

La encíclica *Caritas in veritate* y el pensamiento de la complejidad

Por ANTONIO MARÍA BAGGIO

1-La doctrina social cristiana denuncia la ausencia de pensamiento

El pensamiento y su importancia están en el centro de atención de la última encíclica social *Caritas in veritate*; en ella Benedicto XVI cita la fuerte expresión de Pablo VI, quien, en su encíclica *Populorum progressio*, había denunciado: “El mundo se encuentra en un lamentable vacío de ideas”¹. Esa referencia se encuentra en el n° 53, justamente al inicio del capítulo quinto –el más “político” de *Caritas in veritate*–, dedicado a la “Colaboración de la familia humana”. Y la afirmación de Pablo VI se refiere precisamente a la humanidad en su conjunto, afrontando dos aspectos de esta realidad: por una parte, la integración de la humanidad, en el sentido de una creciente y estrecha relación entre sus componentes, que es **un hecho** relacionado con la globalización; por otra parte, queda abierto e indefinido **el significado** que esta integración pueda tomar, pudiéndose desarrollar ya sea bajo el aspecto de la solidaridad como el de la marginalización. El camino que recorreremos depende de nuestras elecciones y es aquí donde la necesidad del pensamiento es urgente: “Es preciso un nuevo impulso del pensamiento para comprender mejor lo que implica ser una familia”². A continuación, la encíclica señala de manera explícita cuál debería ser el centro de atención y el nuevo esfuerzo cultural: “Este pensamiento obliga a una **profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación**. Es un compromiso que no puede asumirse sólo con las ciencias sociales, dado que requiere la aportación de saberes como la metafísica y la teología para captar con claridad la dignidad trascendente del hombre”³.

La encíclica no se limita aquí a solicitar un esfuerzo interdisciplinario genérico; mencionando a la filosofía y a la teología junto a las ciencias sociales,

indica el estatuto específico de la doctrina social cristiana como disciplina independiente. Una disciplina basada en un doble fundamento –teológico y filosófico– sobre cuyas bases utiliza los resultados de las otras ciencias, en particular de las ciencias sociales, para comprender la realidad, valorarla éticamente e indicar perspectivas de acción. La doctrina social cristiana contemporánea tiene raíces antiguas, en las “semillas” del pensamiento patristico; se enriquece continuamente a lo largo de los siglos y asume su actual forma de disciplina en la edad contemporánea, acelerando su maduración gracias a la profundización de la “cuestión social”, a partir de León XIII. En efecto, esa forma es el resultado de un largo proceso que narra la historia de la inculcación del mensaje evangélico en las culturas humanas. En este recorrido, la doctrina social cristiana se ha formado y transformado, elaborando su propio lenguaje específico, que es expresión de una disciplina ética –y por ello juzga acerca del bien y del mal, indicando de qué manera realizar el primero y vencer el segundo–, inmersa en la historia, abierta a todas las formas de saber, constitutivamente transdisciplinaria. Esta complejidad es expresión de su riqueza antropológica, que se opone a todo juicio que reduzca la dignidad del hombre; la doctrina social cristiana es compleja –si bien puede ser expresada por medio de fórmulas simples, en normas de vida cotidiana–, porque tiene la tarea de comprender la complejidad de la historia y poner a salvo su riqueza de toda forma de reduccionismo⁴.

El largo camino recorrido por la doctrina social cristiana no la ha alejado de su inspiración original, sino, por el contrario, la ha conducido hacia adentro, hacia una mayor profundidad. Lo que *Caritas in veritate* ha anunciado como la tarea esencial de hoy, es decir, la profundización de la categoría de la

relación, ¿no está vinculado quizás con el Evangelio, que anunciaba la **nueva relación** instituida entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí?

Estamos, por lo tanto, en presencia de un único paradigma relacional que tiene origen en la Revelación cristiana y que por ella ha sido introducido en la historia y permanece operante.

2-La inteligencia “ciega” en la crisis actual

La exigencia de un nuevo desarrollo del pensamiento está expresada, como se ha subrayado, en la parte “política” de la encíclica. Este hecho no puede sorprendernos, ya que la acción política organizada e institucional puede llegar a separarse mucho de la vida real de las personas, de sus exigencias y de sus objetivos; y cuando esto sucede –cuando se denuncia la “debilidad de las clases dirigentes”– no sólo se trata de debilidad de las personas, sino que siempre se trata de debilidad del pensamiento político (si este existe) que la guía. La crisis financiera y económica que oprime desde hace ya dos años a Occidente nos brinda un asombroso ejemplo, las posiciones de fuerzas especulativas no controladas, que han usado el mercado de manera parasitaria, se han podido instaurar gracias a la ausencia de reglas y/o controles; esto porque la política en muchos casos no ha hecho su deber y no ha asumido sus responsabilidades. Esta ausencia ha sido acompañada, en algunos casos, por la incompetencia, en otros por la omisión, en otros también por la complicidad y la corrupción; pero aquello que siempre ha acompañado a las crisis –aún en presencia de la honestidad y de la buena voluntad de los políticos– ha sido la falta de pensamiento, de “visión” en la consideración, en materia económica: “Así la economía, que es la ciencia social matemáticamente más avanzada, es la ciencia social y

humanamente más atrasada, pues se ha abstraído de las condiciones sociales, históricas, políticas, psicológicas y ecológicas inseparables de las actividades económicas. Por ello sus expertos son cada vez más incapaces de interpretar las causas y consecuencias de las perturbaciones monetarias y bursátiles, de prever y predecir el curso económico, incluso a corto plazo. De pronto, la incompetencia económica se convierte en la principal problemática de la economía”⁵.

En realidad este juicio que Morin y Kern escribían en 1993, compromete conjuntamente a economistas y políticos; luego de la crisis, resulta que numerosos economistas están reescribiendo partes relevantes de sus textos universitarios; no se da por descontado que las nuevas visiones tendrán mejor calidad que aquellas que las han precedido, pero ciertamente es deseable un replanteo análogo también en las otras disciplinas, comenzando por las políticas que, también desde los inicios del decenio actual, han tenido numerosas y terribles ocasiones para interrogarse sobre sus propias capacidades y límites.

La crisis ha mostrado que, también a causa de la “inteligencia ciega”, la política ha fracasado en lo esencial, es decir, en lugar de garantizar igualdad y libertad a todos los ciudadanos, permitió la creación de “fuerzas” privilegiadas; por ello todos nosotros: los empresarios, los trabajadores, los ahorristas, los consumidores, en una palabra, los ciudadanos, nos hemos encontrado en una condición de debilidad en la cual no hemos sido defendidos de los especuladores, ni hemos estado representados ante y contra estos. Hoy somos todos más pobres, no sólo porque ha sucedido algo a nivel económico, sino porque ha sucedido a nivel político; el empobrecimiento y la multiplicación de la incertidumbre han sido causados por la desigualdad de poder en relación con los grupos de especuladores protegidos: la raíz de esta pobreza es la pobreza del poder de ciudadanía, la falta de actuación de la democracia. Algunos –pocos- fueron libres de abusar de la libertad, a otros –muchos- la libertad de intervención no les fue consentida.

La crisis ha puesto en evidencia, una vez más, la necesidad de vivir en forma contemporánea los principios de la libertad y de la igualdad, integrándolos

entre sí; tarea más bien difícil, como lo han demostrado las experiencias de los últimos dos siglos, durante los cuales ambos principios también fueron ejecutados de modo tal que han producido consecuencias conflictivas, potencialmente destructivas de la unidad social. En realidad, los dos principios han sido puestos más a menudo en contraposición que integrados, han sido pensados en una oposición binaria: “más libertad significa menos igualdad” y viceversa.

Pero como los seres humanos (y las sociedades en las cuales viven) tienen necesidad ya sea de libertad como de igualdad, claramente las formas de pensamiento que las contraponen son incapaces de captar al ser humano en su totalidad y complejidad y, por lo tanto, llevan a cabo formas de reduccionismo antropológico. Pensar en los dos principios juntos, injertándolos en una perspectiva unitaria, significa elaborar un pensamiento capaz de dominar aquella



complejidad que hoy amenaza con poner en jaque nuestros pensamientos por vivir en una sociedad justa.

En conclusión, no se puede hacer política sin un pensamiento adecuado. Una política en un periodo de crisis requiere de un pensamiento original, potente; y debe ser un pensamiento capaz de comprender la realidad compleja en la que viven las personas. Un pensamiento capaz de la complejidad.

3-El surgimiento de la complejidad

Pero antes de proseguir, parece oportuno aclarar qué se entiende por el término “complejidad”. Actualmente es usado en modos y contextos tan distintos que genera una situación de gran confusión. En la percepción común sucede a menudo que por “complejo” se entienda “complicado”, en el sentido de “confuso”. Y en realidad en el uso del término bajo este concepto, hay un componente intuitivamente verdadero, ya que la idea de “complejo”, manejada también en el ámbito científico, indica algo que no es totalmente comprendido. Pero no se detiene allí, ya que se indica como “complejidad” una relación entre “subsistemas”, cada uno de los cuales está de algún modo organizado.

Lamberto Rondoni, quien nos guía en este acercamiento al significado de la complejidad en el ámbito científico, propone como ejemplo nuestro cerebro, una estructura universalmente considerada compleja: “Este, de hecho, es una colección de células, llamadas neuronas, conectadas a través de conexiones sinápticas a las otras neuronas, que se envían señales bajo forma de sucesiones de picos de amplitud de impulsos eléctricos, separados por breves intervalos de quiescencia (inactividad). Los picos de amplitud que cada neurona transmite –mediante la sinapsis– a las otras neuronas, determinan la capacidad de estas últimas de enviar a su vez picos de amplitud a las otras neuronas”⁶. Justamente inspirándose en ese ejemplo, explica Rondoni, se puede proponer una descripción de la complejidad sobre la que pueden concordar disciplinas como la biología y las ciencias sociales. Ellas “generalmente entienden como complejo a un sistema que consiste de una unidad, global, organizada, de interrelaciones entre elementos, acciones o individuos, destacada por una gran variedad de componentes que posean

funciones especializadas, cuyos elementos estén organizados por niveles jerárquicos internos, de modo que los distintos niveles y los elementos individuales estén conectados por una cantidad de enlaces”⁷.

Como se ve, el aspecto calificador de la complejidad se da por “**interrelaciones entre los elementos que componen los sistemas**”: estos son complejos justamente porque su funcionamiento y comportamiento no son deducibles (no es previsible), sobre la base del conocimiento de los elementos que constituyen los mismos sistemas. Ya se trate de átomos o de personas, “el complejo emerge cuando el conjunto no es simplemente reducible a la suma de sus partes”⁸. Esa complejidad también emerge cuando ciertos elementos de un sistema, gobernados a nivel individual por leyes elementales, se comportan colectivamente de manera que las leyes elementales no lo prevén. La complejidad emerge además del cotejo de las diferentes “escalas” de estudio de los fenómenos: las estructuras biológicas desarrollan conexiones complejas que no son comprensibles por medio de las leyes que explican la atracción y la repulsión de los átomos y de las moléculas de las cuales, sin embargo, aquellas mismas estructuras están compuestas. Por lo tanto, no se puede reducir un nivel a otro.

Según Rondoni, los desarrollos conceptuales que han llevado a la constitución de una “ciencia de la complejidad” se remontan a la segunda mitad del siglo XIX, a los estudios de mecánica estadística de Maxwell, Boltzmann y Gibbs; y además, al concepto de “caos determinista” del matemático francés Henri Poincaré. Estos avances traen, entre otras consecuencias, la de hacernos comprender que el nivel de conocimientos al que podemos acceder es limitado: los sistemas dinámicos se dejan conocer solamente hasta un cierto grado de inferencia probabilística.

Subrayaría que el probabilismo, en este sentido, no es expresión de una desconfianza acerca de la existencia de una verdad, sino más bien del conocimiento de lo difícil que es alcanzarla y de la imposibilidad de poseerla completamente; con la consecuente toma de conciencia de un saludable límite de las capacidades cognitivas humanas, de una prudencia en la voluntad de predicción y control del desarrollo de los acontecimientos. Esta nueva toma de

conciencia constituye un importante remedio a la actitud “reduccionista”, ya sea que se llegue a ella por ingenuidad (sobre la base de un acrítico fideísmo científico) o por cálculo (como sucede en las ideologías del control social).

Luego, en pleno siglo XX, el desarrollo del cálculo electrónico y de su teoría ha dado un ulterior y fundamental aporte a la ciencia de la complejidad, sin despertar quizás el interés de la mayor parte de la comunidad científica, comprometida en otros ámbitos de investigación. En efecto, el seguimiento espasmódico de los resultados y consecuentemente de las aplicaciones prácticas de los conocimientos adquiridos, lleva fácilmente al reduccionismo, es decir, a considerar a la realidad solamente bajo el aspecto que se considera poder dominar. Por cierto, el reduccionismo no se desarrolla solamente en el ámbito científico; existe un reduccionismo político y social, que no se propone comprender la realidad en su complejidad, sino que busca los modos de desarrollar un poder de previsión y de control de los comportamientos. La apertura –por fuerza de cosas interdisciplinarias– a la complejidad es, por lo tanto, un intento para escapar al reduccionismo y para acercarse respetuosamente a la realidad, ya sea en el campo de las ciencias exactas y naturales, como en el campo de las ciencias humanas y en la praxis social que se deriva.

4-Complejidad y doctrina social cristiana

Si miramos el recorrido de las grandes ideas que han caracterizado la edad moderna y que se han concretado, dando vida a verdaderas culturas políticas en el curso de la época industrial, podemos notar que la doctrina social cristiana es uno de los sistemas de pensamiento que ha atravesado con mayor vitalidad la puerta del tercer milenio. Es un pensamiento de carácter “práctico”, es decir, orientado a una praxis –ética– de intervención en la historia y de transformación de la sociedad. Por lo tanto su vitalidad es producto no sólo de su solidez teórica, sino también de su confrontación cotidiana con la realidad de los hombres y de las cosas. La doctrina social cristiana, síntesis dinámica de pensamiento y acción, también actúa continuamente en su propia transformación, ya que constitutivamente está abierta a acoger e integrar

en su propia visión antropológica todo aquello que los hombres experimentan y comprenden.

Esto explica por qué la *Caritas in veritates*, texto vasto y rico, no esté exento de tensiones internas –lingüísticas y conceptuales–, debidas no a una incoherencia o, como alguno ha insinuado, a una especie de “esfuerzo enciclopédico” para dejar un poco contentos a todos, sino justamente a la vital dinamicidad de la doctrina social que cuestiona los acontecimientos para captar su significado en lugar de imponerle a los acontecimientos sus propios esquemas, como es típico de las ideologías; por esto, la doctrina social cristiana realiza una reescritura y una recomposición continuas.

Entre los distintos aspectos relevantes de la encíclica, el análisis que ella propone de la “economía civil” resulta de particular interés, ya que representa un paso adelante respecto de la visión más tradicional que divide las reparticiones de la vida económica en sectores más bien rígidos, del privado –clásico– al “tercer sector”. En la lectura social propuesta por la encíclica, si bien permanece en gran parte el tradicional lenguaje “sectorial”, están dispuestos en una relación constructiva entre sí sujetos –empresas tradicionales y sin fines de lucro, instituciones, diversas formas de asociacionismo que en cambio con mayor frecuencia, ya sea en la visión de los economistas y de los politólogos, como en la práctica cotidiana de los operadores, están en contraste (abierto o latente) entre sí; o quizás se distribuyen entre ellos, en la medida de sus posibilidades, tareas complementarias (producir, regular, distribuir solidariamente) basadas más en la impermeabilidad recíproca que en la colaboración. Las nuevas relaciones constructivas, subrayadas por la *Caritas in veritate* –en las que cada sujeto de algún modo es “modificado”– no son solamente expresión de un deseo, sino que ya están en marcha significativas experiencias; y no se trata de experiencias aisladas, sino de una red cada vez más densa en la práctica y que gracias, sobre todo a la introducción de la categoría de fraternidad en la reflexión económica o politológica, se puede sostener sobre la base de una apropiada reflexión teórica⁹.

Pero la encíclica no “se casa” ideológicamente con estas nuevas experiencias, sino que las considera en su efec-

tiva realidad, coexistiendo en otras experiencias tradicionales más difundidas y consolidadas, con las que componen la “realidad verdadera” de las sociedades contemporáneas, en las que, por lo tanto, interactuando entre sus sistemas, en sí ya complejos, dan vida, en su relación, a un sucesivo nivel de complejidad social.

Frente a esta complejidad, las teorías que buscan interpretarla se dividen generalmente en dos corrientes: la “renunciataria”, que sostiene la imposibilidad, por diversos motivos, de llegar a interpretar dicha complejidad de manera unitaria, con la consecuencia de renunciar, en tal modo, también a la idea de “bien común”; y la “reduccionista” que, en cambio, intenta dar esta interpretación unitaria, para poder intervenir, controlar y prever, reduce la complejidad a alguno de sus aspectos, o crea teorizaciones tan abstractas que la alejan excesivamente de la realidad misma. Para brindar algún ejemplo: la política del “día a día” a la que a veces se reducen los gobiernos o las asociaciones de categoría –que miran solamente a su interés particular–, es representante de la corriente “renunciataria”; en cambio, las tradicionales ideologías político-económicas que buscaban (y aún buscan, donde subsisten) imponer a la sociedad en su conjunto sus esquemas parciales, son eficaces representaciones de la corriente “reduccionista”. Estas dos posiciones, además de haber adquirido –en diversas formas– una existencia histórica concreta, constituyen también los dos polos de constante riesgo en los que debe evitar caer quien intente actuar en el espacio social y público.

Entonces, ¿qué es lo que puede permitirle a la doctrina social cristiana constituir una alternativa a estas dos “corrientes”? ¿Qué dinamismo interno le permite una continua apertura a los nuevos fenómenos y, al mismo tiempo, la capacidad de rehacer, vez por vez, una interpretación unitaria de ellos? Las páginas introductorias de *Caritas in veritate* ponen de relieve la “lógica” de la doctrina social cristiana, aquel paradigma relacional que, desde el anuncio original del Evangelio, constituye lo específico de la cultura cristiana y que hoy es puesto a prueba por la complejidad.

5-La dinámica de la *Caritas in veritate*: tradición y nuevas perspectivas del pensamiento de la complejidad.

La encíclica comienza sosteniendo que “la caridad en la verdad (...) es la principal fuerza impulsadora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad”¹⁰. Estas primeras palabras afirman el principio guía de la doctrina social cristiana: el amor es el motor de la historia personal y colectiva. Ciertamente no es una afirmación ingenua; la encíclica presupone el patrimonio precedente y, en particular, el más cercano constituido por las encíclicas sociales de Juan Pablo II: son encíclicas definibles como “post-marxistas”, porque del marxismo habían comprendido la lección y desarrollado la crítica, hasta el punto de apoderarse de algunos términos-clave del pensamiento marxista, transformando profundamente su significado. Una afirmación inicial acerca del motor de la historia comunica la intención de retornar –justamente allí–, a partir del lugar donde la *Centesimus annus* había concluido.

La *Caritas in veritate* inmediatamente explica lo que significa “la caridad en la verdad”. Lo hace de dos maneras: la primera, remitiéndose al fundamento revelado, subrayando que el testimonio de la “caridad en la verdad” es Jesucristo, y la encíclica volverá enseguida a él como fuente de la relación entre caridad y verdad.

La segunda manera consiste en comenzar a desarrollar una red de sinonimias, como intento –por parte de la inteligencia– para entrar en la profundidad de la relación. Nos limitamos solamente a algunas observaciones acerca de la primera de las sinonimias consideradas, la que existe entre “amor” y “caridad”. La encíclica escribe: “el amor –*caritas*–...”; o sea, remite a una sinonimia que fue fundamental en Agustín de Hipona. Desde las primeras palabras se revela el entramado conceptual agustiniano, no el único, aunque ciertamente uno de los entramados estructurales de la *Caritas in veritate*.

En efecto, Agustín había elaborado una serie de sinonimias del amor: el amor verdadero para él coincide con la caridad, que es el auténtico querer¹¹. Él se asegura de la certeza de los significados, ya que quiere distinguir este amor verdadero (caridad) de otro tipo de amor egoísta; de hecho a cada uno de los dos amores le corresponde una ciudad distinta: “Estos dos amores, de los cuales uno es santo y otro impuro; uno social y otro privado; uno busca

el bien de todos con miras a la ciudad celestial de lo alto y otro que reduce a su propio poder lo que pertenece a todos, en un espíritu de arrogancia dominadora; uno sumiso a Dios y otro enemigo de Dios; uno tranquilo y otro turbulento; uno apacible y el otro sedicioso; uno que prefiere la verdad a las alabanzas engañosas y otro ávido de ellas a cualquier precio; uno amistoso y otro envidioso; uno que quiere para los otros lo que quiere para sí y otro que quiere someter a los demás; uno que maneja al prójimo en interés del prójimo y otro que lo maneja en su propio interés”¹².

Es justamente una descripción de lo que debería ser el amor político y su rival. Si bien están entremezclados ambos amores, señalan en realidad –según Agustín– a las dos distintas ciudades: la ciudad celestial o “ciudad de Dios”, de la que recibe el nombre su famoso libro, y la “ciudad terrenal”. Ambas son ciudades, pero son muy distintos los vínculos que caracterizan a sus ciudadanos. En realidad, solamente la primera es una verdadera ciudad, porque solamente en la primera se vive el amor “social”; en cambio el amor “privado” –que caracteriza a la segunda–, no responde a los requisitos de un vínculo de ciudadanía, de una relación política que –por definición– es pública y no privada.

Cada una de las dos ciudades constituye un sistema que interactúa con el otro, ellas en efecto están mezcladas y por ello conjuntamente constituyen un ejemplo perfecto de lo que hoy llamaríamos un “sistema complejo”. Agustín, ante tal complejidad, no establece ningún reduccionismo, como podría ser identificar a la ciudad de Dios con la Iglesia visible y a la ciudad terrenal con el Estado, lo que se realizará en un agustinismo político posterior (que justamente era reduccionista), pero no por obra del mismo Agustín. En cambio, con la distinción entre los dos amores, Agustín trata de establecer un principio hermenéutico sobre cuya base se puede elegir en cada circunstancia en qué “ciudad” colocarse: amar verdaderamente, tener caridad, permite alinearse –incluso en las situaciones de más difícil interpretación– de parte del bien; de este modo se pasa de una situación que –para quien no ama– es de confusión, a una que –para aquél que ama– no es fácil, pero tampoco confusa: es compleja; es decir, posee

una racionalidad que gracias a la hermenéutica del amor vivido, puede ser llevada a la superficie.

Es de esta manera que la caridad se hace inteligencia, se hace verdad. Por lo tanto, la sinonimia no es un acercamiento extrínseco entre dos “nombres” puestos en relación desde afuera; por el contrario, expresa el hacerse verdad de la caridad y viceversa, el florecimiento de una en la otra, según aquella dinámica, aquella específica lógica que también la encíclica –agustinianamente– quiere poner en evidencia.

En efecto, también *Caritas in veritate*, siempre en el texto inicial, distingue el amor auténtico, relacionado con la verdad, y lo coloca en la interioridad de cada hombre – de otro modo no podría ser motor de la historia–, como la posibilidad que tiene cada uno de realizar su propia vocación: “Todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano”¹³. De este modo, cada hombre para vivir uno de los dos términos debe vivir también el otro: ninguna verdad sin amor y viceversa. Por lo tanto, luego de haber afirmado cuál es el **motor de la historia**, la encíclica indica la **metodología de la acción en la historia**: no se puede traicionar la verdad por el amor (no sería más amor); no se puede no amar para decir la verdad (no sería más verdad); ningún fin justifica los medios, pero el fin verdadero y bueno impone medios verdaderos y buenos.

Seguidamente la encíclica regresa a lo que había señalado en su primera línea, es decir, que Jesucristo se hizo testimonio de la caridad en la verdad “con su vida terrenal”, “y sobre todo con su muerte y resurrección”. Lo retoma explicando que “en Cristo la caridad en la verdad adquiere el Rostro de su Persona”; el tema del “Rostro”, tan entrañable a Juan Pablo II y central en su reflexión social, está referido

en este *incipit* (primeras palabras) de Benedicto XVI: en el Rostro se expresa el Amor Verdadero y la Verdad Amor, el que lleva a Jesús hasta la Cruz en la que Amor y Verdad se revelan plenamente. Pero, ¿qué Verdad se manifiesta en esta perfección de Amor? ¿Cuál es la Verdad gritada por el Abandonado? En aquel grito en el que Jesús no reconoce más al Padre, se nos muestra el abismo de la relación, lo específico del cristianismo: en la pérdida sufrida por Jesús, que no se siente más el Hijo, Él se hace perfectamente hombre y los hombres reciben la filiación que antes era exclusivamente suya. Después de su grito, con el que no logra llamar al Padre, somos nosotros, en efecto, los hombres que recibimos “el Espíritu de hijos adoptivos, que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! (Rom 8,15).

En la Cruz, la Trinidad –secreta relación de Dios con Dios– se quiebra, para derramarse a través de Cristo sobre los hombres y comunicarles la relación trinitaria, acogiéndolos de esta manera, en su condición y en su historia –gracias a Cristo– dentro de Dios. Es la lógica trinitaria, por lo tanto el paradigma racional y originario y ma-



nantial del cual se diversifican, multiplicándose, todas las alteridades de la creación y posteriormente la generación humana y natural.

Ciertamente las palabras, con el peso de su tradición, encuentran dificultad para expresarla. Por ejemplo “Padre” e “Hijo”, según la lógica clásica, son términos correlativos: el uno implica al otro¹⁴. Pero en la relación trinitaria –así como en el Abandono se nos revela-, no es el Hijo quien llama al Padre, sino el Espíritu. El amor que desde el Padre va al Hijo no le es devuelto directamente, sino a través de un Tercero, el Espíritu, que constituye la relación entre los Dos. Por lo tanto, la relación trinitaria no es una “correlación” aristotélica, ni coincide con alguna otra forma de lógica formalizada, en cuanto es Amor, es la fuente y la condición de todas las lógicas del ser, no una de ellas. Vive en las cosas y en todas las cosas, **en cuanto que son**, (están) en relación trinitaria; pero **en cuanto son alguna cosa**, deben asumir una lógica específica, la de su particular naturaleza. En efecto, cada viviente concreto vive su propia lógica, que no es “genéricamente trinitaria”, sino que lo es específicamente; la lógica trinitaria contiene el principio de alteridad que le permite hacerse aquello que la naturaleza de una cosa requiere: la fotosíntesis o función clorofílica es, en su raíz, lógica trinitaria, del mismo modo que lo es el movimiento de las mareas y el intercambio de oxígeno en la sangre. Cada sujeto singular, cada viviente concreto, vive una complejidad constitutiva relacionada con el misterio trinitario del propio ser.

Por lo tanto, en el corazón de la lógica existe el Misterio. ¿Cómo pensar en formalizarla? Hegel, que lo intentó (y Marx a continuación), la ha transformado, de hecho, en una lógica binaria que pone en movimiento dos elementos antagónicos: tesis y antítesis que producen un tercero, la síntesis que se engendra por medio de la desaparición de los dos primeros y se transforma en una nueva tesis que busca su propio enemigo: el “tercero” nunca está co-presente, si bien es necesario para el funcionamiento del movimiento dialéctico: se lo presupone, pero al mismo tiempo, se lo hace imposible. Desde este punto de vista, la lógica dialéctica es una imitación de la vida, no su realidad. A causa de estas visiones binarias rudimentarias es que, por ejemplo, la

libertad y la igualdad no han logrado convivir, sino que han sido puestas en conflicto entre ellas.

En cambio, la lógica que la *Caritas in veritate* desarrolla en su análisis explica cada realidad mediante la otra sin sacrificar un elemento por otro, no impone necesidad alguna que no esté en la lógica de las cosas. El modelo originario –el arquetipo- de esta lógica es la misma relación divina de las tres Personas de la Trinidad. Esta visión es capaz de comprender la complejidad de las realidades y de **mantener juntos todos los elementos del bien**.

Es por ello que este primer párrafo de la encíclica concluye con la fraternidad: la caridad en la verdad, que se transforma en Rostro, es una invocación a amar a los hermanos: la fraternidad es la condición –el horizonte humano- abierto al Rostro, Rostro del Jesús histórico, el Rostro de Cristo en cada hombre, Rostro de cada hombre en Cristo. La Verdad **está en** cada hombre y es cada hombre, ambas cosas, porque la Verdad está presente, pero su presencia, su entrega, vive en la dinámica de trascendencia que lleva a uno “fuera de sí”, “más allá de sí”, hacia el otro.

Entonces se entiende por qué la encíclica puede introducir a los sujetos sociales en una nueva lógica en que ellos tengan la efectiva posibilidad de vivir, apartados de la ficticia necesidad del conflicto que surge de la relación binaria, para insertarse en una lógica diversa, compleja y real. Es lo que la *Caritas in veritate* invita a realizar, comenzando a desarrollar el tema de la fraternidad que, poniendo conjuntamente libertad e igualdad, permite hablar de **familia humana** y no solamente de Estados comprometidos en la relación exclusiva amigo-enemigo, permite hablar de **economía civil** y no solamente de conflictos entre empresa, Estado y trabajo.

En realidad, el compromiso para la comprensión de la complejidad es el compromiso original de la cultura cristiana desde el momento de la Encarnación, consustanciando lo divino en el mundo, lo que confiere valor absoluto a lo singular, al pequeño, al viviente concreto. Es un antiguo compromiso, como hemos señalado con el ejemplo de Agustín; no nos puede sorprender el interés en la complejidad por parte del autor del *De Trinitate*. Agustín veía al hombre como imagen de Dios y, por

lo tanto, veía en la interioridad humana la vida de la Trinidad. Para Agustín la misma dinámica de las facultades humanas –memoria, intelecto y voluntad- era de tipo trinitario. Agustín además ofrece una importante contribución al pensamiento al abrirnos a categorías interpretativas de la complejidad. Se trata de continuar valorando, además de Agustín, todo el patrimonio de la tradición cristiana y de las culturas humanas que nos ha sido consignado. Pero debemos también ir adelante. Es aquello que la *Caritas in veritate* propone como nuestra tarea hoy: tratar de elaborar una lógica trinitaria en lo social, en lo económico y en lo político, hablando respetuosamente e innovando los lenguajes de estos ámbitos, dando plena expresión a aquel amor social que también el mismo Agustín había comenzado a definir.



Notas:

- 1- *Populorum progressio*, 85.
- 2- *Caritas in veritate*, 53
- 3- *Idem*.
- 4- Remito al capítulo: *La dottrina sociale cristiana: identità e metodo*, en A. M. Baggio, *Lavoro e dottrina sociale cristiana. Dalle origini al Novecento*, Città Nuova, Roma, 2005, pp. 13-53.
- 5- Morin E., Kern A. B., *Tierra-Patria*, Ed. Kairós, Barcelona, 1993, p. 190 (original: París, 1993).
- 6- L. Rondoni, *Sistemi complessi nella fisica odierna e cenni alla complessità nelle scienze contemporanee*, disertación presentada en el Workshop del SEFIR sobre “Scegliere razionalmente”, Pontificia Università Lateranense, 28-30, enero 2010, p. 2 (manuscrito de próxima publicación).
- 7- L. Rondini, op. cit., p.3.
- 8- D. Sornette, *Complexity, catastrophe and physics*, *Physics World*, 12 (12) 57 (1999), citado en L. Rondoni, op. cit., p. 5.
- 9- Textos de referencia: L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 2004; L. Bruni, S. Zamagni (Edd.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma, 2009.
- 10- *Caritas in veritate*.
- 11- San Agustín, *La ciudad de Dios (De civitate Dei)*, XIV, 7.2, Città Nuova Editrice, Roma, 1997, p. 695.
- 12- San Agustín, *La Genesi alla lettera (De Genesi ad litteram)*, 11, 16, 20, en *La Genesi*, Città Nuova Editrice, Roma 1989, pp. 582.
- 13- *Caritas in veritate*.
- 14- Cf. Aristóteles, *Categorías*, 10.