideal propuesto por Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI³⁴, precisamente porque no se trata de una ideología, sino de un principio de vida que se radica en un don trascendente de Dios, sí, pero que encuentra sus raíces en la experiencia humana universal del amor. Nada es más universal que el amor y nada es tan específico del cristiano como la caridad divina que él ha encontrado y en la que ha creído.

«*Credidimus caritati*» (1 Jn 4,16): la identidad profunda del cristiano, que consiste en confiarse al evento de amor encontrado en Jesucristo, es también aquello que más lo abre al encuentro y al diálogo con los otros y que lo habi-

³² GUARDINI, R., «Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita etica della comunità» (1916), en *Opera Omnia, VI: Scritti politici*, Brescia: Morcelliana, 2005.

³³ Cfr. DONATI, P., *La matrice teologica della società*, Soveria Mannelli: Rubettino, 2010.

³⁴ Sobre esto: ANDERSON, C., *A Civilization of Love. What Every Catholic Can Do to Transform the World*, New York: Harper Collins, 2008.

lita para la acción temporal y política. La nueva laicidad que es necesaria en el mundo plural y secularizado en el que vivimos es aquella en que el espacio público es un desafío al testimonio y a la confrontación de ideas sobre aquello que hace verdaderamente buena y conveniente la vida del hombre.

Los autores de los mosaicos de la Catedral de Monreale que representaron tan espléndidamente la construcción del arca de Noé, en la que al menos una parte de la humanidad podría salvarse, eran en su mayoría de religión musulmana³⁵. Ellos, bajo la guía de maestros bizantinos, representaron la historia de la salvación propia de la revelación cristiana, encontrándole un sentido universal, al modo como fue universal la alianza noáquica que siguió al diluvio, estipulada sobre el mandamiento de no matar y sellada por el arcoíris (Gn 9,1-17). El nuevo principio del amor que anima la acción temporal del cristiano, puede permitir construir juntos aquel espacio público de colaboración que, en el reconocimiento de los derechos de cada persona y de cada subjetividad cultural, permite apreciar el valor de la misma convivencia como primer y fundamental bien práctico para todos.

³⁵ ABULAFIA, D., «Monreale e la trasformazione del regno di Sicilia», en *Il Duomo di Monreale. Lo splendore dei mosaici*, Ultreya, Milano: Libreria Editrice Vaticana-Itaca, 2009, 9-33.

Bibliografía

- ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale*, vol. I, Roma: LAS, 1996, 104-129.
- ABULAFIA, D., «Monreale e la trasformazione del regno di Sicilia», en *Il Duomo di Monreale. Lo splendore dei mosaici*, Ultreya, Milano: Libreria Editrice Vaticana-Itaca, 2009, 9-33.
- ANDERSON, C., *A Civilization of Love. What Every Catholic Can Do to Transform the World*, New York: Harper Collins, 2008.
- ANGELINI, G. (a cura di), *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*, Milano: Glossa, 2007.
- BENEDICTO XVI, Discurso del 18 de abril de 2008 ante la Asamblea de la ONU, *AAS* 100 (2008).
- BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*.
- BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*.
- BENEDICTO XVI, Enc. *Spe salvi*.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W., «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung (1967)», en *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt, a.M.: Suhrkamp, 1991.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, Ciudad del Vaticano, 24 de noviembre de 2002.
- DE LUBAC, H., *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, Milano: Jaca Book, 1978.
- DE MALHERBE, B. (ed.), *Á la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Collège des Bernardins, Paris: Parole et Silence, 2011.
- DONATI, P., *La matrice teologica della società*, Soveria Mannelli: Rubettino, 2010.
- ELIOT, T. S., «Choruses from "The Rock"», en *Opere VI*, Milano: Bompiani, 1971, 418-419.
- FESSARD, G., *Pax nostra. Examen de conscience international*, Paris: Grasset, 1936.
- GERARDI, R. (a cura di), *La legge morale naturale*, Roma: Lateran University Press, 2008.
- GIUSSANI, L., *Laico, cioè cristiano. Riflessioni e conversazioni attorno al tema del Sinodo '87*, Milano: «Il Sabato», 1987.

- GUARDINI, R., «Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita etica della comunità» (1916), en *Opera Omnia, VI: Scritti politici*, Brescia: Morcelliana, 2005.
- IDE, P., «Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24 § 3 chez Jean-Paul II», *Anthropotes* 17/1 (2001) 149-178 (première partie), y 17/2 (2001) 313-344 (deuxième partie).
- MARITAIN, J., «Les possibilités de coopération dans un monde divisé», en *Oeuvres 1940-1963*, Paris: Desclée de Brouwer, 1979, 435-450.
- MELINA, L. y GALLAZZI, G. (a cura di), *La famiglia è ancora un affare?*, Milano: SRI Group, 2010.
- NEGRI, L., «L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II», en *Fede e cultura. Scritti scelti*, Milano: Jaca Book, 2011.
- PÉREZ-SOBA, J. J. y GRANADOS, L. (a cura di), *Il Logos dell'Agape. Amore e ragione come principi dell'agire*, Siena: Cantagalli, 2008.
- PÉREZ-SOBA, J. J. y MAGDIC, M. (a cura di), «*Caritas aedificat*» (1 Cor 8,1). *L'amore come principio di vita sociale*, Siena: Cantagalli, 2011.
- PÉREZ-SOBA, J. J., «L'epopea moderna dell'amore romantico», en ANGELINI, G. (a cura di), *Maschio e femmina li credò*, Milano: Glossa, 2008, 233-261.
- PÉREZ-SOBA, J. J., *La verità dell'amore. Una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Siena: Cantagalli, 2011.
- PÉREZ-SOBA, J. J., LARRÚ, J. y BALLESTREROS, J. (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo*, Collectanea Matritensia 4, Madrid: Facultad de Teología «San Dámaso», 2007.
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004, n. 541.
- POPE, S. J., *The Evolution of Altruism & the Ordering of Love*, Washington: Georgetown University Press, 1994.
- RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Cinisello B. (MI): Ed. Paoline, 1987, 142-172; 190-206.
- RATZINGER, J. y HABERMAS, J., *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia: Morcelliana, 2005.
- SCHMITZ, K. L., *The Gift: Creation*, Milwaukee: Marquette University Press, 1982.
- SCOLA, A., «La società plurale. Prospettiva teologica», en RICHI, G. (a cura di), *Pensare la società plurale*, Venezia: Marcianum Press, 2010, 7-22.

- SCOLA, A., *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*, Milano: Mondadori, 2010.
- SCOLA, A., *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Venezia: Marsilio, 2007.
- SPAEMANN, R., *Glück und Wohlwollen, Versuch über Ethik*, 2 ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
- TAYLOR, Ch., *L'età secolare*, Milano: Feltrinelli, 2009, 14.
- VON BALTHASAR, H. U., *Theodramatik, Band III: Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980.