

LA CUESTIÓN SOCIAL

1

Año 30, n.1, enero-junio 2022



Documentos, ensayos, traducciones, comentarios, entrevistas, notas bibliográficas y reseñas de libros acerca de lo social



Sección TEMÁTICA: *Fratelli tutti* y las ciencias sociales

Aníbal Germán Torres
Rubén Romero Martínez
Alejandro Aguilar Nava

Foro SOCIAL: Magisterio Social

José Sols Lucía
Patricio Y. Barragán Montes

MISCELÁNEA

Presentación de *Fratelli tutti*
Reseña

LA CUESTIÓN SOCIAL

**Documentos, ensayos, traducciones,
comentarios, entrevistas, notas bibliográficas
y reseñas acerca de lo social**

Directorio

CONSEJO DIRECTIVO

Presidente Honorario Vitalicio *in memoriam*: † Emmo. Sr. Cardenal Roger Etchegaray

Presidente Honorario Vitalicio *in memoriam*: † Lorenzo Servitje Sendra

Presidente Honorario Vitalicio *in memoriam*: † Salvador Domínguez Reynoso

PRESIDENTE

Constantino de Llano Marhx

VICEPRESIDENTES

Javier Ballesteros de León

Maria del Pilar Mariscal Servitje

DIRECTORA DE IMDOSOC

Karen Castillo Mayagoitia

TESORERO

Jesús Antonio Damián Basurto

SECRETARIA

Ma. de la Paz Soberón

EQUIPO EDITORIAL

EDITOR EN JEFE

Gerardo Cruz González

JUNTA EDITORIAL

Daniel Cuéllar Jasso, David Eduardo Vilchis Carrillo, Verónica Morales Gutiérrez,
Saúl Pérez Herrera

DISEÑO

Minerva Lizeth Mondragón Garduño

CORRECCIÓN DE ESTILO

Eva González Pérez

La Cuestión Social, es una publicación trimestral editada y publicada por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., a través del **Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana**, con dirección en Pedro Luis Ogazón

n. 56, Col. Guadalupe Inn, CP 01020, México, DF, Tels. 56614465, 56614169.

E-mail: contacto@imdosoc.org www.imdosoc.org

Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Título y Contenido 17415. No. de Reserva al Título del Derecho de Autor 04-2019-100914003900-102. Registro ISSN en trámite. Distribución directa en el IMDOSOC.

Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor
y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de
Promoción y Cultura Social, A. C.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los
contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización
de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C.

Esta edición de La Cuestión Social consta de 700 ejemplares
y se imprimió en MG Advanced Prepress Technology, S.A. de C.V.
Canal Leningrado Mz. 34 Lt. 12, Col. Insurgentes, 09750,
Ciudad de México, Tel: 5690 0463, impvarel@hotmail.com

No se devuelven originales no solicitados.

Distribución y suscripciones: Daria Flores Hernández
libreria@imdosoc.org

Precio del ejemplar: \$ 120.⁰⁰
Suscripción anual: \$ 220.⁰⁰

***Fratelli Tutti*: Recortes para una política emancipatoria**

Alejandro Aguilar Nava

(✉) México

Resumen

Fratelli Tutti (2020) es un documento basto en el cual la reflexión política se encuentra latente a lo largo de sus líneas. Desde la perspectiva de la teoría política y social contemporánea esta reflexión puede ser sometida a prolongaciones y revisión crítica. El estudio que propongo, el hilo conduce por las concepciones de la política en la encíclica, del yo y el otro que participan en ella, de los significados de la comunidad política, para aterrizar en sus consideraciones sobre el populismo, el liberalismo y la globalización.

Palabras clave

Fratelli Tutti, política, alteridad, pueblo, populismo, liberalismo, globalización.

Abstract

Fratelli Tutti (2020) is a broad document in which reflection about the political is always present. From the standpoint of contemporary political and social theory, this reflection can be subjected to extensions and critical reviews. In the following lines, the argument leads by the conceptions of politics in the encyclical, of the self and the other that participate in it, of the meanings of the political community, to land in their considerations on populism, liberalism and globalization.

Keywords

Fratelli Tutti, politics, otherness, people, populism, liberalism, globalization.

En el presente texto me propongo explorar algunas relaciones entre la última encíclica del Papa Francisco y el pensamiento político y social moderno. Al hacerlo, pretendo explorar y extender algunas líneas argumentativas que evocadoramente enuncia la encíclica. Cabe aclarar que esta propuesta corresponde a una lectura abierta del texto –una hermenéutica subjetivista, quizá– en donde rastreo las huellas que puedan ser prolíficas para cimentar un pensamiento emancipador. Con tal motivo, dividiré el presente texto una serie de recortes y reflexiones sueltas que, a manera de red, constituyen las claves para construir una política emancipatoria.

I – *Fratelli Tutti* (en adelante FT) está llena de metáforas e imágenes, entre las que destaca la del buen Samaritano. En ella, se nos cuenta cómo desfilaron un sacerdote y un levita sin preocuparse por un hombre asaltado, tirado y herido en el camino. Y cómo fue un samaritano quien le levantó, le curó y llevó a una posada donde dispuso para que le atendieran. El relato es citado muchas veces en la encíclica y regresaré a él más adelante, empero hay una primera interpretación que me parece adecuada para comenzar la reflexión. Se lee: “Los ‘salteadores del camino’ suelen tener como aliados secretos a los que ‘pasan por el camino mirando a otro lado. Se cierra el círculo entre los que usan y engañan a la sociedad para esquilmarla, y los que creen mantener la pureza en su función crítica, pero al mismo tiempo viven de ese sistema y sus recursos”. (FT, 75) Esta última aclaración brinda la clave para una política emancipadora: la transformación de la sociedad debe ser estructural.

En el caso del sacerdote y el levita, es el entramado de relaciones, en su conjunto, la causa última de su indiferencia. Mejorar el mundo en su totalidad para que todas las personas puedan relucir en sus mejores acciones será, entonces, la misión primordial. Aquí yace el objetivo de toda política emancipadora. Francisco bien puede inscribirse en esta tradición a pesar de pugnar por introducir, al mismo tiempo, una orientación afectiva en la política. Se resuelve esta aparente incompatibilidad en un párrafo bellamente escrito: “Hay un llamado amor ‘elícito’, que son los actos que proceden directamente de la virtud de la caridad, dirigidos a personas y a pueblos. Hay además un amor ‘imperado’: aquellos actos de la caridad que impulsan a crear instituciones más sanas, regulaciones más justas, estructuras más solidarias”. (FT, 186)

II – Para continuar, hemos de preguntarnos ¿qué es la política? Propongo que la entendamos como una operación dual del ser

humano como ser social que tiene que atender, al tiempo, de la generación de consensos y el procesamiento de disensos. Como trataré de demostrar, son ambas caras de la misma moneda a pesar de que se las suele presentar como dimensiones enfrentadas.

La apuesta del papa por “la fraternidad y la amistad social” lo coloca en la larga tradición que enfatiza el consenso como el fin de la política. Ambas quedan bien expresadas en la máxima de “reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar una amistad social que integre a todos.” (FT, 180). No obstante, aunque lucen similares, ambas son formas de construir la solidaridad de diferente orden.

La hermandad es una metáfora, poderosa sin duda, en tanto construye realidades fraternas. El decir “eres mi hermano o mi hermana”, como bien nos enseñó la filosofía del lenguaje, nos lleva más allá de una simple constatación contradictoria, en tanto la persona en cuestión puede no tener un vínculo de sangre con nosotros, sino impele al implicado a comportarse como frente a un hermano en lo que Austin llamaba un acto perlocutivo.¹

Empero, la idea de la fraternidad trae consigo connotaciones cuestionables. El pensamiento político contemporáneo ha puesto bajo la lupa la institución de la familia, desmantelando su aura de amor y justicia. La crítica, tomada en su justa consideración, es legítima. La familia ha sido tradicionalmente un arreglo desigual donde las mujeres han padecido condiciones de violencia y desigualdad de forma sistémica, desde falta de reconocimiento hasta fuente de trabajo no remunerado.² Además, la idea de la familia ha sido comúnmente ensalzada por regímenes autoritarios que la identifican con la pureza del pueblo y de la comunidad. Recurrir a la familia, sin pasarla por el cedazo crítico de la deconstrucción, como arquetipo de la política puede ser contraproducente.

A diferencia de la hermandad, la amistad social no tiene como sustento una metáfora, “te trataré como mi amiga o amigo” no se sostiene en un “como sí” –por potente que pueda resultar, reitero– sino en una relación social más terrena. Una amistad no requiere de una familia, sino que enfatiza la posibilidad de la coincidencia

1 John Austin, *¿Cómo Hacer Cosas Con Palabras?* (Madrid: Paidós, 2018).

2 Véanse: Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1989); Silvia Federici, *Revolución En Punto Cero. Trabajo Doméstico, Reproducción y Luchas Feministas*, 2nd ed. (Madrid: Traficantes de Sueños, 2018).

en la diferencia, lo contingente y lo intencional. Una hermandad está ya dada, una amistad se construye. Definitivamente integrar lo afectivo en la política es un gesto radical de Francisco en FT. ¿Por qué no esperar que el amor nazca de lo improbable, como sugiere la amistad, en lugar de lo obligado, como la hermandad? ¿No sería este el supremo acto ético de libertad? Tendrá entonces más valor la apreciación poética: “También en la política hay lugar para amar con ternura”. (FT, 194)

III – En FT, el disenso se encuentra atenuado a pesar de que constituye una dimensión fundamental de la política. Y aunque se le llega a encontrar de forma explícita (cf. FT, 244-245), la cuestión es apenas apercibida y no juega el rol central que se le ha otorgado en el pensamiento político. Para algunos teóricos de la política –piénsese en Jacques Rancière– el desacuerdo es el acto político por excelencia. Frente a una situación injusta los seres humanos nos reconocemos poseedores de voz, que podemos alzar para confrontar el orden establecido.³ Para otros como Laclau y Mouffe la demanda es la muestra más clara de que una situación se ha politizado, la palabra dirigida a una autoridad competente en una tónica de exigencia o reclamo.⁴

Consenso y disenso ¿Cómo conjugar ambas dimensiones sin menguar en su importancia? Una posibilidad es la que nos ofrece Francisco, una dialéctica que recuerda a la lógica hegeliana. En ella la contradicción, la diferencia o el conflicto, se resuelve en una unidad superior. La tesis encuentra su antítesis y generan la síntesis, especie de “resolución en el plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna” Francisco *dixit*. Es una salida ingeniosa, pero no por ello no problemática. Presenta a la política como un proceso teleológico y con riesgo de volverse metafísico. Si todos los caminos llegan a Roma ¿para qué recorrerlos? Si “la unidad es superior al conflicto” ¿no se presupone que toda parte en disputa terminará cediendo en algún momento? Más importante en el fondo ¿por qué buscar generar jerarquías normativas en la política (donde la unidad es superior también es determinista)?

³ Jacques Rancière, *El Desacuerdo. Política y Filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2012).

⁴ Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia Una Radicalización de La Democracia*, 3rd ed. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010).

La política como emancipación es, en cambio, una manifestación abierta de la libertad humana,⁵ donde consenso y disenso no necesariamente tienen que reunirse en una unidad predestinada. Ambas dimensiones constituyen horizontes de posibilidad de las personas. En ocasiones se entrecruzan, pero no se trata de un imperativo moral sino de una feliz coincidencia. El esclavo no puede buscar el consenso con el esclavista, ni sería deseable que el oprimido busque el asentimiento del opresor.

El conflicto por sí sólo ha demostrado tener un papel importante en la práctica política. Un corpus de análisis que bien puede ilustrar la cuestión es la conocida “productividad social de los conflictos” que propone que las situaciones de conflictividad socio-ambiental sirven para cambiar las percepciones generalizadas en la sociedad sobre ciertas cuestiones de trascendencia.⁶ Por ejemplo, en el momento en que las comunidades zapatistas se levantan en armas en Chiapas, sin intención de consenso alguno, ponen en relieve las condiciones estructurales que mantienen marginada a la región y quiebran la falsa ilusión, entonces promulgada, de que el país se encontraba a las puertas del llamado “primer mundo”. Poner todas las cartas en la unidad y el consenso puede sonar muy caritativo, pero no siempre abona en justa medida a una política de la emancipación.

IV – La política es una relación social, pero ¿de qué tipo? El papa piensa la política a partir del diálogo. La propuesta es atractiva. En el pasado intenté una exploración de tal naturaleza.⁷ En ella planteaba que toda apuesta por el diálogo debía reunir cuatro características: el descentramiento del yo como apertura a la alteridad, la espontaneidad del dejarse ser en el diálogo (que siempre implica otro u otra), la proximidad como capacidad de acercarse a los significados diferentes y reconocerles, la simetría en una relación en la que se renuncia voluntariamente al poder y las partes se tratan como iguales. A pesar del entusiasmo puesto, tal reflexión no termina por configurar una teoría completa de la política si no es

5 Hannah Arendt, *¿Qué Es La Política?* (Barcelona: Paidós, 1997).

6 Patrice Melé, “¿Qué Producen Los Conflictos Urbanos?,” in *El Derecho a la Ciudad En América Latina. Visiones Desde La Política*. (México: UNAM, 2016), 127–56, <https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rm0z.10>; Patrice Melé, ed., *Conflits de Proximité et Dynamiques Urbaines* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013).

7 Alejandro Aguilar Nava, “Un Diálogo Para La Paz. Una Aproximación Al Otro Desde Una Ética Del Reconocimiento,” in *Paz y Seguridad y Desarrollo. Tomo VIII*, ed. Edmundo Hernández-Vela Salgado and Sandra Kanety Zavaleta (Ciudad de México: FCPS-UNAM, n.d.); Alejandro Aguilar Nava, *El Diálogo y El Otro. Ética y Reconocimiento En Las Relaciones Intersubjetivas* (México: UNAM, 2017).

hasta que se la inserta en un modelo más amplio. La política como diálogo tiene mayor afinidad, de entre las formas de configurar el sistema político, con la democracia deliberativa entendida como el conjunto de arreglos institucionales y prácticas sociales que fomentan la posibilidad de tomar decisiones de manera colectiva y en común acuerdo.

Los defensores de este proyecto arguyen su idoneidad a partir de cinco objetivos que presuntamente la democracia deliberativa provee. A través del diálogo social, la política dialogada contribuiría a producir “bienes públicos”, epistémicos al aumentar el conocimiento de la comunidad a la hora de la toma de decisiones; éticos, puesto que genera respeto mutuo en el ejercicio del poder; de legitimidad en tanto proporciona justificaciones probadas y aceptadas por la comunidad sobre las decisiones tomadas; de emancipación –quizá el más prometedor– ya que permite que posiciones subalternas o dominadas tengan acceso a la arena pública y manifiesten sus intereses; y de clarificación al lograr que los participantes transformen sus preferencias, aprendan en el proceso de toma de decisiones y reduzcan la posible arbitrariedad de su posición original.⁸ Dicha perspectiva parece totalmente acorde a lo expresado en FT, de donde se lee que “el auténtico diálogo social supone la capacidad de respetar el punto de vista del otro acetando la posibilidad de que encierra algunas convicciones e intereses legítimos”, para proseguir unas líneas adelante que “la discusión pública [...] impide que los diversos sectores se instalen cómodos y autosuficientes en su modo de ver las cosas y en sus intereses limitados”. (FT, 203)

Desde el giro lingüístico en la filosofía y las ciencias sociales el diálogo ha ganado preminencia como componente de la política democrática, al punto que se ha instalado en su núcleo como indispensable, más acotar toda praxis política al mismo nos lleva en el camino de una visión reduccionista. La crítica viene nuevamente desde la teoría crítica y nos remite a la cuestión del disenso. Por más que el diálogo presuponga un cierto reconocimiento y una ética de la alteridad –como me atreví a proponer– o pueda producir en el marco de la democracia deliberativa bienes públicos como el respeto mutuo, la producción de nuevo conocimiento y su aprendizaje o, más promisoriamente, la inclusión de las personas y sectores

⁸ En esto sigo de cerca, más no literalmente, la síntesis sobre estudios de deliberación de André Bachtiger and John Parkinson, *Mapping and Measuring Deliberation. Towards a New Deliberative Quality* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

marginados; no podemos concebir que el diálogo alcance a producir todos los efectos benéficos que esperamos obtener de una política emancipatoria.

El disenso se puede expresar en el diálogo, pero también ocupa otros canales como la manifestación, la desobediencia pacífica o, incluso, la resistencia. La sobreestimación de las políticas del diálogo, nos dice Chantal Mouffe, ha venido muy a modo a una forma liberal de entender la política donde el respeto a las instituciones y los procedimientos se sobrepone a las demandas de los descartados.⁹ Quizá no podamos estar tan de acuerdo con la cita mencionada en FT (199): “entre la indiferencia egoísta y la protesta violenta, siempre hay una opción posible: el diálogo”. No se trata de justificar la violencia, pero tampoco es el espectro político así de cerrado, definido como un dilema entre dos males en el que el diálogo aparezca como único camino.

V - Un paso necesario en el examen de una política emancipatoria es revisar que concepción del ser humano presupone. Aceptamos desde Aristóteles que el ser humano es un ser social y, por ende, político.¹⁰ Aunque la cuestión se vuelve más compleja en los detalles.

La propuesta de Francisco resulta bastante clara: toda identidad es relacional, no existe el ser aislado y “ningún pueblo, cultura o persona puede obtener todo de sí. Los otros son constitutivamente necesarios para la construcción de una vida plena”. (FT, 150) Pero, ¿cómo entender esta toma de postura? Por principio, se trata de un evidente rechazo del individualismo. En el contexto de las reformas neoliberales que advinieron a partir de la década de los ochenta en Europa y Estados Unidos, posteriormente en América Latina, la concepción de la comunidad pasó a un segundo plano ante la preeminente afirmación de la individualidad.

En esta concepción, un individuo es una mónada, una unidad discreta, una isla aislada, un sistema autosuficiente y autopoietico. Un individuo se vale por sí mismo, es una entidad completamente responsable de las consecuencias de sus actos.¹¹ En una no-sociedad,

9 Chantal Mouffe, *En Torno a Lo Político* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011); Chantal Mouffe, *Agonística* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014).

10 Aristóteles, *Política* (Madrid: Mestas, 2004).

11 La crítica demoledora de las políticas de la individualización y la responsabilización se encuentran en Yasha Mounk, *The Age of Responsibility Luck, Choice, and the Welfare State* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2017).

simple colección de individuos sin mayores cualidades que los liguen entre sí, cada quien está a su suerte y debe enfrentarla como mejor pueda.

Si ninguna forma de comunidad existe, entonces no hay sujeto al que apelar la corrección de las injusticias sociales. Así, afirmar la individualidad a costa de la colectividad sirve para desactivar toda reivindicación de justicia social pues presupone que no existe ese sujeto “social” al cuál demandarle “justicia”. Todo el discurso se vacía de referentes y el sentido se evapora. Además, desde el Pensamiento Social Cristiano, dos conceptos importantes se difuminan bajo el nuevo imperio de la individualidad: la deuda y la hipoteca social.

En el sentido común, una hipoteca es un préstamo otorgado por una institución financiera con el cual se pone en garantía una propiedad para obtener un préstamo que ha de devolverse (aunque la práctica corriente es que sea a intereses elevados que representan una ganancia para el otorgante, cuestión alejada de toda ética social). Utilizada como metáfora, la hipoteca social ilustra la relación social que tenemos con la comunidad que nos brinda en comodato la propiedad privada, a manera de un préstamo hipotecario social que deberá ser resarcido. De esta manera, la propiedad adquiere una función social.

El correlato de la hipoteca social es la deuda social. Una deuda es un compromiso de pago entre dos personas: el deudo, quien tiene derecho a recibir el pago, y el deudor, quien adquiere el compromiso a efectuarlo. Como metáfora de interés, la deuda social expresa una relación inversa a la de la hipoteca, mientras algunas personas nacen con “suerte moral” en una situación de encumbramiento, otras lo hacen en situaciones de marginación y exclusión estructural. La hipoteca concebida a las primeras debería servir para compensar las deudas hacia las segundas. La deuda social, como imperativo moral, es el compromiso por intermediación de la sociedad, con aquellos que menos tienen.

Aunque apenas adyacente a FT, este planteamiento da pie a sostener algunas conclusiones prácticas. La más importante es la necesidad de políticas públicas que compensen las desigualdades. No es casualidad de que el discurso libertario que pone el énfasis en la preminencia de la individualidad también esté ligado a la

promoción de un Estado mínimo.¹² Situaciones de extrema necesidad como la pandemia, nos recuerda Francisco, no nos hace posible suscribir esa posición. El mismo papa lo denuncia: “ojalá no nos olvidemos de los ancianos que murieron por falta de respiradores, en parte como resultado de sistemas de salud desmantelados año tras año” (FT, 35) consecuencia del debilitamiento fiscal y político del Estado. La apuesta de una política emancipadora deberá ser siempre un fino balance entre la individualidad y la colectividad pues hoy más que nunca “recordamos que nadie se salva solo, que únicamente es posible salvarse juntos”. (FT, 32) El proyecto de una política emancipadora es, en el contexto actual, una pugna contra el proyecto neoliberal y sus implicaciones que se filtran a todos los dominios de la sociedad pues “el individualismo radical es el virus más difícil de vencer”. (FT, 105)

VI - La política como relación social presupone un yo pero también una otra u otro con el cual se constituye la comunidad. Por ello es pertinente la pregunta por la concepción de la alteridad que se adhiere y cómo abona a una política emancipadora. Para dicha elucidación vale la pena regresar a la imagen central de FT, la parábola del buen samaritano que pretende ilustrar que al otro siempre debe tratarse con misericordia. Al acercarnos, nos dice Francisco, “cuidemos la fragilidad de cada hombre, de cada mujer, de cada niño y de cada anciano [...] la actitud de proximidad del buen samaritano”. (FT, 79) La cuestión no se reduce a valerse por uno mismo ni conformarse con los cercanos, “no nos invita a preguntarnos quienes son los que están cerca de nosotros sino a volvernos cercanos, prójimos”. (FT, 80) Este puede ser un buen punto de partida: se asevera que todos los otros y las otras son prójimos, próximos, cercanos.

Dicha concepción de la alteridad tiene un profundo legado en el pensamiento social moderno, especialmente en la tradición ética de Buber y Lévinas. Para esta vertiente de pensamiento, el otro (y la otra) es un otro radical, completamente diferente del yo. Buber llegará a afirmar que en el encuentro con el otro podemos tener un atisbo de Dios, lo que nos llama a un respeto imperativo.¹³ Lévinas, por otro lado, desarrolla ampliamente un tema que está presente en FT: la fragilidad. Cuando nos encontramos de frente al otro, incluso antes del otro, tenemos un atisbo de su rostro. Esta primera impre-

12 Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988).

13 Martin Buber, *I and Thou* (Edinburgh and London: Morrison and Gibb, 1923).

sión fenoménica lleva impresa el mandamiento “no matarás”. Voltear a ver el rostro del otro, argumentará el filósofo, es de entrada ético. No lo volteamos a ver como un objeto al que tenemos que conocer, sino como un ser activo que nos puede devolver una mirada. Más profundamente, la percepción del rostro del otro da cuenta de su fragilidad, la piel de su cara es la más desnuda, su tez se encuentra expuesta, es la muestra más clara de la fragilidad humana.¹⁴ Francisco parece abreviar directamente de esta concepción cuando afirma, usando un léxico similar, que “el servicio siempre mira el rostro del hermano, toca su carne, siente su proximidad”. (FT, 115)

Para Lévinas, esta particular relación dual, predialógica pues no está mediada en principio por la palabra, es antes que nada una relación ética, no política. La sociedad vendrá cuando aparezca un tercero en el acto, testigo del encuentro. Podemos inferir que esa “domesticación” de la política es deseable, pero no abarca todo su espectro. En efecto, la política se puede alimentar de esta forma de entender la ética en lo relativo a la fragilidad del otro, al que debemos cuidar y proteger de todo daño. Es sería la relación con el empobrecido, el marginado, el obligado a migrar. No obstante, como siempre, una política liberadora es más compleja. Propongo que consideremos la alteridad en política como mediatizada por una identidad dual. Por un lado, el otro de Buber y Lévinas que Francisco contempla en FT. Por otro lado, el otro como un agente con intereses opuestos, en ocasiones dominante e injusto. La política –como he tratado de asentar anteriormente– no puede ser únicamente caridad, también es transformación de estructuras de opresión. No hemos de olvidar, la alteridad también se encuentra en el otro extremo del disenso. Toda política del disenso implica que nos encontremos enfrentados. Esto no implica, como haría famosa la formulación Carl Schmitt que toda relación política deba ser entendida como una relación bélica amigo versus enemigo, donde las identidades se asignan en términos de amistad, con quien se puede cooperar, y enemistad, a quienes hay que derrotar en la pugna por el poder,¹⁵ que implica, en última instancia, la eliminación del diferente. En contraparte, Chantal Mouffe argumenta que, aunque la relación de enemistad es incompatible con la democracia plural, podemos conservar un sucedáneo en la forma del “adversario”, aquel a quien se

14 Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito* (Salamanca: Sígueme, 2012); Emmanuel Lévinas, *Ética e Infinito* (Madrid: Antonio Machado Libros, 2015).

15 Carl Schmitt, *El Concepto de Lo Político* (Madrid: Alianza Editorial, 2014); Carl Schmitt, *Teoría Del Partisano. Acotación Al Concepto de Lo Político*. (Madrid: Trotta, 2013).

le puede oponer al tiempo que respetar.¹⁶ El adversario puede ser vencido sólo contingentemente, pues siempre tendrá posibilidad de regresar al ruedo expresar su diferencia.

Sólo comprendiendo la praxis política en esta dualidad compleja, desde el cuidado de la fragilidad del otro y la posibilidad del encuentro con el adversario, podemos esbozar los fundamentos de la emancipación. El llamado por resguardar al vulnerable, en la multiplicidad de facetas en que se presenta, no es incompatible pero está incompleta sin la adversidad a la injusticia, las formas y los actores en que encarna. Quizá, aunque encubiertamente, FT reconoce ambas dimensiones aunque no las enfatiza igualmente, cuando reconoce que la política está avocada a “preocuparse de la fragilidad, de la fragilidad de los pueblos y las personas. Cuidar la fragilidad quiere decir fuerza y ternura, lucha y fecundidad”. (FT, 188) Lucha y cuidado son dos caras de una misma moneda.

VII - La cuestión de la inclusión de la alteridad en la política nos lleva al ministerio de realizarla desde los márgenes. Esta preocupación se haya presente en la parábola del buen samaritano, cuando nos hace notar que “el hombre herido y abandonado en el camino era una molestia para ese proyecto, una interrupción, y a su vez alguien que no cumplía función alguna. Era un nadie, no pertenecía a una agrupación que se considerara destacable, no tenía función alguna en la construcción de la historia”. Por su parte “el samaritano generoso se resistía a estas clasificaciones cerradas, aunque el mismo quedaba fuera de estas categorías y era sencillamente un extraño sin un lugar propio en la sociedad”. (FT, 101) Queda más claro algunos parágrafos más adelante cuando expresa que son los últimos quienes “practican esa solidaridad tan especial que existe entre los que sufren, entre los pobres [...] la solidaridad, entendida en su sentido más hondo, es un modo de hacer historia y eso es lo que hacen los movimientos populares”. (FT, 116)

La última aclaración no es ociosa. El samaritano era, a su manera, un excluido del orden social que, desde su muy peculiar posición, pudo acercarse caritativamente al herido en el camino. La política emancipatoria se hace preeminentemente en las orillas. Como diría Rancière, es la acción mediante la cual los sin-parte, marginados del todo social, reclaman un lugar.¹⁷ Estoy firmemente convencido

¹⁶ Chantal Mouffe, ed., *El Desafío de Carl Schmitt* (Buenos Aires: Prometeo libros, 2011).

¹⁷ Jacques Rancière, *En Los Bordes de Lo Político* (Buenos Aires: Ediciones la Cebra, 2010).

de que en esto consiste la emancipación: en el proceso nunca acaba de construir un no-lugar (una utopía), pero uno particular en que todos puedan reconocerse.

La migración, preocupación en FT, ilustra paradigmáticamente la urgencia de una política emancipatoria. El papa señala que el miedo al bárbaro “del cual hay que defenderse a costa de lo que sea” provoca la creación de “nuevas barreras para la autopreservación, de manera que dejan de existir el mundo y únicamente existe ‘mi’ mundo, hasta el punto de que muchos dejan de ser considerados seres humanos con una dignidad inalienable y pasan a ser sólo ‘ellos’”. (FT, 27) La noción del bárbaro como amenazador extraño se ha mantenido muy presente en los imaginarios modernos, ahora son los extranjeros, los migrantes, portadores de una verdadera diferencia cultural y buenos representantes de la alteridad radical. Son también los excluidos por excelencia, sobre los cuales se amontonan y acumulan las desigualdades. La figura del migrante, nos dice Thomas Nail,¹⁸ es la del paria moderno, aquel que se lanza al camino porque no tiene nada que perder más que sus cadenas. Ahí quedan resumidas las dos máximas morales que dan razón a la necesidad de acogida. El migrante es el otro entre los otros y es el pobre entre los pobres.

En contraposición, hemos visto proliferar en los últimos años una lógica adversa caracterizada por la creación de enemigos públicos que amenazan la pureza de la comunidad y que se vuelven sacrificables. La antropología de inspiración católica que va de Joseph de Maistre a René Girard ha entendido la creación de “chivos expiatorios” como una forma de reafirmar la cohesión comunitaria en tiempos de dificultad.¹⁹ Cuando el apremio arrecia, la salida fácil a la que Girard identificará con la violencia mítica consiste en nombrar un culpable que automáticamente es excluido de la comunidad y sacrificado real o simbólicamente. Al terminar esta operación el excluido se encuentra excomulgado y la comunidad se percibe como purificada. Esta operación puede ser identificada en los antiguos rituales sacrificiales en que cuerpos humanos eran ofrecidos para apaciguar catástrofes naturales como en los llamados de Donald Trump de identificar a los migrantes como el origen de todos los

18 Thomas Nail, *The Figure of the Migrant* (California: Stanford University Press, 2015).

19 Joseph de Maistre, *Tratado Sobre Los Sacrificios* (México: Sexto Piso, 2009); René Girard, *Ve a Satán Caer Como El Relámpago* (Barcelona: Anagrama, 2012).

males que azotaban a los Estados Unidos (sin cuestionar, por ejemplo, un sistema económico y tecnológico que constituye la primera causa de estancamiento de los ingresos de las clases medias y populares).

Mediante la refuncionalización de fisuras sociales preexistentes (como el color de piel, la apariencia, el idioma o incluso el estatus socioeconómico) se exagera la polarización que permite otorgar la ilusión de una comunidad unida frente a un ominoso enemigo amenazante.²⁰ El forastero es el reflejo de una comunidad cerrada, aquella que describe bellamente FT como “la tentación de hacer una cultura de muros, muros en el corazón, muros en la tierra para evitar el encuentro con otras culturas, con otras personas. Y cualquiera que levante un muro, quien construya un muro, terminará siendo esclavo dentro de los muros que ha construido, sin horizontes. Porque le falta alteridad”. (FT, 27) Toda manifestación de diferencia suele ser identificada como un peligro: “Existe la tendencia a construir deliberadamente enemigos: figuras estereotipadas, que concentran en sí mismas todas las características que la sociedad percibe o interpreta como peligrosas”. (FT, 266) El enemigo siempre concentra un estereotipo, se le identifica con lo estéticamente desagradable, con lo estridente y lo moralmente impuro²¹ aunque esto normalmente revela más sobre los prejuicios de la comunidad receptora que sobre los mismos solicitantes de acogida.

En cambio, como bien reclama Francisco, es indispensable traer la hospitalidad a escena. Nos dice: “La hospitalidad es un modo concreto de no privarse de este desafío y de este don que es el encuentro con la humanidad más allá del propio grupo”. (FT, 90) El llamado debe de ser universal, pues toda libertad a costa del excluido es una ilusión seductora, pero reprochable. Las puertas de la comunidad han de estar abiertas a todas las personas, incluso “los que están de paso” (3 Jn 5). (FT, 62)

VIII – Así, queda claro que la apuesta de la política será por una comunidad abierta. La comunidad es esencial, pues la política como praxis requiere de un espacio tanto físico como simbólico donde se realiza y que al mismo tiempo construye. Si la democracia ate-

20 Lo que Roger Bartra ha denominado el “síndrome de Jezabel”. Cfr. Roger Bartra, *Las Redes Imaginarias Del Poder Político* (Valencia: Pre-textos, 2010); Roger Bartra, *Territorios Del Terror y La Otriedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013).

21 Umberto Eco, *Inventing the Enemy and Other Essays* (Boston-New York: Mariner Books, 2013).

niense era convocada al ágora, la política que promueve Francisco es llamada a y por el pueblo.

La cuestión no deja de ser polémica pues toda invocación al pueblo suele sancionarse como populismo. Aunque ciertamente muchos de los populismos realmente existentes sean cuestionables, no exime que podamos ver en la identificación de la comunidad política con el pueblo una posibilidad emancipadora. Tal es la postura de Francisco en FT (182) cuando propone que: “cada uno es plenamente persona cuando pertenece a un pueblo, y al mismo tiempo no hay verdadero pueblo sin respeto al rostro de cada persona”. El vínculo que establece Francisco, que va desde el rostro de Lévinas hasta el pueblo como forma de subjetivación política por excelencia nos lleva a la obra del sociólogo argentino Ernesto Laclau, quien ha influenciado notoriamente el pensamiento político contemporáneo.²² En pocas palabras, la apuesta de FT es construir un populismo humanista. ¿Es esto posible?

FT comienza por desmarcarse de ciertas formas en que el populismo se ha manifestado. Entre ellas se atisban tres críticas, a todas luces atinadas: en primer lugar, la distorsión demagógica visible por “el desprecio por los débiles puede esconderse en formas populistas, que los utilizan demagógicamente para sus fines, o en formas liberales al servicio de los intereses económicos de los poderosos”. (FT, 155) En segundo lugar, la distorsión –que he bautizado párrafos antes– de la “comunidad cerrada” cuando el líder populista aviva “las inclinaciones más bajas y egoístas de algunos sectores de la sociedad”. (FT, 159) En tercer lugar, el inmediatismo populista preocupado por la imagen y las apariencias que impiden emprender acciones en pos del desarrollo integral y del bien común a largo plazo. (FT, 161)

Dichas críticas bien pudieron haber sido suscritas por algunos teóricos liberales que han emprendido cruzada contra el populismo.²³ Pero la encíclica no contempla el rol de los líderes populistas al erosionar las instituciones y emprender un derrotero de decisiones

22 Ernesto Laclau, *La Razón Populista*, 2nd ed. (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2006); Ernesto Laclau, “Populismo. ¿Qué Nos Dice El Nombre?,” in *El Populismo Como Espejo de La Democracia* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 51–70.

23 Jan-Werner Müller, *What Is Populism?* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016).

arbitrarias, por no decir autoritarias.²⁴ Mientras Ziblat y Levitsky ilustran la manera en que liderazgos populistas en América Latina suelen debilitar los arreglos formales e informales que constituyen un estado de derecho, Nadia Urbinati llama la atención sobre los peligros del entendimiento reduccionista de la democracia como el gobierno de la mayoría (que en su momento puede oprimir a minorías) sin aceptar los límites y contrapesos institucionales.

A pesar de las decepcionantes experiencias de los populismos realmente existentes, Francisco presenta en FT una perspectiva esperanzadora que sigue muy de cerca el proyecto político de Laclau y Mouffe.²⁵ Siguiendo de cerca la tradición postmarxista que entiende el populismo como emancipación (Laclau llegó a afirmar que la política era quinta esencialmente populista), en la encíclica se apuesta por un populismo con tres rasgos singulares. En primera instancia, su entendimiento de la naturaleza populista rememora a la descripción que hace Laclau cuando lo describe como una articulación de demandas que anteponen sus puntos en común a las posibles diferencias para crear un frente unido. En FT (157), por su parte, se le entiende como “fenómenos sociales que articulan a las mayorías” al coaligar “objetivos comunes, más allá de las diferencias”. Nótese que incluso en la elección de las palabras, no se diga el trasfondo, recuerda al teórico argentino. Para concluir que “es muy difícil proyectar algo grande a largo plazo si no se logra que esto se convierta en un sueño colectivo. Todo esto se encuentra expresado en el sustantivo pueblo y en el adjetivo popular”. (FT, 157)

En segunda instancia, a contracorriente de la ortodoxia liberal, resalta la comprensión del pueblo, representación de la sociedad y la comunidad, como más que la colección de puras individualidades. Puesto que para Laclau y Mouffe el pueblo es un sujeto político autónomo, tiene prioridad en la forma en la que estructura el ámbito de la política. El movimiento se vuelve más que la suma de sus partes y ese reencuentro con la totalidad –al menos para dichos autores– subsana los déficits de representación, real y simbólica, de las sociedades modernas tan centradas en la participación voluntarista e individualista. Francisco también sigue de cerca esta proposición del pueblo como un sujeto político cuando afirma que “es una categoría mítica [...] Ser parte de un pueblo es formar parte

24 Nadia Urbinati, *Yo, El Pueblo. Cómo El Populismo Transforma La Democracia* (México: Grano de Sal, 2020); Steven Levitsky and Daniel Ziblat, *How Democracies Die* (New York: Crown, 2018).

25 Chantal Mouffe, *For a Left Populism* (London: Verso, 2018).

de una identidad común, hecha de lazos sociales y culturales [...] es un proceso lento, difícil... hacia un proyecto común”. (FT, 158)

En tercera instancia, de vital importancia para volver al populismo amigable con el ideal de la democracia pluralista, es pensar el pueblo como una categoría abierta. Además de haber sido postulado por Laclau y Mouffe, tiene un lugar preeminente en las formulaciones de otros teóricos políticos como Alain Badiou.²⁶ El hecho de que el pueblo como meta colectivo se mantenga abierto lo aleja de los usos violentos con que se le suele asociar, como la tiranía de la mayoría, al tiempo que permite que quienes se encuentren excluidos de los canales políticos tradicionales puedan recurrir a él como una forma de reclamo igualitaria. Cuando alguien clama también ser parte del pueblo enuncia la demanda de ser tomado en cuenta como un igual de la comunidad política. El descartado pide su inclusión. Aunque en FT no se hace suficiente énfasis del potencial emancipador del pueblo abierto, si aparece como una reivindicación imprescindible. Se lee que “la categoría de pueblo es abierta. Un pueblo vivo, dinámico y con futuro es el que está abierto permanentemente a nuevas síntesis incorporando al diferente”. (FT, 160)

Sin lugar a dudas la reivindicación que hace Francisco del populismo es promisorio para una política emancipadora. La crítica subrepticia al liberalismo individualista que proviene de la recuperación de la colectividad apunta en la dirección adecuada, el llamado a “encontrarnos en un ‘nosotros’ que sea más fuerte que la suma de pequeñas individualidades”. (FT, 78) Este proyecto político de izquierdas conecta en FT con la tradición ética del respeto a la alteridad que exploramos en el recorte sobre el otro. Así como hemos de cuidar de la fragilidad de la alteridad, hemos de cuidar del pueblo mismo: “Todos tenemos responsabilidades sobre el herido que es el pueblo mismo y todos los pueblos de la tierra”. (FT, 30) A esta postura podríamos denominarla “populismo humanista”, populismo del otro.

IX – El papa también dirige severas críticas al liberalismo que concibe toda forma de praxis política como individual, voluntarista, racional y estrictamente institucional.²⁷ Es contra el individualismo

²⁶ Alain Badiou, “Twenty-Four Notes on the Uses of the Word ‘People,’” in *What Is a People?* (New York: Columbia University Press, 2016), 21–31.

²⁷ Una concisa caracterización de los presupuestos del liberalismo y las formas de salir de él se puede encontrar en Philippe Schmitter, “Un Posible Esbozo de Una Democracia «post-Liberal»,” in *¿Democracia Post-Liberal? El Espacio Público de Las*

al que dirige en primer lugar sus baterías: “Existe hoy, en efecto, la tendencia hacia una reivindicación siempre más amplia de los derechos individuales –estoy tentado a decir individualistas–, que esconde una concepción de persona desligada de todo concepto social y antropológico, casi como una ‘monada’”. (FT, 111)

La crítica prosigue por otros frentes, menos filosóficos y más centrados en los problemas actuales de las democracias liberales. Destacan la crítica a las desigualdades que se han producido bajo el cobijo de esta clase de gobiernos y la captura no democrática de órganos de toma de decisión bajo la etiqueta de la “tecnocracia”.

Aunque la crítica de las exacerbadas desigualdades tiene un lugar mucho más prominente en la encíclica anterior, *Laudato si'*, en FT hay rasgos dignos de mencionarse. La concepción de los orígenes de la desigualdad, cuando afirma que “esto lleva a pensar que si alguien no tiene lo suficiente para vivir con dignidad se debe a que otro se lo está quedando”. (FT, 119) Se deduce de esta afirmación que el problema del mundo no es que no haya suficiente riqueza para vivir la humanidad con dignidad, sino que la que existe se encuentra muy desigualmente distribuida. Esta premisa tiene una raigambre antigua, que va desde Rousseau y alcanza su esplendor en Marx a través del concepto de explotación. La desigualdad, desde este punto de vista, se reproduce en la medida en que un pequeño número de personas retienen y privatizan beneficios obtenidos a través del trabajo colectivo. Los acumuladores no son ni remotamente quienes producen la riqueza, sino quienes pueden capturarla y retenerla.²⁸

En el discurso político y económico, la explotación, pilar central del modelo económico capitalista, ha sido legitimada bajo la creencia de la “economía de goteo” (*trickle down economics*). Esta supone que la acumulación de riqueza en unas cuantas manos es necesaria en un primer momento de desarrollo económico para después derramarse al grueso de la población. Los emprendedores capitalistas son representados como los héroes de la sociedad contemporánea que al enriquecerse desbordan riqueza al resto de la población. Tal como algunos prominentes economistas contemporáneos han documentado, esta idea no tiene ninguna clase de sus-

Asociaciones (Barcelona: Anthropos Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2005).

28 Una introducción didáctica y puesta al día de los conceptos claves de la teoría marxista se encuentra en Jon Elster, *An Introduction to Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

tento teórico ni empírico,²⁹ misma que Francisco condena (FT, 168). Como idea inservible, esta creencia económica ya sólo opera cual pensamiento mágico que justifica un orden social desigual.

La crítica a la tecnocracia se encuentra también previamente esbozada en *Laudato si'* (189): “La política no debe someterse a la economía y esta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia”. El argumento se amplía en FT (166): “mi crítica al paradigma tecnocrático no significa que sólo intentando controlar sus excesos podremos estar asegurados, porque el mayor peligro no reside en las cosas, en las realidades materiales, en las organizaciones, sino en el modo como las personas las utilizan”. A diferencia de balances poco matizados que oponen populismo y liberalismo (misma impresión que resuena en FT), he propuesto entender más bien dicha contraposición en términos de tecnocracia vs populismo.³⁰ Mientras que el populismo concentra la toma de decisiones en un líder carismático que se abroga la representación de la voluntad popular, la tecnocracia sitúa la democracia únicamente en un grupo de técnicos de la administración (desde economistas a ingenieros, según el rubro) que conducen el gobierno bajo criterios eficientistas y de rentabilidad elevados al rango de verdad.

Regresando a FT, el argumento tiene un cariz doble que es pertinente desglosar. La tecnocracia es plasmada, como un sistema objetivo, totalmente alienado de toda concepción moral de la buena vida que sólo se preocupa de los buenos rendimientos. (FT, 210) Sin guía moral –cuestión con la que el pensamiento liberal no tiene mayor problema– sólo nos queda abandonarnos al juicio cambiante del ser humano reducido a *homo economicus* y a la lucidez de los administradores en turno.

Una crítica aún más potente asoma cuando Francisco afirma que “no parecen tener lugar, por ejemplo, los movimientos populares que aglutinan a desocupados, trabajadores precarios e informales y a tantos otros que no entran fácilmente en los cauces establecidos”, (FT, 169). Los expertos, tomando decisiones desde la torre de

29 Los estudios sumamente informados de Piketty y Milanovic sirven de excelente ejemplo. Véase: Thomas Piketty, *El Capital En El Siglo XXI* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014); Thomas Piketty, *Capital et Idéologie* (Paris: Seuil, 2019); Branko Milanovic, *Desigualdad Mundial. Un Nuevo Enfoque Para La Era de La Globalización* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017).

30 Alejandro Aguilar Nava, “Tecnocracia y Populismo,” IMDOSOC, 2020, <https://www.imdosoc.org/post/tecnocracia-y-populismo>.

marfil, pocas veces son representantes fidedignos de los sectores populares que, alejados de sus demandas, tienden a ponderar mejor los equilibrios macroeconómicos y los compromisos con las élites empresariales.

Las tensiones por la limitación del ámbito democrático en el gobierno no son nuevas. En 1975 se publicó el famoso informe de la comisión trilateral en la que tres renombrados científicos sociales —no sobra decir que con orientaciones políticas conservadoras— argumentaban en favor de restringir la capacidad de actores sociales para tomar decisiones so peligro de que la democracia se volviera ingobernable.³¹ Ya sea de forma directa o indirecta, una buena parte de estas recomendaciones han terminado por volverse sentido común de muchas élites gobernantes dando lugar a una sutil revolución en la forma en que se dirigen los destinos de la gran mayoría de países. Algunos pensadores críticos han venido a cuenta con un neologismo para este proyecto político: el neoliberalismo.³²

Los efectos de la desdemocratización de la esfera política que conlleva el proyecto neoliberal han sido teorizados en dos sentidos. Por un lado, Colin Crouch ha puesto el acento en las restricciones que enfrentan los gobiernos para impulsar políticas necesarias para el beneficio de la población sujetos por los compromisos con organismos internacionales y las necesidades de las élites empresariales. En este escenario, nos encontramos con la post-democracia, un gobierno electo por el pueblo, pero que no puede actuar en favor del mismo.³³ Por el otro lado, Chantal Mouffe ha llamado la atención sobre el fenómeno denominado como postpolítica que describe la convergencia ideológica de partidos en todo el espectro político, sin importar si se dicen de izquierda o de derecha, para adoptar las mismas políticas neoliberales.³⁴

X - Probablemente esta universalización del proyecto neoliberal sea lo que Francisco tenga en mente cuando critica la globalización y sus consecuencias adversas, particularmente en su detracción de los discursos sobre el fin de la historia. (FT, 168) La invocación di-

31 Michel J. Crozier, Samuel P. Huntington, and Joji Watanuki, "The Crisis of Democracy? Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission," *The French Presidential and Legislative Elections of 2002* (New York: New York University Press, 1975), <https://doi.org/10.4324/9781351146722-16>.

32 David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Fernando Escalante, *Historia Mínima Del Neoliberalismo* (México: El Colegio de México, 2015).

33 Colin Crouch, *Post-Democracy* (Cambridge: Polity, 2004).

34 Mouffe, *En Torno a Lo Político*.

recta de este término lleva a pensar sobre la globalización neoliberal. La ideología del fin de la historia es el discurso más ominoso que justifica el actual orden mundial. Para Francis Fukuyama, la interpretación no trivial de la caída del muro de Berlín en 1989 significaba el fin de la historia como el fin de las luchas por ideologías,³⁵ pues señalaba la superioridad del liberalismo y el capitalismo de libre mercado frente a cualquier otra formulación ideológica. La apuesta era ambiciosa: reducir el horizonte de posibilidades a una opción única, centrada en el mundo occidental y el norte global, que mantenía relaciones de desigualdad ahora a escala planetaria. Plantearlo como una verdad objetiva y no un conocimiento situado y contingente bien puede desenmascarse como “el truco de Dios”.³⁶ Rehusándonos a aceptar esta teodicea ¿qué argumentos podemos oponerle?

La consideración de Francisco corre por una línea argumentativa. La globalización, con sus aspectos homogeneizantes, destruye a la comunidad. Desde una perspectiva sociológica esta lectura tiene todo el mérito. La tensión entre un mundo global y una comunidad local ha generado una basta literatura al respecto.³⁷ Los problemas surgen desde múltiples aristas: ¿cómo regular los flujos migratorios sin vulnerar sus derechos humanos? ¿Cómo mantener Estados de Bienestar sólidos y eficaces cuando las empresas pueden transferir sus ganancias a paraísos fiscales? ¿Cómo mantener una identidad cultural propia bajo el influjo de medios de comunicación transnacionalizados? ¿Cómo establecer reglas de convivencia entre distintos países cuando no hay instituciones supranacionales verdaderamente responsables? Etc.

La respuesta de Francisco es lacónica, pero a todas luces acertada. Para subsanarlo, “La buena política busca caminos de construcción de comunidades en los distintos niveles de la vida social, en orden a reequilibrar y reorientar la globalización para evitar sus efectos disgregantes”. (FT, 182) Una política emancipatoria deberá, como lo

35 Francis Fukuyama, “¿El Fin de La Historia?” in *¿El Fin de La Historia? Y Otros Ensayos* (Madrid: Alianza Editorial, 2015), 55–101; Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 2006).

36 Tal como lo describe Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective,” *Women, Science, and Technology: A Reader in Feminist Science Studies* 14, no. 3 (2013): 455–72, <https://doi.org/10.4324/9780203427415-40>.

37 La obra de Zygmunt Bauman le dedica un especial interés. Véase: Zygmunt Bauman, *Modernidad Líquida* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004); Zygmunt Bauman, *Globalization. The Human Consequences* (Cambridge: Polity, 1998).

planteara Rüdiger Safranski, ponderar qué tanta globalización podemos soportar.³⁸ Recuperar la autonomía del nivel comunitario es la mejor manera de devolver el destino de las personas a sus manos. La política se piensa global pero se realiza local. Ningún fin de la historia tiene arraigo local, donde la multiplicidad florece.

Con esta breve enumeración cierro, *pro tempore*, la retahíla de recortes a propósito de la encíclica y sus encuentros con el pensamiento político emancipatorio. Pido disculpas de antemano por las aristas que quedaron pendientes y las que fueron llevadas por el agua de mi molino. Espero que pueda servir como contribución, si acaso mínima, a tender puentes entre la doctrina social de la iglesia y el pensamiento crítico secular.

Fuentes:

- Aguilar Nava, Alejandro. *El Diálogo y El Otro. Ética y Reconocimiento En Las Relaciones Intersubjetivas*. México: UNAM, 2017.
- . “Un Diálogo Para La Paz. Una Aproximación Al Otro Desde Una Ética Del Reconocimiento.” In *Paz y Seguridad y Desarrollo. Tomo VIII*, edited by Edmundo Hernández-Vela Salgado and Sandra Kanety Zavaleta. Ciudad de México: FCPS-UNAM, n.d.
- Arendt, Hannah. *¿Qué Es La Política?* Barcelona: Paidós, 1997.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Mestas, 2004.
- Austin, John. *¿Cómo Hacer Cosas Con Palabras?* Madrid: Paidós, 2018.
- Bachtiger, André, and John Parkinson. *Mapping and Measuring Deliberation. Towards a New Deliberative Quality*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Badiou, Alain. “Twenty-Four Notes on the Uses of the Word ‘People.’” In *What Is a People?*, 21–31. New York: Columbia University Press, 2016.
- Bartra, Roger. *Las Redes Imaginarias Del Poder Político*. Valencia: Pre-textos, 2010.
- . *Territorios Del Terror y La Otredad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity, 1998.
- . *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Buber, Martin. *I and Thou*. Edinburgh and London: Morrison and Gibb, 1923.

³⁸ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta Globalización Podemos Soportar?* (Ciudad de México: Tusquets, 2013).

- Crouch, Colin. *Post-Democracy*. Cambridge: Polity, 2004.
- Crozier, Michel J., Samuel P. Huntington, and Joji Watanuki. "The Crisis of Democracy? Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission." *The French Presidential and Legislative Elections of 2002*. New York: New York University Press, 1975. <https://doi.org/10.4324/9781351146722-16>.
- Eco, Umberto. *Inventing the Enemy and Other Essays*. Boston-New York: Mariner Books, 2013.
- Elster, Jon. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Escalante, Fernando. *Historia Mínima Del Neoliberalismo*. México: El Colegio de México, 2015.
- Federici, Silvia. *Revolución En Punto Cero. Trabajo Doméstico, Reproducción y Luchas Feministas*. 2nd ed. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.
- Francisco, Fratelli Tutti. *Sobre La Fraternidad y La Amistad Social*. México: Buena Prensa, 2020.
- Fukuyama, Francis. "¿El Fin de La Historia?" In *¿El Fin de La Historia? Y Otros Ensayos*, 55–101. Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- . *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 2006.
- Girard, René. *Veo a Satán Caer Como El Relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Women, Science, and Technology: A Reader in Feminist Science Studies* 14, no. 3 (2013): 455–72. <https://doi.org/10.4324/9780203427415-40>.
- Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Laclau, Ernesto. *La Razón Populista*. 2nd ed. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . "Populismo. ¿Qué Nos Dice El Nombre?" In *El Populismo Como Espejo de La Democracia*, 51–70. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia Una Radicalización de La Democracia*. 3rd ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Lévinas, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2015.
- . *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Levitsky, Steven, and Daniel Ziblath. *How Democracies Die*. New York: Crown, 2018.
- Maistre, Joseph de. *Tratado Sobre Los Sacrificios*. México: Sexto Piso, 2009.
- Melé, Patrice. "¿Qué Producen Los Conflictos Urbanos?" In *El Derecho a La Ciudad En América Latina. Visiones Desde La Política.*, 127–56. México: UNAM, 2016. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rm0z.10>.

- , ed. *Conflits de Proximité et Dynamiques Urbaines*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013.
- Milanovic, Branko. *Desigualdad Mundial. Un Nuevo Enfoque Para La Era de La Globalización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Mouffe, Chantal. *Agonística*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- , ed. *El Desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011.
- Mounk, Yasha. *The Age of Responsibility Luck, Choice, and the Welfare State*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2017.
- Müller, Jan-Werner. *What Is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Nail, Thomas. *The Figure of the Migrant*. California: Stanford University Press, 2015.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Okin, Susan Moller. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- Piketty, Thomas. *Capital et Idéologie*. Paris: Seuil, 2019.
- . *El Capital En El Siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Rancière, Jacques. *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.
- . *En Los Bordes de Lo Político*. Buenos Aires: Ediciones la Cebra, 2010.
- Safranski, Rüdiger. *¿Cuánta Globalización Podemos Soportar?* Ciudad de México: Tusquets, 2013.
- Schmitt, Carl. *El Concepto de Lo Político*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- . *Teoría Del Partisano. Acotación Al Concepto de Lo Político*. Madrid: Trotta, 2013.
- Schmitter, Phillipe. “Un Posible Esbozo de Una Democracia «post-Liberal».” In *¿Democracia Post-Liberal? El Espacio Público de Las Asociaciones*. Barcelona: Anthropos Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2005.
- Urbinati, Nadia. *Yo, El Pueblo. Cómo El Populismo Transforma La Democracia*. México: Grano de Sal, 2020.

Sobre el autor:

Mtro. en Ciencia Política por El Colegio de México y doctorando en Estudios del Desarrollo por el Instituto de Investigaciones José María Luis Mora. Profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y de la Maestría en PSC del IMDOSOC/UCLG.