

IGNACIO SERRANO DEL POZO

*Centro de Estudios Tomistas de
la Universidad Santo Tomás
Chile
iserrano@santotomas.cl*

¿A quién esperar en tiempos de crisis? Entre Benedicto XVI, MacIntyre, San Agustín y Santo Tomás

Introducción

El propósito primero de este trabajo es analizar la encíclica social *Caritas in Veritate* teniendo como clave interpretativa de este documento la noción de *globalización*¹. Nos parece que esta idea, si se entiende en sus múltiples dimensiones, puede contribuir a desentrañar las complejidades de la tercera y última encíclica de Benedicto XVI. Fechada el 29 de junio de 2009, este documento se presenta como una relectura de la carta *Populorum Progressio* a más de cuarenta años de su publicación y, en la misma línea del documento de Pablo VI, pretende dar las orientaciones pastorales para el desarrollo integral de la humanidad en una época cuya principal característica es «el estallido de la interdependencia planetaria, ya comúnmente llamada globalización» (nn. 8,10, 33).

¹ Si bien el título de la encíclica (lo mismo que su introducción) pueda hacernos creer que el objetivo de este documento consiste en profundizar en la idea de caridad, presente en *Deus est caritas*, sin embargo, en su dimensión moral y política, lo cierto es que no pocos autores han visto más bien en la globalización la idea matriz de todo el documento. Cfr. SOWLE, L. «*Caritas in Veritate*: Benedict's global reorientation», *Theological Studies*, 71 (2010), pp. 291-319. NICHOLAS, J. «Local Communities and Globalization in *Caritas in Veritate*», *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics*, 1/1 (2011), pp. 11-15. CHRISTIANSEN, D. «Metaphysics and Society: A Commentary on *Caritas in Veritate*», op. cit, p. 15: «*Globalization is one of the major contemporary trends that Benedict addresses. In doing so, he takes up a characteristically Catholic theme with resonances back to John XXIII's exposition of "universal common good" and Vatican's definition of the church as a sacrament "of the unity of the human family" with the concomitant duty to foster the processes of 'socialization' at work in the contemporary world.*».

Artículo recibido el 28 de mayo de 2015; aceptado el 15 de junio de 2015

En vista de una mejor comprensión del enfoque geopolítico emprendido por Benedicto XVI, nos interesa, en una segunda parte de este trabajo, comparar la propuesta de esta encíclica social con el proyecto político de las *pequeñas comunidades* de Alasdair MacIntyre. MacIntyre es un filósofo escocés radicado en Estados Unidos, ampliamente conocido por su obra *After Virtue*, crítico del liberalismo y de la modernidad post ilustrada y el más destacado representante de la restitución de la *ética de las virtudes* aristotélica frente a la deontología kantiana y el utilitarismo inglés.

La tesis de este trabajo es que ambas visiones (la de Benedicto XVI y la de MacIntyre), aunque son diametralmente opuestas, no obstante las dos tienen en común la preocupación por el desarrollo humano en una cultura donde ha primado la lógica de la utilidad y la eficiencia por sobre la política del bien común y la ética de la solidaridad y la gratuidad. Y esta oposición no solo proviene de una diversidad de disciplinas (teología y filosofía) o de intenciones (pastoral y crítica) sino que, fundamentalmente, porque estas propuestas están inspiradas en orientaciones y cosmovisiones diferentes: «Agustinismo» en el caso de Benedicto XVI, «Tomismo Aristotélico» para MacIntyre².

Benedicto XVI y la perspectiva planetaria de la globalización

Caritas in Veritate no ha dejado indiferente prácticamente a nadie, ni al mundo público ni al académico. Mientras para algunos autores Benedicto XVI ofrece en esta carta la «más radical enseñanza que un pontífice haya dado sobre economía en tiempos modernos»³, otros le han criticado fuertemente su

² La comparación no es especialmente novedosa, pues ya lo intentó Jeffery Nicholas en un interesante artículo del 2011. Sin embargo, nos parece aquí que se profundiza poco en la filosofía y la teología que sustenta tanto la postura de Benedicto XVI como la de Alasdair MacIntyre, tema sobre el que nosotros pretendemos ahondar. NICHOLAS, J. «Local Communities and Globalization in *Caritas in Veritate*», *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics*, 1, 2011, pp. 1-12.

³ CHRISTIANSEN, D. «Metaphysics and Society: A Commentary on *Caritas in Veritate*», *Theological Studies*, 71, 2010, p. 4: «He offered the most radical teaching on

condescendencia con ciertas ideologías, particularmente con la ideología liberal y el capitalismo⁴. Esto sería particularmente grave cuando esta encíclica habría sido retrasada —supuestamente— para poder abordar más reflexivamente la crisis financiera del 2008 causada, entre otros factores, por la desregulación económica propia del sistema económico liberal⁵.

Para sortear muchas de estas críticas, conviene precisamente atender la idea de globalización. Incluso esta noción puede iluminar los aspectos formales de la encíclica, pues nos enfrentamos con un documento denso, demasiado largo y con una multitud de aristas⁶. Y esta idea es además suficientemente potente para explicar el silencio que existiría sobre la ideología liberal.

Aunque suene aventurado, creemos que el liberalismo no aparece en *Caritas in Veritate* pues Benedicto XVI parece ver la globalización como la nueva ideología del tiempo presente, corriente que bien puede reemplazar la época de los dos gran-

economic life any modern pope has given, calling for an economy marked by gratuity and communion.»

⁴ Bernardo Pérez llega a sostener que esta encíclica revela un verdadero giro en la enseñanza social de la Iglesia Católica, de aceptación tácita al capitalismo y de legitimación del lucro, lo que no había pasado con Pablo VI o Juan Pablo II, que siempre se habían mostrado críticos frente a concepciones individualistas de la economía. PÉREZ ANDREO, B. «*Caritas in veritate*: la 'kehre' de la Doctrina Social», *Veritas*, 22, 2010, pp. 33-51. Una crítica menos tajante, pero de la misma índole, la podemos encontrar en LAURENT, B. «*Caritas in Veritate* a Social Encyclical: a Modest Challenge to Economic, Social, and Political Institution», *Theological Studies*, 71, 2010, p. 518: «*Caritas in Veritate offers no critical reading of economic liberalism or capitalism –the words are never mentioned. He does not see the economic failing and social traumas of contemporary society as caused primarily by inadequate social structures...»*

⁵ Decimos supuestamente porque no conocemos información oficial que explique el retraso de esta encíclica, aunque su sentido era que apareciera dos años antes, fecha en que se celebraba el cuadragésimo aniversario de *Populorum Progressio*. Crepaldi, G. «*Awaiting the New Encyclical of Benedict XVI: What does it mean to say the social doctrine of the Church is timely?*», en http://web.archive.org/web/20090712142225/http://www.vanthuanobservatory.org/p_en/news.php?id_news=689.

⁶ Para el mismo Christiansen el problema no solo es su prosa complicada, sino que esta encíclica retomaría una exposición demasiado deductiva, la *via doctrinae* preconiliar, por sobre la *via inventionis* de carácter inductivo de Pablo VI. CHRISTIANSEN, D. «*Metaphysics and Society: A Commentary on Caritas in Veritatis*», *Theological Studies*, 71, 2010, p. 10.

des bloques, marxista y capitalista. Siendo, además, precisamente la globalización la ideología que encierra el peligro de sobredimensionar la lógica del intercambio económico y la competencia, por sobre la lógica del don sin contrapartida (n.37). Y es la globalización la que esconde un peligro más eminente aún: la de empoderar la técnica planetaria para hacer de la eficiencia y la utilidad los únicos criterios de acción y de verdad (n. 70). Ello no quiere decir que la globalización sea el enemigo de esta carta, la complejidad y riqueza de este documento radica precisamente en que la globalización, en palabras de Benedicto XVI (citando a Juan Pablo II), «no es *a priori*, ni buena ni mala. Será lo que la gente haga de ella» (n. 42). Nos corresponde entender, entonces, «qué hace» el sucesor de Pedro con la globalización.

Lo primero que importa señalar es que entenderíamos mal la carta si supusiéramos que la preocupación del Pontífice en esta encíclica es el fenómeno de la globalización como un acontecimiento socioeconómico propio de la edad contemporánea. Aunque pueda sonar paradójico, los documentos sociales de la Iglesia, lo mismo este texto, siempre han pretendido distanciarse de aspectos técnicos o de política contingente. La mirada de esta carta está puesta en el proceso invisible que late detrás de la globalización. Pues detrás de este proceso se esconde precisamente una integración planetaria de la humanidad, entendida en este contexto como la gran familia humana (n. 42). En esa línea, conviene comprender los diversos y múltiples niveles en que se mueve esta idea de globalización.

En un primer nivel, quizás el más simple, podemos decir que la noción de globalización puede considerarse como el foco que ilumina una serie de temas específicos, pero extremadamente prácticos, que son abordados en este documento. Se trata de aquellas cuestiones más marcadamente sociales: la preocupación que evidencia Benedicto XVI es que en un mercado globalizado y sin fronteras se reduzcan las redes de seguridades sociales y las organizaciones sindicales pierdan influencia (n. 25), la responsabilidad global por custodiar, cultivar y hacer productivos los recursos naturales (n. 50), o bien los fenómenos del turismo internacional y el de las migraciones (nn. 60, 62).

A esta primera consideración sobre la globalización e interdependencia se añade una segunda de mayor importancia. Como lo señalamos en párrafos atrás, no hay que perder de vista que *Caritas in Veritate* aparece por el deseo de Benedicto XI de rendir un homenaje y recordar a Pablo VI, particularmente el mensaje de su encíclica social *Populorum progressio* sobre una humanidad en vías de unificación. Para el autor de *Caritas in Veritate*, Pablo VI es el pontífice que capta la relación que existiría entre un fenómeno social y el ideal ético-social que este encierra: «Pablo VI entendió claramente que la cuestión social se había hecho mundial y captó la relación recíproca entre el impulso hacia la unificación de la humanidad y el ideal cristiano de una única familia de los pueblos, solidaria en la común hermandad (n. 13)». En otras palabras, lo que está en el meollo de este mensaje es la constatación de que estamos en una época verdaderamente planetaria, en la que la humanidad avanza hacia la unificación y la sociedad avanza hacia la globalización, por lo que todo esfuerzo social necesariamente debe considerar esta oportunidad de que la humanidad se constituya como verdadera comunidad de naciones (n. 7). A esta ocasión conmemorativa se une además la situación económica internacional que rodea la publicación de esta encíclica y que pone más de manifiesto aún la centralidad de la globalización. Pues si bien Benedicto XVI no ahonda en las causas ni en los efectos de esta crisis que llama actual, no duda que esta ha adquirido dimensiones planetarias, con fenómenos económicos y políticos cada vez más interrelacionados y con implicaciones recíprocas (n. 21).

Además de todo lo dicho, no debe olvidarse que Benedicto XVI escribe esta encíclica no solo como pastor, preocupado por la situación económica vigente y el desarrollo integral de la humanidad, sino además como un teólogo y filósofo, por lo que las razones de fondo para hacer pivotar toda su encíclica social en la globalización son metafísicas. Es difícil menospreciar la importancia de estas bases, pues estas raíces son justamente —como ha señalado Ruzsala— las que permiten discernir lo positivo y lo negativo de un proceso considerado neutral

para Benedicto XVI⁷. Para él, la unidad de la comunidad de los pueblos y las naciones es una «anticipación que prefigura la ciudad de Dios sin barreras (n. 7)». En esto se revela la influencia agustiniana del Pontífice. Benedicto XVI entiende la metafísica en un sentido amplio, como ontología y teología, inspirada en la razón y la revelación. La globalización revela el mismo carácter relacional del hombre, fundado en la comunidad Trinitaria. Este es el modelo divino que es capaz de iluminar, incluso, un proceso mundano como la globalización.

Llegado a este punto podemos comprender por qué para el santo Padre «oponerse a la globalización sería una actitud errónea, preconcebida, que acabaría por ignorar un proceso que tiene también aspectos positivos, con el riesgo de perder una gran ocasión para aprovechar las múltiples oportunidades de desarrollo que ofrece (n. 42)». Benedicto hace un llamado así a aceptar estos desafíos de manera confiada, más que de forma resignada o de modo fatalista (n. 21). Este aprovechar la globalización consiste, en definitiva, en valorarla como expresión y camino de unidad y orientarla precisamente hacia una humanidad más solidaria, atendiendo sus dimensiones culturales, éticas, metafísicas y teológicas (n. 42). Es cierto que —como señala el Santo Padre— hay mucho que discernir, «costras que limpiar y sombras que despejar»; la misma globalización, como dijimos, puede presentarse como un poder ideológico de dominio técnico sobre la persona y las comunidades, que acrecienta en lugar de disminuir la pobreza material y espiritual; pero en todo el documento parece prevalecer más bien la confianza cristiana de que este fenómeno, visto en sus múltiples dimensiones, e insuflado por la caridad en la verdad, es capaz de anticipar la ciudad de Dios en la tierra. «La acción del hombre sobre la tierra, cuando está inspirada y sustentada por la caridad, contribuye a la edificación de la *ciudad de Dios* universal hacia la cual avanza la historia de la familia humana» (n. 7).

⁷RUSZALA, M. «The Methaphysics of *Caritas in Veritate*: Augustinian Theology and Social Thought as an Interpretive Key», *The Catholic Social Science Review*, 16, 2010, pp. 135-148.

Las pequeñas comunidades locales en A. MacIntyre

Resulta ilustrativo comparar el enfoque de Benedicto XVI con la postura de Alasdair MacIntyre, quien se caracteriza por ser un agudo crítico de la modernidad. Marxista primero, aristotélico después, tomista en sus últimos años, considera que la modernidad ha fracasado en su proyecto ilustrado de alcanzar un ideal común y consensos de racionalidad y objetividad en el ámbito de la moral y la política. Para este pensador existen consensos retóricos o simulados, que denotan las incoherencias de una modernidad liberal hecha de varias tradiciones, muchas veces incompatibles unas con otras; pero en realidad la sociedad se ha compartimentalizado en una serie de intereses y proyectos que denotan más bien emotivismo e individualismo como notas distintivas⁸.

Ahora bien, ello no solo constituye una crítica, sino que hay en MacIntyre una declaración explícita de la necesidad de superar esta amalgama mal armada de visiones propias del liberalismo, mediante su reemplazo por una tradición verdaderamente robusta, la aristotélico-tomista. Solo en ella es posible recuperar la práctica de las virtudes que posibilitan el desarrollo del hombre y la comunidad⁹.

Hasta donde nosotros conocemos, MacIntyre no hace referencia a la globalización, pero consecuente con su invectiva a la modernidad liberal, él es un agudo crítico de las ideas de estado y nación, y un férreo defensor de las pequeñas comunidades locales como el único espacio que permite alcanzar el bien común y desarrollar la tradición aristotélico-tomista de las virtudes. Así cierra su más famoso libro *After Virtue*: «Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida

⁸ Cfr. MACINTYRE, A. *After Virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1985. MCMYLOR, P. *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*. London: Routledge, 1994. PINKARD, T. *MacIntyre's Critique of Modernity*, Alasdair MacIntyre, Ed. Marc Murphy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 176-200.

⁹ La superioridad del tomismo aparece en una obra posterior a *After Virtue*, en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, y será desarrollado en los trabajos sucesivos. MACINTYRE, A. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen sobre nosotros¹⁰». Mientras Benedicto XVI pretende aprovechar la globalización como una oportunidad, MacIntyre da cuenta de la aguda compartimentalización que afecta a las sociedades modernas, en las cuales aflora una marcada heterogeneidad de valores y diversidad de intereses que impiden a sus miembros compartir una noción común de bien a gran escala. Solo es posible, en ese escenario, pensar en una idea de bien común para pequeñas comunidades, mayores que la familia y menores que el estado: escuelas, parroquias, universidades, clubes deportivos, asociaciones profesionales y agrupaciones de ese estilo¹¹. Solo estas sociedades pequeñas e idealmente autosuficientes posibilitan mantenerse inmunes a los poderes impersonales y burocráticos del estado y a las fuerzas económicas del mercado¹². No es que MacIntyre idealice a la comunidad en sí, él es consciente de que estas pequeñas comunidades pueden también ser caldo de cultivo para ciertos vicios: la complacencia y el prejuicio, por ejemplo, el rechazo arbitrario a los extraños, incluso el mismo culto a la comunidad¹³. Sin embargo, la pequeña comunidad posibilita dos características que resultan fundamentales para el desarrollo del bien común: la primera es la deliberación racional sobre lo que se quiere, realizada por medio de la conversación y discusión. La segunda es que es el desarrollo de “prácticas”, en un sentido bien preciso, actividades en las que sus integrantes desarrollan bienes de excelencia y aprenden las reglas no de un modo teórico o meramente reflexivo. El filósofo anglosajón está pensando en la *polis* griega o en comunidades políticas más o menos aristotélicas, donde es posible el encuentro cara a cara para deliberar sobre el bien común y desarrollar la vida buena.

¹⁰ MACINTYRE, A. *Tras la virtud*, Traducción castellana Amelia Valcárcel, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 322.

¹¹ Sobre estas pequeñas formas de comunidad, puede verse MACINTYRE, A., «Politics, Philosophy and the Common Good», *TheMacIntyre Reader*, pp. 235-252. MACINTYRE, A., *Dependent rational Animals: Why Human Need the Virtues*, London, Duckworth, 1999, pp. 129 ss.

¹² MACINTYRE, A., «Politics, Philosophy and the Common Good», *The MacIntyre Reader*, p. 248.

¹³ MACINTYRE, A., *Dependent rational Animals: Why Human Need the Virtues*, London, Duckworth, 1999, pp. 142.

En el contexto de nuestro tema, importa decir que solo en estas comunidades es posible recrear la virtud de la solidaridad y generosidad, particularmente hacia aquellos más dependientes y necesitados —niños, viejos y discapacitados. El estado o la nación participan de otra lógica que no está centrada en la gratuidad y dependencia, sino más bien en la lógica de la utilidad y la eficiencia.

Lo que resulta interesante de todo esto es reparar en que mientras Benedicto XVI parecía inspirarse en la idea agustiniana de la ciudad de Dios, MacIntyre apela a la tradición tomista para defender su política de las pequeñas comunidades locales¹⁴. En efecto, para Alasdair MacIntyre estas comunidades locales requieren una tercera característica en vista de alcanzar su bien común, se trata de reconocer la obediencia a ciertas reglas comunes conocidas por todos. Entre una lista de virtudes podemos pensar en la veracidad, el respeto a los otros, la confianza en el cumplimiento de las promesas. Pero más allá de este listado, importa destacar la relación que existiría entre estas virtudes con los principios contenidos en la ley natural de Santo Tomás. Para MacIntyre la ley natural se constituye como la única regla que puede ser compartida por todos los que pertenecen a la comunidad, sin extrañamientos frente a su poder coercitivo, pues su fuerza es la fuerza de lo «habitual», no del arbitrio de un poder distante. Las entidades como el estado y la nación son extrañas a la naturalidad de este tipo de reglas, pues justamente ellas se constituyen desde parámetros diferentes: marcados por la burocratización y profesionalización de sus distintas instancias, o bien por intereses económicos y fuerzas mercantiles. Eso es lo que hace subversiva a la ley natural¹⁵. Esa es la razón, además, porque para MacIntyre Tomás de Aquino no considera que la autoridad central debe incursionar

¹⁴Dejo aquí el punto de si es efectivamente tomista esta concepción. Para esta discusión remito a COLEMAN, J. «MacIntyre and Aquinas», HORTON, J. Mendus, S. (ed.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Oxford: Polity Press, 1994, pp. 65-90. HIBBS, T. «MacIntyre, Aquinas and Politics», *The Review of Politics*, 66/3, 2004, pp. 357-383. OSBORNE, T., «MacIntyre, Thomism and the Contemporary Common Good», *Analyse&Kritik*, 30, 2008, pp. 75-90.

¹⁵MACINTYRE, A., «Natural law as subversive: the case of Aquinas». *Ethics and Politics: selected essays*, Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 41-63.

en todos los niveles, pues basta que la ley sancione los más graves vicios, aquellos que son conocidos por la mayoría y que atentan realmente contra el bien de la comunidad: homicidio, robo y cosas semejantes¹⁶. Para lo demás, basta el poder de la costumbre, que solo debe ser alterado por muy fuertes razones. «La costumbre tiene fuerza de ley y contribuye a su observancia», es la frase que MacIntyre utiliza de Santo Tomás, cuya referencia es la cuestión 97, a. 2¹⁷.

No deja de ser paradójico que MacIntyre escribiera en su famoso escrito de 1984, inmediatamente después de haber hecho referencia a las necesidades de las pequeñas comunidades locales, que para restituir la tradición de las virtudes solo queda esperar a un nuevo San Benito que detenga a los bárbaros que están aguardando desde dentro. Ahora podemos decir que seguramente no es al Benito Pontífice al que están esperando¹⁸.

¹⁶ *Suma teológica*, I-IIae q. 96 a. 2 co.: «La ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino solo los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes».

¹⁷ *Suma teológica*, I-IIae q. 97 a. 2 co.: «El cambio de las leyes comporta ciertos riesgos para el bien común. Porque la costumbre ayuda mucho a la observancia de la ley, tanto que lo que se hace en contra de la costumbre ordinaria, aunque sea más llevadero, parece más pesado. Por eso, cuando se cambia una ley se merma su poder de coacción al quitarle el soporte de la costumbre».

¹⁸ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Traducción castellana Amelia Valcárcel, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 322.