

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

Contenido

Presentación	1
Sección TEMÁTICA: <i>Fratelli tutti</i> y las ciencias sociales	
La renovada apuesta por el liderazgo político en <i>Fratelli tutti</i> Aníbal Germán Torres	8
La dialéctica del mundo cerrado-abierto en el papa Francisco: <i>¿Fratelli tutti o nemici tutti?</i> Rubén Romero Ramírez	34
<i>Fratelli Tutti</i> : Recortes para una política emancipatoria Alejandro Aguilar Nava	53
Sección Foro SOCIAL: Magisterio Social	
130 años de Magisterio Social José Sols Lucia	78
Paul Ricoeur en el magisterio de Francisco Comentario de Patricio Y. Barragán Montes	102
MISCELÁNEA	
Presentación de la encíclica <i>Fratelli tutti</i> Gerardo Cruz González	106
- Reseña La invención de las mujeres Por Elena Cruz Gutiérrez	114

Fratelli Tutti y las Ciencias Sociales en el Pensamiento Social Cristiano

PRESENTACIÓN

El Pensamiento Social Cristiano (PSC) hunde sus raíces en dos vertientes. Por un lado, y fundamentalmente, está afianzado en la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), por lo tanto, pertenece naturalmente a la teología moral. En este contexto, el PSC juega un papel fundamental en la *continuidad* de la doctrina social lo que le permite a ésta su constante renovación. El papa Juan Pablo II consideró que para la DSI, la continuidad y renovación son una prueba de la *perenne validez* de la enseñanza de la Iglesia (SRS 3)¹. Ahí radica la importancia de los esfuerzos del PSC que últimamente ha devenido en una urgencia teológica especialmente presente en el magisterio del papa Francisco.

La segunda vertiente del PSC es su relación con las ciencias sociales y las humanidades –derecho y filosofía entre otras ciencias humanas–. En este sentido si la DSI aporta la consistencia teológica del PSC, la parte social (que hemos llamado vertiente social) permite la constante actualización a ésta, que por otro lado le es necesaria ante el dinamismo histórico que es cada vez más constante. La actualización del ámbito histórico de la DSI le permite a ésta presentarse como siempre *nueva*, precisamente gracias a las adaptaciones sugeridas por la variación de las condiciones históricas así como por el constante flujo de los acontecimientos en que se mueve la vida de los seres humanos como individuos, como comunidades y en las sociedades. Por ello las ciencias sociales, y los estudios filosóficos y éticos, aportan dicha actualización. La vertiente social dota de hermenéuticas para entender la realidad a la DSI y facilita la intervención social.

Apenas conmemorado, en el año 2021, el 130 aniversario de la promulgación de la primera encíclica social, *Rerum Novarum*, la revista *La Cuestión Social* cumple 30 años de publicación ininterrumpida. Este lazo cronológico es importante porque a partir de la cuestión social y su complejidad, León XIII inició la reflexión teológica en torno a los problemas sociales de su tiempo, pero a la vez, la Iglesia

¹ Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987).

asumió una tarea perenne de sistematizar, desde el magisterio social, de una serie de principios y valores que no sólo dieran cuenta de la reflexión en sí misma, sino del interés por intervenir en la realidad buscando que sea más justa y orientar la conducta, en primer lugar de los miembros de la Iglesia, y en segundo de “todos los hombres de buena voluntad”. En este sentido, a lo largo de estos años, *La Cuestión Social* ha presentado estudios sobre esta actualización, y ha propuesto textos que empujan a la concreción de acciones que procuren en el fondo la consecución de la justicia social y el bien común como expresiones del Reino.

El segundo lazo cronológico en el que *La Cuestión Social* es un elemento importante, es el cuadragésimo aniversario de la fundación del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) que se verificará el próximo año (2023). Esta casa de encuentro cumplirá cuatro décadas de existencia. Sus aportes a la Iglesia local y universal son amplios, entre ellos está esta revista.

Bajo estas consideraciones sobre la necesidad de dar cuenta del PSC y la DSI, y de estas efemérides conmemorativas, ofrecemos el presente número de *La Cuestión Social*.

En este número presentamos la Sección Temática con textos que abordan la tercera encíclica del Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, desde la imbricación que tiene con las ciencias sociales, dado que, como afirma el papa, de las ciencias y su aporte insustituible encontramos los caminos concretos y más seguros para obtener los resultados que se esperan (FT 185). En este tenor, abre la revista el título “La renovada apuesta por el liderazgo político en *Fratelli tutti*” del profesor Aníbal Germán Torres, que encuentra una clave en el Pensamiento Social de Francisco en la preocupación sobre la mejor política. Rubén Romero Ramírez, por su parte, reconoce en la “amistad social”, una alternativa ante la vulnerabilidad de las relaciones sociales con el artículo “La dialéctica del mundo cerrado-abierto en el papa Francisco”. Para cerrar esta sección, Alejandro Aguilar Nava escribe “*Fratelli tutti*: Recortes para una política emancipatoria” que abre el diálogo para reflexionar sobre cómo se concibe, en este documento de Francisco, a la política, el populismo, el liberalismo y la globalización.

En el *Foro Social* publicamos la conferencia de inauguración del curso 2021-22 de la Maestría en PSC del IMDOSOC y la Universidad Católica *Lumen Gentium* (UCLG) dictada por el Dr. José Sols Lucia

titulada “130 años de Magisterio Social; -Aniversario de la publicación de *Rerum Novarum*-” que hemos recuperado porque ofrece una vasta visión histórica del magisterio social desde la encíclica fundacional del Papa León XIII. En un esfuerzo por conocer los trabajos de jóvenes investigadores hemos reservado un espacio que dé cuenta de ello. En este número, Patricio Yoltic Barragán Montes, propone una reflexión del texto «Paul Ricœur en el magisterio de Francisco». El autor forma parte del seminario de Pensamiento social Cristiano desde América Latina.

Cierra la revista la sección *Miscelánea* que ofrece una presentación de la encíclica, a modo de resumen, que realizamos en IMDOSOC y la reseña del libro: “La invención de las mujeres”, de la autora africana Oyèronké Oyěwùmí, elaborada por María Elena Cruz Gutiérrez.

Esperamos con los textos publicados, trabajo reflexivo que hacemos los autores de los artículos y que se completa con cada lector, contribuir de modo cada vez más pertinente en el PSC desde *La Cuestión Social*.

Gerardo Cruz González

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

Sección TEMÁTICA

Fratelli tutti y las ciencias sociales

La renovada apuesta por el liderazgo político en *Fratelli tutti*¹

Aníbal Germán Torres



Resumen

En la encíclica *Fratelli tutti* el papa Francisco enfatiza un tema que es relevante para su pensamiento social: la mejor política y, dentro de ésta, el liderazgo político. Argumentamos que en *Fratelli tutti* se encuentra el desarrollo más acabado del pensamiento del Pontífice al respecto. Proponemos la necesidad del acompañamiento a los líderes políticos, inspirándonos en el paradigma del Señor de la Buena Compañía.

Palabras claves

Francisco, *Fratelli tutti*, la mejor política, liderazgo político, acompañamiento

Abstract

In the encyclical *Fratelli tutti*, Pope Francis emphasizes a theme that is relevant to his social thought: the best politics and, within it, political leadership. We argue that in *Fratelli Tutti* we find the most complete development of the Pontiff's thought in this regard. We propose the need for accompaniment to political leaders, inspired by the paradigm of the Lord of the Good Company.

Keywords

Francis, *Fratelli tutti*, the best politics, political leadership, accompaniment

¹ Este texto retoma y reelabora un trabajo previo del autor, agregando además otras fuentes: Aníbal Torres, "Liderazgo democrático popular, mística y caridad política. Algunas consideraciones a partir de *Fratelli Tutti*", en *Discernimiento*, julio 2021, año 1, núm. 1, pp. 181-204.

Introducción

En la encíclica *Fratelli tutti* (“Todos hermanos y hermanas”)² el papa Francisco enfatiza un tema que es relevante en su pensamiento social: la mejor política y, dentro de ésta, el liderazgo político. Este documento propicia un amplio diálogo intercultural e interpela (como lo hiciera en su tiempo la encíclica *Pacem in Terris* de san Juan XXIII)³ de manera especial y directa a quienes se dedican a la política, entendida como “una altísima vocación [...] una de las formas más preciosas de la caridad, porque busca el bien común”.⁴ Así, en *Fratelli tutti*, el Pontífice busca un diálogo fraterno y amistoso con todas y todos, pero, según nuestra opinión, los dirigentes políticos son acaso los primeros invitados a esa conversación, según la “opción [preferencial] por [y con] los pobres” —en lo que insiste el Papa desde el comienzo mismo de su ministerio—,⁵ si somos capaces de ver en aquellos incluso a *los más pobres de los pobres*. Por estos aspectos, consideramos que Francisco, habiendo publicado *Fratelli tutti* 129 años después de *Rerum novarum*, plantea una renovación en la continuidad y una continuidad en la renovación de la Doctrina Social de la Iglesia.

Las preguntas que guían este trabajo son las siguientes: ¿Por qué nuestro mundo necesita del liderazgo político? ¿Tiene el Papa una teoría al respecto? ¿Qué aspectos novedosos aparecen en *Fratelli tutti* sobre ese tema? ¿Cómo podemos contribuir a implementar su propuesta para el liderazgo político democrático popular? A los efectos de ir respondiendo tales interrogantes, este artículo se estructura en cuatro apartados: en el primero, argumentaremos que el Pontífice retoma dicha cuestión para hacer frente a la crisis civilizatoria que atravesamos. En el segundo apartado, veremos que sí existe una teoría de Francisco respecto al liderazgo político, la cual se remonta a reflexiones previas y donde sobresalen su impronta ignaciana y su caminar junto al santo pueblo fiel de Dios. En el tercer apartado, veremos que *Fratelli tutti* vincula el liderazgo con su

2 En adelante: FT.

3 El primer texto del Magisterio Social Pontificio dirigido también “a todos los hombres de buena voluntad”. *Pacem in Terris* (1963) enunciaba “un verdadero tratado de política, el más sistemático y completo de la Doctrina Social de la Iglesia”, como se dice en Gerardo Farrell, *Doctrina Social de la Iglesia. Introducción e historia de los documentos sociales de la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1994, p. 112. Consideramos que *Fratelli tutti*, aunque no dialoga con tal documento (hay solamente una mención en el texto de Francisco) actualiza y complementa tal tratado.

4 FT, 180.

5 Cfr. Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 198–199. En adelante: EG.

aspecto democrático, popular y con la caridad política, constituyendo el desarrollo más acabado del pensamiento del Papa al respecto. Por último, en el cuarto apartado vamos a reparar en la necesidad del acompañamiento a los líderes políticos, inspirándonos en el paradigma del Señor de la Buena Compañía.

A los efectos de poder responder las preguntas referidas, a nivel metodológico nuestro trabajo toma en cuenta no sólo los documentos principales de Francisco (sobre todo *Fratelli tutti*), sino también otros textos de Jorge Mario Bergoglio. En este sentido, consideraremos algunas de sus reflexiones tanto de su etapa como una de las figuras destacadas de la Compañía de Jesús en Argentina, como así también en su desempeño como arzobispo de Buenos Aires. Esto lo haremos, no obstante, en diálogo con otros autores.

La necesidad del liderazgo político democrático popular

La pandemia de Covid-19 ha evidenciado con mayor dramatismo que una de las características del presente es la falta de estilos de liderazgo político capaces de enfrentar la situación mundial caracterizada por la “compleja crisis socioambiental” ya denunciada y desenmascarada por Francisco en su primera encíclica social, *Laudato si'*.⁶ No obstante, indicó allí con fe y esperanza que una solución válida es posible donde tiene lugar una “experiencia de salvación comunitaria” (como ocurre no pocas veces entre los pobres), tomando expresamente un aporte de Juan Carlos Scannone, su antiguo profesor y compañero jesuita, único autor latinoamericano citado en dicha encíclica.⁷

Ante este contexto crítico (que se agravó con la pandemia), el Papa se expresó sobre tal carencia (un signo —negativo— de los tiempos), señalando *urbi et orbi*: “El problema es que no disponemos todavía de la cultura necesaria para enfrentar esta crisis y hace falta construir liderazgos que marquen caminos, buscando atender las necesidades de las generaciones actuales incluyendo a todos, sin perjudicar a las generaciones futuras.”⁸

⁶ Encíclica *Laudato si'* 139. En adelante: LS.

⁷ LS, 149.

⁸ LS, 53 y 54.

Más aún, tanto la actual coyuntura que atraviesan muchas democracias, con el auge de polarización social y política, con líderes que agitan discursos racistas, xenófobos, cargados de aporofobia e incluso negacionistas (como vimos en el contexto pandémico), como la “deuda social” y la “deuda ecológica” que aquejan particularmente a los pueblos del Sur Global, demandan nuevos liderazgos políticos democráticos populares. Y esto porque, por un lado, la atención al primer tipo de endeudamiento “exige la realización de la justicia social”, recordando —en la línea agustiniana— que “la justicia es la medida de toda política”.⁹ Por otro lado, saldar la deuda ecológica demanda “una nueva ética de las relaciones internacionales”,¹⁰ incluso una “autoridad política mundial”, propuesta esbozada por Juan XXIII,¹¹ ampliada por Benedicto XVI¹² y que Francisco retomó en *Laudato si*¹³ y profundizó en *Fratelli tutti*.¹⁴

Al discernir sobre el liderazgo, se puede observar que en general predomina, por un lado, una mirada relacionada con el mercado. Desde el *management*, la administración de empresas y el énfasis en la eficiencia de las organizaciones, se ha venido estudiando el “liderazgo empresarial”, con un sesgo economicista. Por otro lado, también hay un enfoque en relación con la sociedad. Aquí, en un sentido general, para ámbitos como las organizaciones no gubernamentales (o paragubernamentales) y los movimientos sociales o populares, se ha venido abordando el “liderazgo social”, a veces presentado equívocamente como destinado a reemplazar a las autoridades estatales o en abierto contrapunto con éstas.

Por su parte, el liderazgo también ha venido siendo analizado en relación con el funcionamiento de los regímenes democráticos contemporáneos. En este sentido, se ha afirmado que el desempeño de éstos, ante la necesidad de gobernabilidad, no sólo depende de las características del diseño político institucional y del sistema económico, sino también del tipo de liderazgo político. Se trata de una cuestión no menor, ya que tal liderazgo es considerado “un elemento que garantiza el éxito en el desempeño adecuado de la política, la

9 Jorge M. Bergoglio, “La deuda social según la Doctrina Social de la Iglesia”, Conferencia inaugural en el Seminario Internacional Las Deudas sociales de nuestro tiempo, 30 de septiembre, 2009.

10 LS, 51.

11 Encíclica *Pacem in Terris*, 136 y ss.

12 Encíclica *Caritas in veritate*, 67.

13 LS, 175.

14 FT, 173.

gobernabilidad y la legitimidad del sistema, y en la satisfacción de los conflictos y demandas de los ciudadanos”.¹⁵

Éste es un tema que tiene una larga tradición en la teoría política y también forma parte desde hace un tiempo de la agenda de la ciencia política. Desde aquí se ofrece una posible definición *de mínima* que concibe al liderazgo bajo los siguientes elementos: “se trata de un proceso; conlleva influencia; se ejerce dentro de un grupo y tiene una meta”.¹⁶ Pero más allá de estos desarrollos, resulta interesante que en el papa Francisco, así como existe un interés por la reflexión sobre la política y lo político, en general, se tienen importantes aportes para la teoría y el ejercicio del liderazgo político, en particular, más allá de que no abunden las referencias explícitas a este tópico o no lo aborde exclusivamente. Más aún, es posible sostener que este tema, relacionado con el campo de la ética social (dentro de la teología moral), constituye una de las cuestiones sobre las cuales el papa Bergoglio ha venido reflexionando desde antes de ser elegido para el ministerio petrino.

Primeros esbozos de la teoría bergogliana del liderazgo político

De manera un tanto similar al lejano siglo v d. C., en las últimas décadas parece volver a cobrar auge, de forma más o menos sutil, de la mano del secularismo,¹⁷ la opinión según la cual los males de las sociedades se deben, al menos en parte, a los cristianos y su Dios Uno y Trino. Lector de *La Ciudad de Dios*, Bergoglio —partiendo de sus reflexiones sobre el recorrido pendular de su propio país—, desde el pontificado llegaría a formular una respuesta, apuntando hacia la raíz de la crisis de las instituciones representativas: “Hay políticos —e incluso dirigentes religiosos— que se preguntan por qué el pueblo no los comprende y no los sigue, si sus propuestas son tan lógicas y claras. Posiblemente sea porque se instalaron en el reino de la pura idea y redujeron la política o la fe a la retórica. Otros olvidaron la sencillez e importaron desde fuera una racionalidad ajena a la gente.”¹⁸

15 Lya Fernández de Mantilla, 2007, p. 173, citada en José Rivas Otero, “Liderazgo político y gobernabilidad en América Latina: una aproximación teórica y metodológica”, Ponencia en el Congreso Internacional América Latina: La autonomía de una región, 29 y 30 de noviembre, 2012, p. 313.

16 Rivas Otero, “Liderazgo político...”, p. 315.

17 EG, 64-65.

18 EG, 232.

No es casual que un planteo así se encuentre en sintonía con la exhortación que realizó años antes sobre la necesidad de reenfocar el liderazgo político, en clave servicial: “El liderazgo centrado en el servicio es la respuesta a la incertidumbre de un país dañado por los privilegios, por los que utilizan el poder en su provecho, por quienes exigen sacrificios incalculables mientras evaden responsabilidad social y lavan las riquezas que el esfuerzo de todos produce”.¹⁹

Como el célebre Obispo de Hipona, el jesuita argentino percibiría, por un lado, que en definitiva es Dios quien conduce los procesos personales y sociales. De ahí que no corresponda identificar toda la historia con un momento de crisis, con una forma cultural particular o con el imperio de turno y sus intentos de *paz augusta*. Por otro lado, advertiría la ambigüedad de toda realidad humana, de la historia, y valoraría, pese a las adversidades, el presente como tiempo de gracia (*kairós*). Como Tomás Moro, modelo para políticos y gobernantes, Bergoglio enseñaría públicamente sobre la ya referida gran obra agustiniana:

Podemos volver a leer *La Ciudad de Dios* [...] Al mostrar las semillas de corrupción en la Roma imperial [San Agustín] estaba rompiendo toda identificación entre Reino de Cristo y reino de este mundo. Y al presentar la Ciudad de Dios como una realidad presente en la historia, pero de un modo entremezclado con la Ciudad terrena y sólo “separable” en el Juicio final, daba lugar a la posibilidad de otra historia posible, vivida y construida desde otros valores y otros ideales. Si en la “teología oficial” la historia era el lugar exclusivo y excluyente del poder autorreferenciado, en *La Ciudad de Dios* se constituye [un] espacio para una libertad que acoge el don de la salvación y el proyecto divino de una humanidad y un mundo trasfigurados. Proyecto que será consumado en la escatología, es cierto, pero que ya en la historia puede ir gestando nuevas realidades, derribando falsos determinismos, abriendo una y otra vez el horizonte de la esperanza y de la creatividad a partir de un “plus” de sentido, de una promesa que siempre está invitando a seguir adelante.²⁰

Su principio y fundamento: un hijo espiritual de Loyola

Para evitar reduccionismos culturalistas, consideramos que no es serio hablar del pensamiento político de Bergoglio-Francisco (que

¹⁹ Jorge M. Bergoglio, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo. Hacia un Bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2011, p. 86.

²⁰ Bergoglio, Homilía “Educar es elegir la vida”, 2003.

reluce sobre todo en el capítulo quinto de *Fratelli tutti*) sin reparar en que se trata de alguien que sigue a Cristo y vive su fe en Él ante todo desde un carisma particular, siendo un *hijo espiritual* de san Ignacio de Loyola. De ahí entonces que nos parece necesario reparar en algunas implicancias que esto tiene para la reflexión y la praxis que propone el Papa, cuyos gestos y palabras lo han vuelto en sí mismo un maestro del liderazgo.²¹

En primer lugar, en tanto jesuita, podemos decir que Francisco también carga con “el estigma de la ‘política’”, lo que supone un interés especial por el “manejo de la cosa pública y de las relaciones de los poderes”, con una actitud de apertura, flexibilidad, maleabilidad, estando ya el propio Ignacio muy atento a la diversidad de *tiempos, lugares y personas*.²² Tal “estigma”, que en algunos genera rechazo e incluso indignación, para nosotros no sólo es relevante sino, aún más, reivindicable. Se ha dicho que en los modestos inicios de lo que se convertiría en la Compañía de Jesús, liderada desde los comienzos por Loyola, con el voto de ir a Jerusalén realizado en la capilla de Notre-Dame de Montmartre, en 1534, se admitía también una “subdecisión”. Se nos dice que ésta, “en el marco de la gran decisión [peregrinar a Tierra Santa], es impresionante y ya intensamente jesuita. El posibilismo.” Lacouture entiende esto de la siguiente manera: “Por muy exaltado que se esté por el inmenso proyecto oriental, se forma otro, más abajo, para que el fracaso así del primero no sea un fracaso a secas. Saber dosificar el sueño y la esperanza en sus modalidades”²³ ¿Cómo entender entonces el “posibilismo” jesuita? El mismo autor, analizando el célebre lema de la Compañía, afirma: “*Ad maiorem Dei gloriam* [AMDG]... no *maximam*, ‘la máxima’; sino *maiozem*, ‘una mayor’. Consigna menos mística²⁴ que política, que toma en consideración lo posible”. Según sostiene, apoyado en Dominique Bertrand, el propio Loyola era muy entendido en el ámbito de la “sociodoxia”, es decir, la “ciencia de la sociedad humana, del gobierno de los hombres”.²⁵

En segundo lugar, Francisco es heredero —según la tradición del pensamiento político de la Iglesia, pero particularmente de la

21 Véase al respecto Chris Lowney, *Francisco, líder y Papa*, Santander, Sal Terrae, 2014, 179 pp.

22 Jean Lacouture, *Jesuitas. I. Los Conquistadores*. Barcelona, Paidós, 1993, p.173.

23 *Ibidem*, p. 106.

24 Esto debe ser matizado, puesto que, en fidelidad a los *Ejercicios Espirituales*, con posterioridad se tendió a redescubrir al san Ignacio místico.

25 Lacouture, *Jesuitas...*, pp. 172-173, cursiva en el original.

familia espiritual ignaciana— del *antimaquiavelismo*. Es decir, se ubicaría en la línea opuesta a la separación entre ética y política propiciada con *El Príncipe*, de Nicolás Maquiavelo.²⁶ Así, los jesuitas no sólo se destacarían en el (discreto) arte de la confesión de los gobernantes,²⁷ sino que también tendrían una postura clara ante algunos tópicos sobre las cuales discreparían profundamente con la tradición maquiaveliana: la cuestión de la *razón de Estado*, de si conviene *ser amado o ser temido por el pueblo* y la llamada “doctrina de la imitación”.²⁸ Los *compañeros de Jesús*, según las enseñanzas y ejemplos del fundador de la Orden, tendrán una visión distinta sobre lo sostenido por Maquiavelo, por ejemplo, en el Capítulo XVII de *El Príncipe*, abogando más bien por la confianza mutua y la sana afectividad entre mandantes y mandados. También, de acuerdo con los *Ejercicios espirituales*,²⁹ entenderán que, por encima del Estado, su *razón* y sus autoridades, hay un sólo “Rey” digno de “seguir e imitar más”, de “imitarle y servirle más”, de ser su compañero y tratarlo “como un amigo”:³⁰ Jesucristo, el Señor de la historia.

Tal visión tiene implicancias actuales sobre la forma de concebir el liderazgo y su ejercicio. Así, se ha dado un interés sobre los aportes de la experiencia y tradición jesuita —originada en el siglo XVI— para el liderazgo en el siglo XXI, en sentido amplio. De esta manera, se ha destacado, a partir del carisma de Loyola y sus seguidores, que se debe tomar distancia de las “teorías del ‘único hombre grande’”. En tal sentido, se apunta que “la confusión proviene de una visión sumamente estrecha de que líderes son únicamente quienes ejercen mando sobre los demás y producen un impacto transformador, y hacen esto a corto plazo [...] El estereotipo de liderazgo de los de arriba, que todo lo transforma inmediatamente no es la solución: es el problema”.³¹ De esta forma, puede advertirse el choque frontal de tal perspectiva con la tradición política que se remonta a Maquiavelo, de marcado pesimismo antropológico. Justamente fueron los seguidores de Loyola quienes se destacaron en reaccionar

26 Más allá que, ciertamente, allí aparecen elementos vinculados con el comportamiento político, pero también con la *ciencia del arte de gobernar*, intentando una novedosa sistematización de éste.

27 Lacouture pone atención en lo señalado en el 8º punto de *De confesariis realis* (1602), obra de Claudio Acquaviva, elegido en 1581 prepósito general de los jesuitas. En Lacouture, *Jesuitas*, p. 500.

28 Véase Herbert Butterfield, *Maquiavelo y el arte de gobernar*, Buenos Aires, Huelmul, 1965, p. 31.

29 En adelante: EE.

30 EE, 54, 91, 109, 168. Las cursivas son nuestras.

31 Chris Lowney, *El liderazgo al estilo de los jesuitas*. Bogotá, Grupo Norma, 2004., pp.19 y 21.

tempranamente contra tal aspecto, iniciando esta corriente Pedro de Ribadeneyra (1526-1611). Al propio Francisco podríamos tal vez situarlo en esa línea antimaquaveliana, muy notoria en el primer siglo de existencia de la Compañía de Jesús.³²

En tercer lugar, pertenecer a la familia espiritual fundada por San Ignacio supone estar profundamente acostumbrado al *discernimiento*, una gracia (antes que una virtud o un buen razonamiento) que el Papa propone con insistencia,³³ al punto de considerarlo una “gran obra de misericordia espiritual”.³⁴ Se trata de un tema que Scannone advirtió como constitutivo de la ética social de Francisco y su forma de gobernar la Iglesia.³⁵

Como enseñó el referido maestro del Papa, el discernimiento, aun con los “condicionamientos” internos y externos (que no se pueden soslayar), permite conocer “la voluntad salvífica de Dios” también “respecto a los problemas ideológicos y políticos”.³⁶ El mismo autor, que aplicaba lúcidamente al plano social el discernimiento (en este caso) teológico (como vemos que también hace Francisco), señalaba que el objeto a discernir no es (en primer término) “la opción política partidista”, sino más bien “la opción por un proyecto histórico-político *de y para* un pueblo; en nuestro caso, el latinoamericano”. Esto resulta fundamental, porque busca responder “por dónde pasa el proceso histórico-salvífico de liberación” integral,³⁷ tema que Francisco felizmente retomará en *Laudato si'*, al impulsar comunitariamente “un diálogo con todos, para buscar juntos caminos de liberación”.³⁸

Como podemos ver, el discernimiento compete al “orden ético personal, pero también ético-político”, siendo esta segunda faz la menos conocida.³⁹ De ahí que la tradición jesuita tenga una rele-

32 Jonathan Wright, *Los jesuitas. Una historia de los “soldados de Dios”*. Buenos Aires, Debate, 2005, pp. 66-67.

33 Cfr. Exhortación *Gaudete et Exsultate*, 166. En adelante: GE.

34 Papa Francisco, Presentación de los 5 volúmenes de los *Escritos* del P. Miguel Ángel Fiorito S.I. (1916-2005), 2019.

35 Juan Carlos Scannone, “La ética social del papa Francisco. El Evangelio de la misericordia según el espíritu de discernimiento”, en *Teología*, septiembre de 2018, t. LV, núm. 126, pp. 145-162.

36 Juan Carlos Scannone, “Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación”, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 259-260.

37 *Ibidem*, pp. 262 y 256.

38 LS, 64.

39 Juan Carlos Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona, Anthropos, 2009, p. 47.

vancia especial para al liderazgo político, ámbito del trabajo por la justicia, a la cual se debería apuntar desde las políticas públicas. En este sentido, el discernimiento ignaciano, al inscribirse en la “‘hermenéutica de la sospecha’ (Paul Ricoeur)”, entra en diálogo con otras tradiciones de pensamiento con implicancias políticas, contribuyendo a advertir las desviaciones en el ejercicio del liderazgo, detectando elecciones erradas que “hace del fin, medio, y del medio, fin”,⁴⁰ ayudando a advertir “eventuales ilusiones ideológicas debidas al ‘propio amor, querer e interés’ (Ignacio de Loyola), por ejemplo, debidas al *amor propio* narcisista (Freud), a la *voluntad* de poder (Nietzsche) o al *interés* de clase (Marx), que dificultan o impiden un discernimiento histórico recto”. Así, el discernimiento permite poner en evidencia que muchas veces “el mal se enmascara (tanto existencial como socialmente) *sub angelo lucis* (bajo apariencia de ‘ángel de luz’)”.⁴¹ No es casual entonces que se reivindique al propio Loyola como un *maestro de la sospecha*.

Puesto que, según decíamos, el discernimiento es central en la ética social de Francisco, consideramos pertinente referir que el propio Bergoglio ha desarrollado una enseñanza al respecto, advirtiéndole que, así como es propio del “mal espíritu” incitar a la división, no se debe perder de vista que se discierne “desde la fundamental adhesión al Señor”. Para él, ante la ambigüedad de la vida, el discernimiento consiste entonces en “un instrumento de lucha”, y ésta “se da en mí, se da en los pueblos, se dio a lo largo de toda la historia”.⁴² En efecto, el discernimiento es clave para la política y el liderazgo en ella, dado que además de tener una dimensión arquitectónica, posee un carácter agonal.

Estos señalamientos están en consonancia con las meditaciones y contemplaciones que en los *Ejercicios Espirituales* Ignacio propone para la segunda semana, particularmente en la célebre “dos banderas”,⁴³ donde —según puede observarse— se enfatiza un antagonismo de tipo teológico-político, enfrentando dos polos simbólicos: Jerusalén y Babilonia (alegoría posiblemente tomada de *La Ciudad de Dios*), que denotan dos dinámicas contrapuestas, Cristo (humildad) y Lucifer (soberbia), el Ser y el No-Ser, respectivamente. Puesto que se discierne desde el *amor* y la *memoria*, será importante

40 EE, 169.

41 Scannone, *Discernimiento filosófico...*, pp. 47-48, cursiva en el original; Cfr. EE, 332.

42 Jorge M. Bergoglio, *Meditaciones para religiosos*. Bilbao, Mensajero, 2014 [1982], pp. 161; 163 y 166.

43 EE, 136 y ss.

que todo líder político se descubra, ante todo, como un ser relacional, que incluso depende de los demás. Desde aquí podrá discernir desde el *amor social* (opuesto al *amor propio*) y la *memoria agradecida* (opuesto a la memoria derrotista o triunfalista). De manera que dejándose guiar no por las “razones aparentes, sutilezas y continuos engaños”,⁴⁴ sino por lo que el Dios *siempre mayor* ama, quien lidera un proceso histórico-cultural pueda optar cotidianamente por el *paradigma de la ecología integral*, en vez del *paradigma tecnocrático*, por la *cultura del cuidado*, en vez de la *cultura del descarte*, por la *cultura de vida*, en vez de la *cultura de muerte*.⁴⁵ Allí tendríamos delineadas las “dos banderas” actuales, la *cuestión social* tal como la discierne Francisco. Para esto, en definitiva, hay que “pedir la gracia de la memoria para saber elegir bien [...] entre el Señor y los ídolos [...] que nunca tienen historia, sino que son ‘presente’”.⁴⁶

En cuarto lugar, quien porta con el carisma ignaciano está familiarizado con el *magis*. Aquí solamente lo enunciamos, volveremos sobre esto en el apartado siguiente.

De manera entonces que podemos afirmar que la reflexión del liderazgo político en Bergoglio se fue gestando desde sus años de Provincial jesuita y Rector del Colegio Máximo de San José, sobre todo con una marcada preocupación por esclarecer las características necesarias para el gobierno dentro de la Compañía. El jesuita argentino, quien destacaba que el “gobierno espiritual”⁴⁷ es “un rasgo esencial del gobierno ignaciano”, señalaba tres criterios que marcan la relación del “conductor” con el cuerpo o la institución que lidera, aspectos que en política pueden vincularse con la relación del líder respecto a los ciudadanos y la burocracia estatal, según los niveles del análisis weberiano: a) el “cuidado por la edificación en los prójimos”, b) ser “factor de unidad”, y c) tener “humildad”, sobre todo “en las persecuciones y dificultades”.⁴⁸

44 EE, 239.

45 LS, 137, 213 y 231.

46 Bergoglio, *Meditaciones...*, p. 200.

47 Y precisaba Bergoglio: “Y se entiende aquí espiritual ‘no sólo en el sentido de promover el espíritu religioso, sino en el sentido de que los superiores dirijan a sus súbditos, no tanto por reglamentación externa, sino por amor que discierne’. Evidentemente este modo de gobernar exige, como *conditio sine qua non*, comunicación abierta y sincera”. En *ibidem*, p. 99.

48 *Ibidem*, pp. 99 y 107-109.

Una teoría surgida del caminar junto al santo pueblo fiel de Dios

El interés bergogliano por el liderazgo político tendría nuevos desarrollos en su etapa de arzobispo de Buenos Aires y primado de la Argentina, con reflexiones que buscaban interpelar a las conciencias de los dirigentes, en general, y de los gobernantes, en particular. El jesuita Bergoglio fue formando su concepción del liderazgo político desde la praxis y la reflexión situadas, al calor del contacto con el *santo pueblo fiel de Dios*, constituyéndose cada vez más en un *pastor con olor a oveja*, dialogando con los tópicos de cada época e interpretando los *signos de los tiempos*.

Esto suponía, por un lado, tener presente las orientaciones que fue adoptando el Magisterio de la Iglesia. El Concilio Vaticano II, que se refirió a la política como “arte tan difícil y tan noble”, tuvo un expreso mensaje dedicado a los gobernantes y las instituciones representativas.⁴⁹ Por el otro lado, Bergoglio tendría presente, además, la historia y la cultura de su pueblo-nación, siendo los pobres quienes mejor conservan sus valores. En este sentido, puede advertirse que él se acercó al liderazgo desde términos que aluden a una direccionalidad, a un poner en movimiento al grupo, empleando palabras como *conducir*, *conducción*,⁵⁰ términos centrales en la reflexión sobre la “conducción política” del tres veces presidente argentino Juan Domingo Perón.

También se ha deslizado cierta influencia que la conocida como “Carta de la Hacienda de Figueroa” (1834) habría ejercido sobre el pensamiento bergogliano, en lo que hace al posterior desarrollo y explicitación en los “cuatro principios” para la convivencia pacífica de un pueblo y su conducción.⁵¹ Éstos fueron presentados por Bergoglio ante el presidente Carlos Menem en el *Te Deum* del 25 de mayo de 1999, en un mensaje crítico de sus políticas neoliberales.⁵² Así, el entonces Arzobispo de Buenos Aires estrenó su cátedra teológico-política.

49 Constitución pastoral *Gaudium et spes*, cap. 4, 75; *Mensaje del Concilio a la Humanidad*.

50 Bergoglio, *Meditaciones...*, pp. 100, 105 y 107. En el origen de la tradición jesuita, ya el propio san Ignacio hablaba de “lo que más nos conduce...” (EE, 23).

51 Juan Carlos Scannone, “Cuatro principios para la construcción de un pueblo según el papa Francisco”, en *Stromata*, 2015, vol. 71, núm. 1, pp. 1-15.

52 Jorge M. Bergoglio, “Homilía en el *Te Deum* patrio”, 1999.

A partir de la severa crisis que padeció Argentina en 2001-2002, el Cardenal enfatizará la necesidad de la “cultura del encuentro”. Esto supondría que —entre otras cosas— el “ejercicio de la autoridad”, entendida como *conducción*, se pusiera “totalmente al servicio” de los demás, asumiendo que “el poder es servicio” y que “sólo tiene sentido si está al servicio del bien común”, dado que la refundación del vínculo social poscrisis se daría en clave servicial.⁵³

En ese contexto, Bergoglio referiría a la política como “obra colectiva permanente” que se debía “redescubrir” o “rejerarquizar”, revalorizando la razón de ser de los partidos políticos. Si éstos “son instrumentos para impulsar ideas, cosmovisiones diferentes”, el problema surge cuando eso “se confunde, los instrumentos se declaran independientes y se pasa del partido político a la *partidocracia* y se pierde la dimensión de *trascendencia a los otros*, de *servicio a la comunidad*. Esto es lo que origina el *internismo*”.

En sintonía con estos señalamientos, el Cardenal apuntaba también contra “la enfermedad del eticismo”, en tanto una de las trabas más relevantes “para el proceso político”. Para Bergoglio, tal “moralina” —en vez de la moral— constituiría una patología presente en la política, particularmente en el ejercicio del gobierno, expresada en “la primacía de la formalidad sobre la realidad”, siendo un ejemplo “la fascinación por los organigramas”, por el funcionalismo. Observaría que una política eticista, en el sentido expuesto, se basa en la “personalidad”, aunque “no responde a la persona”, se sustenta en “valores sin raíces”, cayendo en un “fraude ontológico [...] es el fraude a la alegría de ser para vivir la tristeza del no ser”.⁵⁴

Así, no parece casual que en esa época el arzobispo profundizara sus reflexiones de comienzos de los noventa sobre la corrupción, recuperando para ello un análisis tanto sobre los funcionarios que adhirieron al poder “a cualquier precio”, como los “grupos corruptos” en tiempos de Jesús, a los efectos de “ejemplificar el caso de la corrupción en las elites” contemporáneas. Así, Bergoglio no sólo advertiría que es propio de la actitud corrupta el cansancio de “pedir perdón” —que en definitiva muestra un “*cansancio de trascendencia*”—, sino también dos rasgos característicos de esos grupos: por un lado, “todos han elaborado una doctrina que justifica

53 Jorge M. Bergoglio, *La nación por construir. Utopía, pensamiento y compromiso*. Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2013 [2005], pp. 45 y 71.

54 *Ibidem*, pp. 67-70.

su corrupción o la cubre”, por el otro lado, sus miembros “son los más alejados, cuando no enemigos, de los pecadores y del pueblo”.⁵⁵

Es en el texto *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo* (2011) donde es posible advertir cierta presencia de los rasgos ya mencionados y es allí donde Bergoglio brindó una definición de liderazgo. Esta conceptualización reúne la advertencia sobre el peligro de aferrarse a una noción inmanente del mismo, con el señalamiento de la proximidad concreta entre los líderes y el pueblo, considerando tanto la representación como la expresión de los representados, la legitimidad de origen de los líderes (dada por la dimensión procedimental de la democracia) como la legitimidad de ejercicio (atendiendo la dimensión sustancial del régimen político). En definitiva, esbozaba por primera vez una noción de líderes democráticos populares:

El liderazgo es un arte... que se puede aprender. Es también una ciencia...que se puede estudiar. Es un trabajo... exige dedicación, esfuerzo y tenacidad. Pero es ante todo un misterio... no siempre puede ser explicado desde la racionalidad lógica [...] El verdadero liderazgo y la fuente de su autoridad es una experiencia fuertemente existencial. Todo líder, para llegar a ser un verdadero dirigente, ha de ser ante todo un testigo. Es la ejemplaridad de la vida personal y el testimonio de la coherencia existencial. Es la representación, la aptitud de ir progresivamente interpretando al pueblo, desde el llano, y la estrategia de asumir el desafío de su representación, de expresar sus anhelos, sus dolores, su vitalidad, su identidad.⁵⁶

Preocupado por la “democracia de baja intensidad” que desatien- de a los excluidos, con dirigentes proclives al “coyunturalismo” o “cortoplacismo”, incluso con la “emergencia de liderazgos efímeros producidos por una campaña publicitaria o por la complicidad mediática”, Bergoglio pedirá a la dirigencia “favorecer escenarios que contribuyan al desenvolvimiento de una democracia participativa y cada vez más social”. De ahí que el Cardenal jesuita apuntara la necesidad de “*hacerse pueblo*”, abogando por “nuevos estilos de liderazgo centrados en el servicio al prójimo y al bien común”.⁵⁷ La pertinencia de recuperar estos señalamientos de Bergoglio está dada a partir de que, si bien originalmente fueron planteados de cara a la situación de su país, pueden encontrarse —por lo menos,

55 Jorge M. Bergoglio, *Corrupción y pecado. Algunas reflexiones en torno al tema de la corrupción*. Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2005, pp. 18; 33–34.

56 Bergoglio, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo...*, p. 86.

57 *Ibidem*, pp. 25–26; 32; 46; 85. Las cursivas son nuestras.

algunos de ellos— en el Magisterio de Francisco, que se empezaría a desplegar a partir de 2013.⁵⁸

Además de esa definición, cabe señalar otros aspectos relevantes en la reflexión del Papa latinoamericano que pueden ponerse en relación con el liderazgo político. En primer lugar, sobresalen el *discernimiento* (al que ya aludimos más arriba) y la *magnanimidad*.

Francisco ha reparado en el conocido elogio sepulcral dedicado a san Ignacio (*Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*) y lo vinculó con la magnanimidad: “Se trata de no tener límites para lo grande, para lo mejor y más bello, pero al mismo tiempo concentrados en lo pequeño, en la entrega de hoy”.⁵⁹ En el planteo de Bergoglio, “conducir en lo grande y en lo pequeño” se asociaba con discernir sobre lo fuerte y lo débil, debiendo a veces “poner límites” y “esperar”.⁶⁰

En segundo lugar, otros aspectos que resultan relevantes y pertinentes para el liderazgo político a la luz de la enseñanza de Francisco, son los cuatro principios —enmarcados a su vez en las *tensiones bipolares*— que, si bien ya formaban parte de su reflexión, fueron presentados al mundo señalando que “brotan de los grandes postulados de la Doctrina Social de la Iglesia”, incorporándolos al Magisterio Pontificio en *Evangelii gaudium*: “el tiempo es superior al espacio”, “la unidad prevalece sobre el conflicto”, “la realidad es más importante que la idea” y “el todo es superior a la parte”.⁶¹

La teoría bergogliana del liderazgo político se consume en *Fratelli tutti*

Fratelli tutti no solamente sobresale (incluso en la Doctrina Social de la Iglesia) por la referencia expresa y positiva a líderes religiosos no cristianos (como el Gran Imán Ahmad Al-Tayyeb y el recordado Mahatma Mohandas Gandhi).⁶² Además, es el primer texto del Magisterio de Francisco que menciona expresamente a la democracia. Así, el Papa explícitamente alude al régimen político democrático en cinco ocasiones: critica que las “grandes palabras” como “democracia, libertad, justicia, unidad” sean “manoseadas y desfigu-

58 Cfr. EG, 205; LS, 176-198.

59 GE, 169.

60 Bergoglio, *Meditaciones...*, pp. 99 y 107-109.

61 Para profundizar en esos principios y su enmarque, véase EG, 221-237.

62 FT, 5 y 286.

radas para utilizarlas como instrumento de dominación”;⁶³ muestra preocupación por los “ingentes intereses económicos” que están en juego en el “mundo digital”, “creando mecanismos de manipulación de las conciencias y del proceso democrático”;⁶⁴ llama la atención sobre “palabras como libertad, democracia o fraternidad [que] se vacían de sentido” cuando el “sistema económico y social produzca una sola víctima y haya una sola persona descartada”;⁶⁵ advierte que se corre el peligro de “eliminar la misma palabra ‘democracia’”, a causa de “la pretensión de instalar el populismo como clave de lectura de la realidad social”, tergiversación que tiene entre sus debilidades “que ignora la legitimidad de la noción de pueblo”;⁶⁶ y reclama el reconocimiento de los “movimientos populares”, puesto que, de lo contrario, “la democracia se atrofia, se convierte en un nominalismo, una formalidad, pierde representatividad, se va desencarnando porque deja afuera al pueblo en su lucha cotidiana por la dignidad, en la construcción de su destino”.⁶⁷

En resumen, así como hay un reconocimiento expreso de la democracia, vemos que los señalamientos de Francisco muestran una acentuada preocupación por su posible pérdida de sentido, por quedar reducida meramente al ámbito de lo formal, con el peligro de ser apropiada por las elites económicas, que dejan al pueblo-nación, pero particularmente al *pueblo-pobre-trabajador-descartado* (según la lúcida expresión de Emilce Cuda)⁶⁸ sin incidencia en la toma de decisiones.

Junto con las observaciones referidas, queremos profundizar nuestro señalamiento de la marcada vocación de Francisco por renovar el diálogo con los políticos, sobre todo en el contexto de la democracia representativa, sin descuidar la dimensión participativa, según la noción de “democracia integral” a la que apuntara Scannone.⁶⁹ Así, en *Fratelli tutti* hay una intención por contribuir a orientar ética y teológicamente a los responsables de los Estados

63 FT, 14.

64 FT, 45.

65 FT, 110.

66 FT, 157.

67 FT, 169.

68 Expresión elaborada a partir del papa Francisco y de los teólogos argentinos *del pueblo* (como Lucio Gera, Rafael Tello, Jorge Seibold, Juan Carlos Scannone y Fernando Boasso).

69 Juan Carlos Scannone, “Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, en *Stromata*, 1998, vol. 54, núm. 1-2, p. 86.

y de las relaciones entre los mismos,⁷⁰ respetando la autonomía de lo político y actualizando lúcidamente la línea de reencuentro iniciada con maestría por León XIII. Ya vimos que como hijo espiritual de San Ignacio de Loyola, el papa Bergoglio conoce muy bien el arte de formar en la *ciencia del discernimiento* particularmente a quienes están ocupados “en cosas públicas”.⁷¹ Y aquí, entendemos, radica la consumación de la teoría bergogliana del liderazgo político, puesto que en *Fratelli tutti* se exhorta a que los dirigentes sean “líderes populares”, es decir “capaces de interpretar el sentir de un pueblo, su dinámica cultural y las grandes tendencias de una sociedad”.⁷² Francisco reivindica el “liderazgo popular” y previene contra sus degradaciones: la desfiguración de la palabra “pueblo” (en sí misma ambigua por riqueza, no por defecto) y el “inmediatismo”.⁷³

Es oportuno ahora sí desarrollar el cuarto aspecto que enunciamos arriba cuando dijimos que el hijo espiritual de Loyola es alguien que busca el *magis* (más), entendido como *lo mejor*, el mayor servicio. De aquí se puede comprender por qué el título que Francisco eligió para el capítulo quinto de *Fratelli tutti*, alude expresamente a “la *mejor* política”. Esto, a nuestro juicio, sin abandonar el posibilismo, puesto que —como dijimos desde Lacouture— no se trata de la *maximam*, “la máxima” política; sino *maiozem*, de “una mayor” (o mejor) política. Ésta es la propuesta contraria (según el *agere contra ignaciano*⁷⁴) a la configuración que muchas veces la política adquiere actualmente. Así, Francisco se lamenta al inicio del referido capítulo: “desgraciadamente, la política hoy con frecuencia suele asumir formas que dificultan la marcha hacia un mundo distinto”. La meta que propone para la política apunta alto (lo que no quiere decir a un imposible), puesto que no se sale del *posibilismo* jesuita: “hacer *posible* el desarrollo de una comunidad mundial, capaz de realizar la fraternidad a partir de pueblos y naciones que vivan la amistad social”.⁷⁵

Así entonces, no sorprende que el papa ignaciano plantee un diálogo abierto y sincero con los políticos, sin excluir a nadie. Esto significa que no se trata de hablar exclusivamente con quienes se reconocen como parte de la Iglesia o están cerca de sus

70 FT, 126–127.

71 EE, 19.

72 FT, 159.

73 FT, 160–161.

74 Cfr. EE, 319

75 FT, 154. Las cursivas son nuestras.

posicionamientos, sino también con quienes pueden llegar a tener posturas disonantes y hasta ideológicamente antagónicas. Sin dudas, aquí hay un gran desafío. Recordemos que en *Evangelii gaudium*, al decirnos que “el modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad”, Francisco señala para la “acción pastoral” y la “acción política” que “aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores tienen algo que aportar que no debe perderse”.⁷⁶ En *Fratelli tutti* va más lejos, afirmando (al comentar la parábola del buen samaritano, texto que constituye acaso la clave hermenéutica de la encíclica): “La paradoja es que a veces, quienes dicen no creer pueden vivir la voluntad de Dios mejor que los creyentes”.⁷⁷

Se trata de señalamientos que claramente tienen implicancias para la política democrática, donde es necesario hacer realidad el “sueño de fraternidad y amistad social”⁷⁸ en cada pueblo y entre los pueblos. Recordando que “la unidad es superior al conflicto”,⁷⁹ hay que saber trascender las lógicas partidarias —aunque sean mediaciones políticas válidas e insustituibles— en pos de construir (en unión y distinción) la “cultura del encuentro”, que se opone a la “cultura del enfrentamiento”.⁸⁰

Con actitud comprensiva y realista, según el *posibilismo* jesuita, Francisco, por un lado, llama a “rechazar el mal uso del poder, la corrupción, la falta de respeto a las leyes y la ineficiencia”.⁸¹ Por el otro lado, afirma que “cualquier empeño” en la construcción de “una amistad social que integre a todos” llega a ser “un ejercicio supremo de la caridad”. Y esto se entiende en el sentido de que “un individuo puede ayudar a una persona necesitada, pero cuando se une a otros para generar procesos sociales de fraternidad y de justicia para todos, entra en ‘el campo de la más amplia caridad, la caridad política’. Se trata de avanzar hacia un orden social y político cuya alma sea la caridad social”.⁸² De manera que, en línea con la tradición agustiniana, la *justicia* —que debe suponer a la *misericordia*— es la medida de la buena (y mejor) política. Lo que al fin de cuentas importa es obrar políticamente con *magnanimidad*.

76 EG, 236.

77 FT, 74.

78 FT, 6.

79 FT, 245.

80 FT, 30.

81 FT, 177.

82 FT, 180.

Todos estos señalamientos tienen fuertes implicancias para la situación actual de la democracia, a la cual Francisco alude desde la etimología del término: “gobierno del pueblo”.⁸³ Contrariamente a la antipolítica que conlleva el “paradigma tecnocrático” que es valientemente desenmascarado,⁸⁴ podemos decir que las implicancias de *Fratelli tutti* respecto a la democracia, radican en que el Papa hace una apuesta renovada y contundente por “rehabilitar una sana política”.⁸⁵ Así, en tal sentido, Francisco llama la atención sobre la necesidad de poner a la democracia, en definitiva, a salvo de dos amenazas: ciertas “formas populistas” y ciertas “formas liberales”,⁸⁶ cuya dificultad compartida es la incapacidad “para pensar un mundo abierto que tenga lugar para todos, que incorpore a los más débiles y que respete las diversas culturas”.⁸⁷

La *caridad política*, junto con el liderazgo político popular, se revela entonces como la propuesta superadora ante tales peligros y es la clave para fortalecer el régimen político (máxime en vista a la pospandemia), para que sea una *democracia integral*, que armonice y cumpla tanto su faz formal/procedimental como sustancial, tanto su pilar representativo como el participativo. Según nuestra opinión, desde *Fratelli tutti*, Francisco insta particularmente a los líderes democráticos a discernir y optar por proyectos que, en definitiva, estén en la línea histórica de la *liberación integral* de y para los pueblos, como ya apuntara Scannone.⁸⁸

Profundizando tal lectura discerniente, que el mismo Francisco realiza, en *Fratelli tutti* se nos señala cuál es el criterio de la “buena política”: aquella que “une al amor la esperanza, la confianza en las reservas de bien que hay en el corazón del pueblo, a pesar de todo”;⁸⁹ la política en la cual *el poder es el servicio*⁹⁰ al bien común,⁹¹ no omnipotencia o prepotencia; sí “amor social” operante (*efectivo*, según la

83 FT, 157.

84 LS, 166.

85 FT, 168.

86 Es interesante recordar que desde León XIII en adelante, el Magisterio social Pontificio advertiría principalmente sobre las amenazas del liberalismo y el socialismo, sin dejar de alertar —en su tiempo— sobre los totalitarismos. Ver Farrell, op. cit., p. 52.

87 FT, 155.

88 Scannone, “Teología y política...”, p. 262 y 256.

89 FT, 196.

90 Se alude a tal servicio en FT, 115. La expresión, muy propia de Bergoglio, ya aparece en la primera homilía de su Pontificado, cuando al asumir como Sucesor de Pedro (el 19 de marzo de 2013), Francisco dijo: “Nunca olvidemos que el verdadero poder es el servicio”.

91 FT, 154.

enseñanza ignaciana⁹²) que edifica “un mundo nuevo”.⁹³ Y concluye su capítulo dedicado a “la mejor política” dejando estos interrogantes para que el político democrático (de vocación o de profesión), mediante el *discernimiento*, pueda llegar a ser un líder popular:

Pensando en el futuro, algunos días las preguntas tienen que ser: “¿Para qué? ¿Hacia dónde estoy apuntando realmente?” Porque, después de unos años, reflexionando sobre el propio pasado la pregunta no será: “¿Cuántos me aprobaron, cuántos me votaron, cuántos tuvieron una imagen positiva de mí?” Las preguntas, quizás dolorosas, serán: “¿Cuánto amor puse en mi trabajo, en qué hice avanzar al pueblo, qué marca dejé en la vida de la sociedad, qué lazos reales construí, qué fuerzas positivas desaté, cuánta paz social sembré, qué provoqué en el lugar que se me encomendó?”⁹⁴

Para comprender mejor qué quiere decir Francisco con la noción *servicial* del poder, recordemos un pasaje clave donde Jesús se expresa sobre la lógica que campea en los poderosos, invitando el Señor a que sus seguidores tomen una actitud alternativa, más aún, contraria. Así, en el contexto de haber anunciado por tercera vez su Pasión y de encaminarse hacia Jerusalén, a partir de una pregunta de Juan y Santiago (atravesada, diríamos, por la lógica del *carre-rismo*) Jesús dijo a sus discípulos: “Como ustedes saben, los que se consideran jefes de las naciones las gobiernan como si fueran sus dueños, y los que tienen algún puesto hacen sentir su poder. Pero no será así entre ustedes. Al contrario, el que quiera ser el más importante entre ustedes, que se haga el servidor de todos; y el que quiera ser el primero, que se haga siervo de todos. Así como el Hijo del Hombre no vino para que lo sirvieran, sino para servir y dar su vida como rescate de una muchedumbre.”⁹⁵

La propuesta de Jesús —que entendemos desde la insoslayable dimensión social de su Evangelio— alude a optar no por el dios (ídolo) poderoso y dominador, sino por el Dios servicial y salvador. Tal invitación reino-céntrica del Divino Maestro sigue teniendo vigencia, pues como lo decía jesuánicamente Casaldáliga:

Para cambiar de vida
Hay que cambiar de Dios.

92 EE, 230, la contemplación *Ad Amorem*, recogida en FT, 183.

93 FT, 183.

94 FT, 197.

95 Este pasaje de Marcos (Mc 10, 42-45) aparece en otros dos evangelios sinópticos: Mateo pone en boca de Jesús que los poderosos “oprimen” a las naciones (Mt 20,25) y Lucas retoma esa expresión, agregando “y, en el momento en que las oprimen [a las naciones], se hacen llamar bienhechores” (Lc 22,25), ubicando esas palabras en el contexto de la Última Cena.

Hay que cambiar de Dios
 Para cambiar la Iglesia.
 Para cambiar el Mundo
 Hay que cambiar de Dios.⁹⁶

Asumir, como hace Francisco, que *el poder es el servicio* (en total sintonía con el Evangelio) es el puntapié inicial para ese cambio *ad intra* y *ad extra*. Pero esta perspectiva plenamente humanizante (y, por eso mismo, divina) necesita del *discernimiento* de los gobernantes en todo momento. Y esto es algo que no pueden hacer en soledad.

El acompañamiento desde el paradigma del Señor de la Buena Compañía

Presentados los aspectos centrales de la teoría bergogliana del liderazgo político democrático popular, la cual —según afirmamos— alcanza su mayor desarrollo en *Fratelli tutti*, nos ocupamos en esta sección final de una forma posible para volver operativos esos planteos de Francisco. Para esto, es pertinente referir —aunque sea sucintamente— cuál es la situación cultural y espiritual de nuestro tiempo.

En este sentido, según se puede constatar, estamos ante el predominio de una cultura posmoderna, donde las propuestas del individualismo narcisista y maximalista (centrados en el yo) tienen mayor popularidad que los proyectos de vida que buscan la plenitud sin saltarse las renunciaciones, el desapego, la humildad y la apertura amorosa horizontal y vertical a la alteridad: los demás, la Creación y el Creador (un descentrarse de uno mismo). En tal sentido, tiende a predominar en la vida política, en particular, y en el ámbito público, en general, la lejanía de Dios, coexistiendo también —si no enfocamos el problema de manera ingenua— con el retorno de argumentos relativistas,⁹⁷ como el esgrimido por el senador Símaco en la crisis de Roma, hacia finales del siglo IV.

Así, como señalamos en otro trabajo, cuando los líderes políticos no reconocen esa dimensión trascendente de la persona humana, podemos hablar también de ellos como *los más pobres de los pobres*, recuperando una expresión central en la Madre Teresa de Calcuta

⁹⁶ Este poema, llamado “¿Por qué no cambias de Dios?”, está citado en Michael P. Moore, *Pedro Casaldáliga. Cuando la fe se hace poesía*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2021, p. 21.

⁹⁷ Francisco dice sin reparos: “El relativismo no es la solución” (FT, 206–207).

que ella misma aplicaba también a las sociedades occidentales opulentas.⁹⁸ Ciertamente, también en esos líderes son posibles actos de verdadera grandeza.⁹⁹ Pero también ellos pueden encontrarse en las *periferias existenciales*, a las cuales ya había aludido Bergoglio en su recordada intervención en la Conferencia de Aparecida.

De manera entonces que podemos encontrar la *Calcuta de los pobres* en el corazón y la conciencia, en las *intenciones* (el futuro), las *acciones* (el presente) y las *obras* (dejadas en la historia), de quienes en nuestras democracias aspiran a representar al pueblo-nación, en general, y al *pueblo-pobre-trabajador-descartado*, en particular, aunque muchas veces les falte caridad política. No hay que abandonarlos, puesto que “existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres. Nunca los dejemos solos”.¹⁰⁰

Contemplando que, sorprendentemente, en esos pobres también pueden estar los dirigentes políticos, tomemos en serio el llamado que hace Francisco —al inspirarse en *Fratelli tutti* en el *místico del Sahara*, Carlos de Foucauld, el “hermano de todos”—¹⁰¹ a entablar un diálogo fraterno, amistoso y orientador, que los acompañe —sin desmedro de su autonomía y libertad— en su alta vocación, sabiendo que también esos líderes políticos (desde su pobreza o periferia existencial) pueden contribuir con el bien común.

El proceso sociocultural que *Fratelli tutti* propicia en clave de liderazgo democrático popular y caridad política para hacer efectiva la transición y conversión al paradigma de la *ecología integral* plasmado en *Laudato si'*, no constituye una meta inalcanzable. Con Francisco —actualizando el carisma y la visión estratégica y positiva de Loyola—, decimos que es *posible*.¹⁰² Por ello, es muy importante aprovechar y generar ámbitos de acompañamiento y de diálogo, al servicio de propiciar una conversión¹⁰³ (*afectiva*) a dicho paradigma,¹⁰⁴ instando al compromiso activo de los líderes políticos con la caridad política y por ende, por la justicia social y el *desarrollo*

98 Para profundizar, ver Torres, *op. cit.*

99 Cfr. FT, 74.

100 EG, 48. Sobre la actitud de orientación y acompañamiento (para la *conversión afectiva*, profunda), ya san Ignacio daba unas certeras indicaciones en el “Presupuesto”, en clave salvífica (EE, 22).

101 FT, 286-287.

102 Cfr. FT, 154.

103 Obviamente, respetando la dignidad y la libertad de las personas.

104 Cfr. LS, 137.

*humano integral*¹⁰⁵ para todas y todos, que es otro nombre para la *paz* duradera y la auténtica *liberación*. En esos espacios, por supuesto, se debe dar una ayuda *preferencial* a los líderes políticos que, al estar en las *periferias existenciales*, se puedan encontrar entre *los más pobres de los pobres*, en quienes está Cristo *bajo un angustioso disfraz*, según decía místicamente la Madre Teresa.

Así como Francisco nos invita a reparar en la parábola del buen samaritano, sería interesante (para hacer efectivo el acompañamiento al que hacíamos referencia) complementar este pasaje neotestamentario con otro texto de los evangelios: el de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35). Ellos fueron alcanzados por Jesús resucitado, a quien (en el contexto de esa narración) se propone llamar “Señor de la Buena Compañía”.¹⁰⁶

Es pertinente dejar en claro que se habla de un “acompañante” el cual se advierte como “necesario” y cuya “función se desmarca del concepto de ‘experto’ y también de otras concepciones incompletas [aunque no prescindibles] como amigo, confidente o consejero”.¹⁰⁷ Esto no es un aspecto menor, dado que en la teoría política (incluso la de cuño humanista-cristiana, como santo Tomás Moro con su *Utopía*) tradicionalmente se ha planteado la necesidad de “consejeros” de los gobernantes. Vemos entonces que la figura del acompañante —característica de la tradición ignaciana, aunque desde luego no patrimonio exclusivo de ella— está en otro registro y puede responder mejor a las sensibilidades de nuestro tiempo.

Para comprenderlo, veamos entonces qué se nos quiere decir cuando se nos propone contemplar el pasaje de los discípulos de Emaús a la luz del Señor de la Buena Compañía:

Dos hombres se “malacompañan” en dirección a Emaús haciendo más profundas las heridas, más amarga la frustración, más argumentada su desesperanza. En su camino son alcanzados, sin reconocerle, por el Señor de la Buena Compañía que se pone a caminar con ellos. Crea un ambiente cálido, un lugar seguro donde se pueden destapar las heridas y airear los fracasos. Lentamente les contrasta y les desvela el sentido en la adversidad, cura algunas heridas, da argumentos y vías a la esperanza. Caminar en su compañía abre una nueva perspectiva que los lleva a elegir la vida; ser

105 Este término fundamental, que se remonta a *Populorum progressio* (1967), en *Fratelli tutti* aparece siete veces (FT, 21, 112, 133, 169, 235, 257, 276).

106 Ignacio Boné, “Acompañamiento, elección y unión: apuntes culturales y religiosos”, en Manresa, abril-junio 2011, vol. 83, núm. 327, p. 141.

107 *Ibidem*, p. 147.

“bienacompañados” por Él les conduce a elegirlo como Maestro y Señor más allá de lo que parece frustración y fracaso. En ese encuentro, aprenden a leer su propio corazón y a entender hacia dónde los lleva, qué caminos personales deben seguir. De huir y malacompañarse, aprenden a ser buena compañía el uno para el otro y vuelven a Jerusalén donde están los otros necesitados de consuelo y donde está la comunidad, una compañía mayor, testigo y garante de la presencia de ese Señor de la Buena Compañía.¹⁰⁸

En esta tarea, el acompañante entonces deberá poner lo mejor de sí para poder ayudar —abiertos a la gracia— a “un encuentro con el Señor de la Buena Compañía que se transforma en gusto por todo lo que nos saca del propio amor, querer e interés”.¹⁰⁹ De esta manera, quienes se dejan bien-acompañar, se abren a la posibilidad de reencontrarse con su *Principio* (la brújula) y *Fundamento* (el cimiento) de su vocación política: “Unidos al resucitado frenan su huida y reafirman la elección central de su vida: lo reconocieron, volvieron a conocerle como el Señor”.¹¹⁰

El jesuita Bergoglio, enseñando sobre el *Principio* y *Fundamento* ignaciano,¹¹¹ que inspira todo el proceso de quien se deja bien-acompañar, instaba a “recordar nuestros principios: el principio en Dios [...] el principio de mi vocación”. Y a partir de reconocer estos comienzos, se podría advertir que “el Señor, al darnos una misión, *nos funda*”.¹¹² Justamente, el paradigma del Señor de la Buena Compañía permite recordar los “principios” y reorientar la afectividad, y así, enmendar el rumbo en apertura desapegada y descentrada a la otredad. De esta manera, el acompañamiento propuesto permite poner en práctica la teoría del liderazgo político del papa Bergoglio, que en *Fratelli tutti* alcanza su mejor desarrollo, con el énfasis en la mejor política: democrática y —a partir del amor social— al servicio del pueblo.

108 *Ibidem*, pp. 147–148.

109 *Ibidem*, p.146. Cfr. EE, 189.

110 *Ibidem*, p. 144.

111 Cfr. EE, 23.

112 Bergoglio, *Meditaciones*, pp. 124 y 126.

Referencias

- Bergoglio, Jorge M., “Homilía en el *Te Deum* patrio”, 1999. Disponible en <http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homiliasbergoglio.html>
- , “Educar es elegir la vida”, 2003. Disponible en <http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homiliasbergoglio.html>
- , *La nación por construir. Utopía, pensamiento y compromiso*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2013 [2005], 80 pp.
- , *Corrupción y pecado. Algunas reflexiones en torno al tema de la corrupción*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2005, 48 pp.
- , “La deuda social según la Doctrina Social de la Iglesia”, Conferencia inaugural en el Seminario Internacional Las deudas sociales de nuestro tiempo, 30 de septiembre, 2009, 11 pp.
- , *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo. Hacia un Bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2011, 96 pp.
- Bergoglio, Jorge M. – papa Francisco, *Meditaciones para religiosos*, Mensajero, Bilbao, 2014 [1982], 257 pp.
- Boné, Ignacio, “Acompañamiento, elección y unión: apuntes culturales y religiosos”, en Manresa, abril-junio 2011, vol 83, núm. 327, pp. 135-148.
- Butterfield, Herbert, *Maquiavelo y el arte de gobernar*, Buenos Aires, Huelmul, 1965, 164 pp.
- Concilio Vaticano II, *Documentos Completos*, México, Librería Parroquial, 1972, 465 pp.
- Farrell, Gerardo, *Doctrina Social de la Iglesia. Introducción e historia de los documentos sociales de la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1994, 233 pp.
- Francisco, Papa, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 2013.
- , Encíclica *Laudato Si'*, 2015.
- , Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*, 2018.
- , Presentación de los 5 volúmenes de los *Escritos* del P. Miguel Ángel Fiorito S.I. (1916-2005), 2019. Disponible en vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191213_escritos-gesuita-padrefiorito.html
- , Encíclica *Fratelli Tutti*, 2020.
- Lacouture, Jean, *Jesuitas. I. Los Conquistadores*, Barcelona, Paidós, 1993, 681 pp.
- Lowney, Chris, *El liderazgo al estilo de los jesuitas*, Bogotá, Grupo Norma, 2004, 368 pp.
- , *Francisco, líder y Papa*. Santander, Sal Terrae, 2014, 179 pp.
- Loyola, Ignacio de, *Ejercicios Espirituales*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2004, 185 pp. (Cotejada con versión autógrafa de los *Ejercicios*)

- Moore, Michael P., *Pedro Casaldáliga. Cuando la fe se hace poesía*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2021, 180 pp.
- Rivas Otero, José, “Liderazgo político y gobernabilidad en América Latina: una aproximación teórica y metodológica”, Ponencia en el Congreso Internacional América Latina: La autonomía de una región, 29 y 30 de noviembre, 2012, pp. 312-334.
- Scannone, Juan C., “Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación”, en *Fe cristiana y cambio social en América latina*, Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 247-264.
- , “Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, *Stromata*, 1998, vol. 54, núm. 1-2, pp 85-118.
- , *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, Barcelona, 2009, 302 pp.
- , “Cuatro principios para la construcción de un pueblo según el papa Francisco”, en *Stromata*, 2015, vol. 71, núm. 1, pp. 1-15.
- , “La Ética Social del papa Francisco. El Evangelio de la misericordia según el espíritu de discernimiento”, *Teología*, septiembre 2018, t. LV, núm. 126, pp. 145-162.
- Torres, Aníbal, “Liderazgo democrático popular, mística y caridad política. Algunas consideraciones a partir de *Fratelli tutti*”, en *Discernimiento*, 2021, año 1, núm. 1, pp. 181-204.
- Wright, Jonathan, *Los jesuitas. Una historia de los “soldados de Dios”*, Buenos Aires, Debate, 2005, 364 pp.

Sobre el Autor:

Doctor en Ciencia Política, docente en la Universidad Nacional de Rosario y la Pontificia Universidad Católica Argentina. Miembro del Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia “Mons. Gerardo Farrell” y del GT CLACSO “El Futuro del Trabajo y el Cuidado de la Casa Común”. Integra la red de eticistas CTEWC y el Prodenac (Undef).

La dialéctica del mundo cerrado-abierto en el papa Francisco: ¿Fratelli tutti o nemici tutti?

Rubén Romero Ramírez

✉ México

Resumen

La Encíclica *Fratelli tutti* irrumpe en el sistema-mundo capitalista con un bello poema a la fraternidad. La ética del egoísmo no ha podido solucionar los problemas que atañen en el mundo hoy, por lo que el papa Francisco invita a ver en dónde se ha olvidado. La “amistad social”, en este ámbito, ofrece una alternativa ante la vulnerabilidad de las relaciones sociales.

Palabras clave

fraternidad, capitalismo, expulsiones, dignidad de la persona humana, comunidad.

Abstract

The encyclical *Fratelli tutti* bursts into capitalist world-system as a beautiful poem to fraternity. The ethics of selfishness has failed to solve problems what to concern in world today, so the Pope Francisco invites to see where it has forgotten. The “friendship-social”, in this ambit, offers an alternative facing the vulnerability of the socials relationships.

Keywords

fraternity, capitalism, expulsions, dignity of human person, community.

“**S**he calls out to the man on the street ‘sir, can you help me?’”¹ Solía ser una canción de muy lejana realidad o, acaso, revelador de un grupo minoritario. Eran los ochenta. La realidad mundial económica osaba de encontrar un modelo de frente a la puerta del segundo milenio. Parecía lejano de creer y muy cercano para divisar. Sin embargo, la visión benjaminiana continuaba siendo creíble sobre el capitalismo como redentor de todos los problemas que atañen al hombre.

Han pasado ya algunas décadas para darse cuenta, en palabras del papa Francisco, de que el dogma del neoliberalismo está creando un “mundo”. ¿Qué significará ese mundo, entendido desde lo ficticio y financiero? ¿La humanidad estará realmente en los límites del progreso? Parece que esta red capitalista está forjando una autonomía que no depende de estados nacionales, líderes sociales y religiosos, campañas de transformación social, entre otros. Este nuevo mundo —lo nuevo entendido como inédito— se sostiene por la obscena voracidad de un capital en incesante acumulación.²

Por ello, la social y ágil pluma del pontífice argentino redacta en medio de los diques espinosos que pretenden que el capitalismo pase a ser la única solución a todos los reumas sociales; entre ellas, la actual pandemia contagiada y desnudante de las *sindemias* provocadas por la dialéctica del mundo cerrado-abierto, que va devorando a cualquier ser humano.

Tres puntos nodales serán importantes para tener un *acercamiento* a esta carta encíclica: 1) el dogma del capitalismo, 2) mundo abierto-mundo cerrado, 3) una alternativa: “amistad social”. Impensar, desde este contexto epistolar, ayudará a deconstruir los prejuicios, como diría Gadamer, latentes, pretendiendo anticiparse para no concluir como Phil Collins: “Oh Lord, is there nothing more anybody can”.

1 La canción de Phil Collins porta una interpelación muy profunda: el verbo “calls out” no se reduce a gritar, ni a pedir; se refiere al grito de los que marchan en una huelga, por lo que quiere decir que la voz del pobre es en sí misma una denuncia social.

2 Cfr. Jaime Osorio, “El sistema-mundo de Wallerstein y su transformación. Una lectura crítica”, *Argumentos*. UAM Xochimilco, México, Año 28, núm. 77 (enero-abril 2015), p. 137 [en línea], http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952015000100007

El dogma del capitalismo

El capitalismo se ha entendido sólo como un sistema de producción; empero, va más allá de ser un sistema económico. Implica en su *dynamis* una epistemología, una antropología, un modo de ver la realidad e interpretarla; una compleja y tejida red plausible³ y omnipotente. El deseo adánico de poder se puede lograr mediante esta red económica. Ella es el fruto de deseo y de “divinidad”. Por eso, De Sousa Santos lo ejemplifica muy *ad hoc* en la leyenda de los “tres unicornios”,⁴ que son los principales modos de dominación; letales en su extractivismo, feroces y destructores por encima de cualquier regulación moral y jurídica. Es el juego mítico de quien sabe que no “es”, pero todos “creen”.

Aquella alegoría, la de los tres unicornios, que empuja a la *pistis* ha permeado a todo ser humano moderno. Reconoce que se conjugan aspectos reales e irreales (tomados de la vida diaria); que la realidad supera a la imaginación, que el “poseer” supera al “desear”. No obstante, entra en el círculo vicioso de quien cree que se puede alcanzar mediante el poder económico. En esta línea, el papa de la Patagonia pretende entrar en diálogo con este mundo ficticio. Un mundo de virtualidades para captar la debilidad humana y engrandecerla mediante la alienación consumista y mercantil. La encíclica posee un valor preponderante al momento de reconocer esas estructuras económicas que van legitimando la explotación y el nuevo esclavismo del ser humano. Se puede cuestionar su capacidad sociológica al momento de reconstruir un “análisis de la realidad”, pero nunca se puede interpelar la evidencia del correr del mundo actual. ¿Por qué más pobreza cuando hay mayores avances científicos y tecnológicos? ¿Por qué el proceder de nuevas enfermedades virales y pandémicas? ¿Por qué el progreso científico no empata con una mejor actitud ética y humana? El papa hace eco de una voz, exhortando algunos “consejos [...] a un amor que va más allá de las barreras de la geografía y del espacio”.⁵

3 La plausibilidad se refiere a cómo cualquier institución (en este caso, el capitalismo) va creando estructuras para fortalecer su poder e injerencia en los demás. Para entender las estructuras de plausibilidad, *vid.* Peter Berger, “Religión y construcción del mundo”, *El dosel sagrado*, Barcelona, Kairós, 1999, pp. 74-80.

4 Cfr. Boaventura de Sousa Santos, *La cruel pedagogía del virus*, Buenos Aires, TNI-CLACSO, 2020, p. 35. Es interesante cómo el autor brasileño mantiene una relación entre los tres unicornios (capitalismo, colonialismo y patriarcado) a la altura de la trinidad, profesada en el cristianismo. La teología política, por mencionar a Peterson, reconoce estas antinomias a propósito de la reflexión presentada aquí.

5 SS Francisco, Carta encíclica *Fratelli tutti*, 1 (De aquí, se citará FT).

Esta voz papal logra algo neural: toca el centro de este sistema como dogma capitalista para leer y dialogar al mismo nivel, sin límites territoriales y espaciales. El Dios cristiano es providente con sus hijos. El capitalismo no a todos los atiende, sino aquellos que gozan peculiarmente de derechos y privilegios. Esta hermenéutica social deja en claro que, por encima de toda red económica hay un hermano que denuncia con voz de hambre, con voz para vivir dignamente, con voz para un mundo mejor y posible.

En la historia humana nunca había existido un sistema tan autosuficiente como el capitalismo moderno. Ciertamente, todo modo de producción intenta lograr un “capital”. El problema actual es que ese “capital” se da por redes de sobreacumulación a costa de la explotación humana, del medio ambiente y de redes de corrupción (*Laudato si'*, 172-173). A este propósito, el Papa Benedicto XVI ya había divisado el problema ecológico como un problema que nació del económico.

¿Por qué este sistema es autosuficiente y voraz? Wallerstein lo define como un “sistema- mundo”⁶, en donde se va potenciando un espacio intemporal e interterritorial para sobrevivir a cualquier obstáculo, época y situación. No necesita de las leyes, ni de la regulación, tampoco de los Estados-nacionales; solamente vincula dos ejes: la riqueza acumulada (como lo primero), y la pobreza (como algo necesario). Este “sistema-mundo” no crea lazos solidarios, sino que osa a favor de la lucha en competencia y producción. Tanto vales, cuanto produces y compras.

Algunos, como S. Zizek, esperaban que el coronavirus colapsaría el sistema actual; no obstante, parece que se ha mutado mediante las redes digitales y cibernéticas.⁷ En China, por ejemplo, los *big data* —señala Byung-Chul Han— fueron un mecanismo de control ante la pandemia de la COVID 19.⁸ La digitalización abre paso,

6 Cuando Wallerstein menciona su concepto *sistema-mundo*, se entiende como una reflexión necesaria para comprender las funciones económico-sociales que existen dentro del capitalismo. Es, por lo tanto, una red de existencia donde no depende, sino sólo del crecimiento económico basado en la incesante acumulación del capital, por lo que está por encima de cualquier territorio, espacio y tiempo. Cfr. J. Osorio, *op. cit.*, pp. 133-137.

7 N. B. En estos días de pandemia, en el sur epistémico las personas no siempre tienen acceso a comprar mediante plataforma (Uber Eat, Didi, entre otros); por otro lado, el sistema capitalista ha generado personas “uberizadas”; vid. B. de Sousa, *op. cit.*, p.50.

8 Un debate actual sobre los gobiernos mundiales es que han quedado reducidos a la impotencia. De Sousa, por ejemplo, en *La cruel pedagogía del virus* (p. 24), cuestiona

paulatinamente, a nuevas formas de dominación que se venden como una “mejora” para comunicarse y “contactarse” (*in touch*) de manera aséptica y confiable. Esa “mejora” ha sido favorable para algunos (como es el caso de nuevos millonarios, por ejemplo, el dueño de *zoom*; *home-office*, *home schooling*); para otros, la nueva era de la exclusión digital. Una educación *on-line* para un grupo social reducido. Un trabajo *home*, para algunos privilegiados. ¿Y los demás? ¡Reducidos a la nada social!

En *Laudato si'* (n. 116), el papa ya acusaba esto: “En la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica que, con otro ropaje, hoy sigue dañando toda referencia común y todo intento por fortalecer los lazos sociales [...] Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo [...] el ser humano como ‘señor’ del universo”. Ese arquetipo de la naciente modernidad ha declinado en un camino a la depredación social y humana. La modernidad, petulante en su racionalidad, sigue creando nuevas formas de promesas que se reducen de forma acelerada y acotada.

Sin lujo de coincidencia, *Fratelli tutti* embiste en tiempos de pandemia por COVID 19, analizando que, pese al contagio de este presente incierto, el capitalismo no puede redimir la crisis sanitaria. La vacuna no será la solución, puesto que antes ya hay una cantidad sindémica que ha puesto al ser humano en el patíbulo del modelo capitalista predatorio. Si lo destapa, es porque allí se esconde un coloniaje que rompe proyectos para todos (FT, 15 y ss). Abstrae, para denunciar, las nuevas formas de colonización cultural (FT, 14) y las nuevas personalidades para este “nuevo” sistema.

Desde el inicio de la modernidad, se entendió que “colonizar es gobernar”, y el capitalismo lo asumió como una armadura para lograrlo. Una de esas formas son las llamadas *Expulsiones*,⁹ que sólo se

acerca de si la democracia carece de la capacidad política para responder a las emergencias, en este caso sanitaria. Byung-Chul Han da entender que lo cultural puede ser un elemento favorable en este estado de emergencia sanitaria: la tradición de Asia revela una mentalidad disciplinada bajo una mentalidad autoritaria, donde la tecnología ha sido un potencial enorme para defenderse de la pandemia. Vid. AAVV, *Sopa de Wuhan*, ASPO, 2020, pp. 79-81.

⁹ Este término es acuñado en el pensamiento de la socióloga Saskia Sassen. Aunque haya nacido en Países Bajos, su experiencia de crecimiento en Argentina le hizo ubicar los problemas sociales, que surgen a propósito de lo económico. En esta línea, las *Expulsiones* se refieren a un paso donde cualquier ser humano no existe ya en el mundo económico; es despojado de su reconocimiento y arrojado a la nada. Cfr. Alejandra Marulanda Hernández, “Saskia Sassen. Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 56, Buenos Aires, 2016, pp. 221-224.

maquillan mediante el abrirse al mundo: “Una expresión que hoy ha sido cooptada por la economía y las finanzas. Se refiere exclusivamente a la apertura a los intereses extranjeros o a la libertad de los poderes económicos [...] Esta cultura unifica al mundo, pero divide a las personas y a las naciones” (FT, 12). La división del trabajo es el eje axial para la economía y para el desarrollo social. La “división” es un concepto clave para argüir que es el *statu quo* de la realidad.

La humanidad en “una nueva era” (*Laudato si'*, 102) se entiende desde un “antropocentrismo” (*Laudato si'*, 122, *Evangelii gaudium*, 80) que ha desviado el estilo de vida. “El mundo que ha caído en esta trampa se vuelve inhóspito para confiar en la solidaridad humana y la cooperación amistosa [...] Nos sentimos rodeados de rivales, competidores en un juego”¹⁰. La ética capitalista, sin duda, se ha puesto en los límites de la competencia egoísta y narcisista.¹¹ Por una parte, se enaltece la “naturaleza” del ser humano como una actitud axial capaz de transformar el mundo a través del trabajo. Por otra parte, existe una proyección autoidolátrica que refleja la basurización de los demás (FT, 18). ¿Qué pasa en esta *exomologuesis* capitalista? ¿A quién se ha divinizado? ¿El Dios cristiano tiene alguna injerencia en el mundo? ¿Las religiones también aportan al sistema?

“En el mundo actual los sentimientos de pertenencia a una misma humanidad se debilitan” (FT, 30). “El divide y vencerás” (FT, 36) no ha quedado en la historia pasada, sino que revive en un *ethos* capitalista que engaña vilmente que, bajo toda necesidad, la persona humana tiene la capacidad de una felicidad lograda por el consumismo. Incluso, la pandemia vino a descubrir nuevas formas de contaminación, delicadas formas de violencia y melifluas retocadas vidas precarizadas. “Si todo está conectado, es difícil pensar que este desastre mundial no tenga relación con nuestro modo de enfrentar la realidad” (FT, 34). Entonces, si la fe es la capacidad para soportar dudas, la fe capitalista es la capacidad para soportar cualquier pobreza. En consecuencia, la realidad se vuelve un campo de batalla en competencia y en desigualdad, como valor necesario.

10 Zygmunt Bauman, ¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?, Bogotá, Paidós, 2014, p.101.

11 *Ibidem*, pp. 41-101. El filósofo de la modernidad líquida en su obra denuncia cuatro dogmas del capitalismo, a saber: a) la natural desigualdad, b) la noble “competencia de los sujetos”, c) el crecimiento económico resuelve todos los problemas, d) la felicidad se logra mediante el consumismo (para ser feliz hay que consumir).

Ahora bien, Walter Benjamin ya consideraba el capitalismo como una religión capaz de sacrificar para obtener la benevolencia divina. En el caso del dogma capitalista, también es capaz de sacrificar a partir de: “destrozar la autoestima de alguien [para] dominarlo” (FT, 52). Esta religiosidad capitalista va creando una cultura al servicio de los más poderosos, olvidándose de la dignidad que resguarda la persona humana. Esta dignidad pisoteada favorece “la ebullición de formas insólitas de agresividad, de insultos, mal tratos, descalificaciones, latigazos verbales hasta destrozar la figura del otro” (FT, 44). Si para Emmanuel Lévinas la huella del otro impele la naturaleza humana, para el capitalismo la huella del otro es un estorbo para crecer. Si se usa del otro es para fortalecer la “economía-mundo”.

¿Cómo logra el capitalismo aceptar a sus hijos y abortar a los que no han logrado serlo? Dos términos son esenciales en este sistema: inclusión y exclusión. Dos palabras muy normales en el vulgo de las sociedades. Usadas en toda actividad. Mientras los hijos son llamados por aportar al capitalismo (inclusión), los abortados son aquellos que no permiten las grandes urbanizaciones y progresos de los países (exclusión). La pobreza se ve como un obstáculo, que muchas veces no se visualiza en las mediciones del PIB de cada nación. “La inclusión o la exclusión de la persona que sufre al costado del camino define todos los proyectos económicos, políticos, sociales y religiosos” (FKT, 69). Para el capitalismo, no. Para el capitalismo, hay un callejón sin salida: la oligarquía que faraónicamente bebe el capital del pobre, y la base piramidal que cada vez se ensancha sin precedentes.

En su “ciudad global”, Saskia Sassen ya apuntaba que las ciudades ideales por el capitalismo iban a estar definidas por dos estratos sociales: los millonarios (inclusión) y los empobrecidos (exclusión). Las grandes ciudades enarbolan bellos y asombrosos edificios que resguardan materialidades, desconocidas por cualquier persona de pie. La mirada no alcanza a descubrir que en estos corredores fastuosos se esconde la rabiosa manera de crear suburbios, o bien, periferias.¹² ¿Para qué sirven las periferias? ¿Eso fortalecerá el sistema-mundo capitalista?

12 En el pasado, un espacio territorial se consideraba “urbano” debido al prometido progreso. Un ejemplo de esto es la presencia de los templos cristianos en el siglo XIX, como ejes de encuentro y comunitarismo social. No obstante, en la actualidad el papa, ya en *Laudato si'*, n. 45, respondía que las periferias tienen un fondo perverso: un espacio privatizado de belleza ecológica; es decir, la periferia es excluyente y absorbe de espacios de encuentro, ya sea con el otro, con la otra (naturaleza).

En este sentido, el papa hace repensar que más allá de la pobreza hay una angustiante y lacerante identidad de “exiliados ocultos” (FT, 98). Es interesante esta nomenclatura, porque definen cuerpos extraños en la sociedad.¹³ “Somos cuerpo”, según Merlau-Ponty, y Lorena Cabnal va más allá: es el cuerpo el primer territorio que se debe defender. Los cuerpos abyectos del sistema, desde una teoría mimética, son grandes sacrificios para el capitalismo. No importa la labor obrera de una embarazada, de una madre explotada a costa de alimentar a sus hijos, tampoco un anciano que está en una fábrica o tienda de autoservicio. El capitalismo usa los cuerpos como desechables para sostener su poder. La pregunta “¿dónde está tu hermano?” en algunos casos se resguarda en el silencio de muertes por el crimen organizado y las mafias de poder.

La antropología capitalista tiene una omnipotencia que transforma la territorialidad-corporal en uso y abuso. Ha creado (*make*) nuevas identidades y tipos de persona. A otras las ha desechado, olvidado y aniquilado. “La mejor manera de dominar y de avanzar sin límites es sembrar desesperanza y suscitar la desconfianza constante” (FT, 15), y bajo la lectura de las mencionadas *news*: la aceleración del mundo visibiliza una cantidad de violencias sindémicas del capitalismo predatorio. Éste se disfraza para agradar y envolver con un *engagement* que posibilite provocar un círculo vicioso en tema de autoestima. El día 11-S, las palabras de George Bush fueron: “salgan, vayan a comprar”. Allí está el nuevo culto: el comprar.¹⁴ Allí está el dios-Capital que recibe en brazos para generar satisfacción-vacuidad. Se compra y, al poco tiempo, se desecha, luego brota como géiser un nuevo sentimiento de necesidad al *shopping*.

La palabra que sale a flote es “máscara”. En griego escénico, el *prósopon* se refería a las “máscaras” de los actores. El capitalismo trajo a la realidad un espacio estetizado para que se revelen “máscaras”, mas no personas (FT, 22); se filtren etiquetas de lujo, mas no habilidades humanas; se recuperen oferta-demanda, mas no derechos humanos. En esta línea, los cuerpos violentados en situación de explotación física y sexual resguardan una teoría del *prósopon*.

13 Vid. un análisis teológico del “cuerpo” como espacio de redención, a propósito del estado anómico, en Carlos Mendoza, “Sólo desde las víctimas podremos sanar como cuerpo herido” [en línea] https://www.religiondigital.org/opinion/Solo-victimas-podremos-Carlos-Mendoza_o_2227877198.html

14. Cfr. Enrique Marroquín Zaleta, *Entre pasillos y escaparates. El Mall signo de nuestro tiempo*, México, IMDOSOC, 2010, pp. 40-42; 43-45.

No importan las identidades, sino actores que simulan sartrianamente un cuidado de sí.¹⁵ Éste es el *opus* teatral del capitalismo.

Por último, el papa alerta a un peligro más: “el fin de la conciencia histórica”: “Una pérdida del sentido de la historia que disgrega todavía más [...] la penetración cultural de una especie de ‘deconstruccionismo’ donde la libertad humana pretende construirlo todo desde cero” (FT, 13). Los pasos del Edén y el desnudo adánico se revisten de poder capital y del desecho del pasado. Si la religión está en el pasado, ¿habrá que crear nuevas formas religiosas para este sistema? ¿Será que terminará el sistema-mundo-capitalista en una autodestrucción? ¿El mundo-cerrado tiene un límite de fin? La conciencia histórica que refiere el papa testifica el rompimiento de la modernidad. Un pasado dejado de lado con vistas a crear un futuro, ya no mediante las ciencias y las artes, sino desde funciones algorítmicas paridas por las Altas Finanzas. ¿Será que el mundo actual sea un diseño algorítmico de supervivencia?

“Mundo cerrado-Mundo abierto”

Han pasado veinte años del Segundo Milenio. Es visible el paso de la era digital a la virtual, y ahora de la era virtual a la viral. En estas dos décadas, el mundo, entendido económicamente, se ha transformado de manera impresionante. Antes, la visión ecológica era apéndice de las ciencias naturales, y la geografía una ciencia de los límites territoriales y su transformación post-Segunda Guerra Mundial. Desde el papa Benedicto ^{xvi},¹⁶ el tema ecológico obtuvo un interés en el juego económico, y la geopolítica como el recurso que acompañe estas reflexiones.

Por ello, ya desde *Laudato si'*⁴⁸, el papa Francisco refiere que “el ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social”. El problema del planeta está íntimamente unido a lo económico, político, cultural, religioso y social. Es una ecuménica relación que implica a todos y a todo. La pobreza se entiende, a partir de esto, como un problema provocado no sólo por las

¹⁵ Cfr. G. Agamben, *op. cit.*, p. 67.

¹⁶ Benedicto ^{xvi}, *Caritas in veritate*, n. 22. El desequilibrio humano tiene su centro en la desigualdad económica y la creciente deshumanización en nuevas pobreza.

finanzas, sino porque ellas, en su extractivismo, logran explotar tierras, trabajos, personas, vidas humanas y animales, incluso matar ilusiones y proyectos humanos (*Laudato si'*, 49; FT, 21)¹⁷.

¿Quién dispuso esa dialéctica opositora en el mundo? ¿Cómo llegó la humanidad a este sistema excluyente? La doctrina capitalista se funda en la ética del egoísmo¹⁸ y la competencia. Los seres humanos pretenden siempre alcanzar su grandeza humana al precio de estar por encima de los demás: “se encienden conflictos anacrónicos que se consideraban superados, resurgen nacionalismos cerrados, exasperados, resentidos y agresivos [...] nuevas formas de egoísmo y de pérdida del sentido social” (FT, 11). El mundo capitalista es un “cisma entre el individuo y la comunidad humana” (FT, 31). La comunidad se ha superado bajo el *slogan*: “destapa la felicidad”, como era la frase del conocido refresco de cola, vendida incluso en los países socialistas.

El mundo, pues, se “cierra” para unos y se “abre” para otros. Depende dónde se encuentren situados. La periferia será la condena de una lucha constante a base de favorecer al faraón que controla el sistema-mundo capitalista. El pobre será sólo una estadística no proyectada en las mediciones económicas, sino un “pero” para el desarrollo de los países: “pero olvidamos rápidamente las lecciones de la historia [...] Pasada la crisis sanitaria, la peor reacción sería la de caer aún más en una fiebre consumista y en nuevas formas de autopreservación egoísta” (FT, 35). El egoísmo, como se ve, parece ser un valor exaltado en el “sistema-mundo”, por encima de toda dignidad humana.

La dialéctica “mundo-cerrado-mundo-abierto” evidencia, a su vez, la conexión y entramado del mundo: “si todo está conectado, es difícil pensar que este desastre mundial no tenga relación con nuestro modo de enfrentar la realidad” (FT, 34). Sólo este aparente maniqueísmo social —creado por el capitalismo— desafía a todo pensador a plantarse frente a él y encontrar los temas nodo para lograr una alternativa. Este dualismo, revestido de perversión económica, sostiene la dialéctica, entendida como un diálogo donde ambas partes se necesitan. ¿Realmente será así?

17 El tema de la pobreza va más allá de lo teológico, abarca muchas áreas de estudio. Ante ello, el papa reconoce que la “reducción de la natalidad” (*Laudato si'*, 50) esconde la perversa idea de un Orden Mundial.

18 Cfr. James Rachels, *Introducción a la filosofía moral* (trad. Gerardo Ortiz Millán), México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 140.

Mundo-cerrado

En el capítulo 1, el papa Francisco lo aborda como “las sombras”. Es interesante porque lo ubica entre los espectros. Es un gesto parecido al tema agambeniano, donde el *homo sacer* es expulsado a la nuda vida (cfr. FT, 12). Así, el pontífice se coloca en una “sociología de las ausencias”¹⁹ desde el sur epistémico, para poder dar una reflexión muy bien lograda. Reconoce la función del Mercado omnipresente para este mundo, donde el ser humano “es un ser sin hogar trascendental”²⁰ y sin comunidad: “estamos más solos que nunca en este mundo masificado que hace prevalecer los intereses individuales y debilita la dimensión comunitaria de la existencia” (FT, 12). La Escuela de Francfort criticó la “razón instrumental” bajo la “razón ilustrada”; el papa Francisco critica la “razón que individualizó” mediante la “razón comunitaria”. El logro de la modernidad —a partir del siglo XVIII— fue poner en lo alto la “individualidad”, por encima del valor de la *communitas* (FT, 12). El logro, pues, del capitalismo fue pillar lo *individual* y conducirlo al “-ismo”.²¹

Por lo tanto, el “mundo-cerrado” comienza cuando se aísla al ser humano en su propia yoidad. Este mecanismo perverso logra dejarlo a la suerte y al vaivén del mercado que *basuriza*, sin reserva alguna. “En un mundo actual los sentimientos de pertenencia a una misma humanidad se debilitan, y el sueño de construir juntos la justicia y la paz parece una utopía de otras épocas” (FT, 30). Aquí, entonces, radica la fuente de ese “mundo-cerrado”.

Las consecuencias de este “mundo-cerrado” son:

- a. Un hiperindividualismo²² (FT, 105) “a merced de la náusea y el vacío” (FT, 36), solventado por la ética del consumo y atado por un capitalismo predatorio y sutil como lo microscópico del virus.
- b. Un crecimiento exponencial en las migraciones (FT, 40; *Laudato si'*, 25)²³, que cada vez dejan rastro de las llamadas “aguas y tierras

19 Término tomado de B. de Sousa Santos, *op. cit.*, p. 27.

20 B. DE SOUSA SANTOS, *La cruel pedagogía del virus*, p.33.

21 El peligro del “individualismo” es declinar en una especie de autoidolatría, *vid.* E. Marroquín Zaleta, *op. cit.*, pp. 34-40.

22 Cfr. Gilles Lipovetsky, “Tiempo contra tiempo o la sociedad hipermoderna”, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 99-105. El hiperindividualismo es un concepto que se puede aplicar, ya sea a un sistema o a una persona en concreto. Es un término que lleva consigo cierta violencia, pues solamente se preocupa por su propio bienestar y no por el bien común; va muy de la mano con lo hipermoderno, donde la persona ya no es un sujeto, sino un individuo que se siente y experimenta como “único” y se olvida de los demás seres humanos y del valor de ellos.

23 Puede verse la conferencia “Los migrantes representan la imagen del Dios hecho carne”, de Gerardo Cruz González [en línea], <https://ibero.mx/prensa/los-migran->

- muertas”²⁴ (cfr. *Laudato si'*, 28). El planeta se asemeja, cada vez más, a un gran basurero; se encamina hacia una total destrucción de los ecosistemas y de la Madre Tierra.
- c. Una constante “guerra” (FT, 25), ya iniciada con la guerra comercial entre China y Estados Unidos.²⁵ Esta notable lucha mantiene una continua afrenta con tal de seguir manteniendo el control del mundo económico y planetario.
 - d. El abandono social (FT, 28), como un generador de soledad, miedos e inseguridad. Sin embargo, asociado a la felicidad comercial y al consumo, a la belleza corporal, que se define como principio de exclusión para aquellos que no acceden a esos parámetros.
 - e. Un mundo global que crea más ricos a costa de ensanchar la pobreza. Este “mundo-cerrado” es el faraón de estos tiempos que esclaviza de diversas maneras para poder seguir construyendo las pirámides de altas finanzas extractivistas. Allí, todo ser humano queda resguardado en el silencio de una pobreza voraz y contundente.
 - f. Nuevas maneras de colonización (FT, 14) y violencia. Es decir, hay nuevos métodos de control cultural, social y económico. Encontramos, por ejemplo, el caso de los nacionalismos excluyentes, favorecidos por la intención capitalista de homologar a los países.

Mundo-abierto

Una figura retórica que aplica el papa es el pasaje del llamado *Buen Samaritano* (FT, 56; Lc 10, 25-37). ¿Qué sucede aquí? Un “hermano” que está en el péndulo de la nada y es herido de forma mortífera. Parece una analogía de cualquier andante que queda a manos de un sistema capitalista predatorio. Sus heridas son visibles, aunque no muchas veces el sistema las oculta. “Esta parábola es un ícono iluminador capaz de poner de manifiesto la opción de fondo que necesitamos tomar para reconstruir este mundo” (FT, 67).

Pero ¿sólo se trata de ayudar o algo más? ¿Sólo es ofrecer ayuda económica o promover la dignidad de la persona humana? En su concepción de “mundo-abierto”, el papa amplía la visión cruel del capitalismo. El “sistema-mundo capitalista” también crea “mundo-abierto”, a base de considerar como orden establecido la desigualdad social. Por el contrario, el Pontífice latinoamericano reconsidera que ese “mundo-abierto” para el otro no se debe reducir a lo filantrópico, sino basado en el amor: “el amor crea vínculos y amplía la existencia cuando saca la persona de sí mismo hacia el otro” (FT, 88).

tes-representan-la-imagen-del-dios-hecho-carne-investigador

24 Sobre el tema de Tierra muerta y agua muerta, vid. A. Marulanda Hernández, *op. cit.*, p. 224.

25 Cfr. B. De Sousa Santos, *op. cit.*, p. 25.

Ese vínculo posibilita eutópicamente sociedades abiertas que integran a todos (FT, 97-98). No se trata de un colectivismo social, sino una profunda actitud donde se puedan tejer sueños, realizar el ser personal, desarrollar sus habilidades sociales. En fin, encontrar un sentido donde la existencia alcance plenitud terrenal. En esta línea, él mismo replantea a los “exiliados ocultos”, “que son tratados como cuerpos extraños en la sociedad” (FT, 98).

Este “mundo-abierto” convulsiona la ética egoísta del capitalismo. No se trata de que algunos pocos tengan el control, sino de que el mundo realmente sea un espacio para todo ser humano. Nadie lo debería privatizar. Mientras las altas finanzas llevan a la quiebra a los hogares,²⁶ el “mundo-abierto” interpela a que todos tengan las mismas oportunidades sociales, culturales, económicas.

“Mundo-abierto”,²⁷ entonces, es la propuesta frente a las *Expulsiones* provocadas por este cruel “sistema-mundo capitalista”. Es el aguijón que menciona que mientras haya exclusiones y desigualdades sociales atroces, habrá una labor esperanzadora para sanar del corona-capitalismo. La vacuna es la “caridad social” que se suscita en la “caridad cristiana”.

Por último, ¿qué ofrece el “mundo-abierto”? ¿Sería necesario implantarlo? ¿Se podrá globalizar? El papa, siempre asertivo, arguye que el resultado sería un fecundo intercambio (FT, 137-138), basado en una ayuda mutua con beneficio mutuo, una consciencia de mutua salvación (asumiendo los sufrimientos de los demás), una solidaridad global, una gratuidad que acoge, una “localización” (FT, 142), sin olvidar que esta apertura no borra lo que cada uno puede aportar (FT, 143). Un diálogo donde se compartan identidades, experiencias y horizontalidad.²⁸

26 La socióloga S. Sassen plantea cómo las altas finanzas provocan desplazamientos forzados, tanto territorial como a consecuencia de las catástrofes por el cambio climático. Cfr. A. Marulanda Hernández, *op. cit.*, p. 222.

27 Este juego de palabras con adjetivos “abierto” manifiesta una labor social de la Iglesia, como conciencia social de ese gran don perdido de lo comunitario y fraterno. Por ello, el papa retoma que un “corazón abierto al mundo entero” se encarna cuando “todos los seres humanos somos hermanos y hermanas” (FT, 128). No obstante, ello plantea retos, desafíos, nuevas perspectivas, reacciones, porque el sistema ha creado “socios”, mas no hermanos.

28 N.B. En el capítulo v (154, 156, 157, 159, 160, 162), el Papa Francisco —desde estas tácticas analíticas (S. Sassen)—, replantea una mejor política libre de populismos y liberalismos, muy crecientes en la actualidad (Brasil, México, Venezuela, entre otros). La mejor política es la que se conjuga con la caridad y pone una palabra ante el capitalismo que se ha creado independiente; por lo tanto, es un “replanteo

Una alternativa: “amistad social”

La crisis de la actualidad se ve reflejada en un individualismo segregado del sentido comunitario. La palabra *comunidad*, está cada vez más lejana de la mente social, es decir, se visualiza como un utopismo que continúa en la añoranza de la sociedad. Por una parte, el ser humano busca seguridad en torno a un grupo establecido, pero, por otro lado, a costa de su libertad debe unirse para vivir conjuntamente (FT, 103.105). “La comunidad” suena como algo dulce y acogedor; no obstante, el sistema capitalista va creando lazos de competencia y de inseguridad para escindir de ese espacio de acogida.²⁹

El Papa Francisco apuesta por esa *koinonía*, entendida como algo más que *acuerpamiento*. Es una “amistad social” (FT, 106), donde se logra custodiar el valor que implica la humanidad, siempre y en cualquier circunstancia. El papa afronta el problema biopolítico donde el ser humano puede encontrarse en el péndulo de la aceptación o de la segregación: “la solución no es apertura que renuncia al propio tesoro” (FT, 143), sino el saber crear un sentido que va más allá del propio egoísmo.

¿La amistad social logrará realizar la utopía del “comunitarismo”? La palabra “comunidad”, ciertamente, sigue creando confusiones. Hoy se escucha “comunidad indígena”, “comunidad estudiantil”, “comunidad religiosa”... empero, ¿qué será aquello de “comunidad”? ¿Qué los une? ¿Qué los hace propios? ¿Cómo es su dinámica? Roberto Esposito, al analizarlo desde su etimología, sostiene que un problema es que la modernidad supone que sea el resultado de un “pacto”. Es decir, aún pesa mucho la idea de que para convivir de forma correcta es necesario un pacto, ya sea al estilo hobbesiano o rousseauiano. Sin embargo, la comunidad es algo esencial puesto que el ser humano siempre ha buscado la necesidad de que la libertad se sume con la libertad y la seguridad del otro.³⁰

integral, incorporando en un diálogo interdisciplinario los diversos aspectos de la crisis” (FT, 177).

29 Cfr. J. Marín Jefferson, “Las metáforas de lo comunitario. A propósito de una lectura crítica sobre el sentido de lo comunitario en la óptica de Zygmunt Bauman”, *Reflexión Política*, vol. 9, núm. 18, 2007, p. 21.

30 Cfr. S. Emiliano, “Del munus común a la vida impersonal, comunidad y bioética en R. Esposito”, *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, I, 2015, p. 87. Vid. file:///C:/Users/siste/Downloads/2350-Texto%20del%20art%C3%ADculo-9651-1-10-20150120.

La amistad social se sustenta en lo siguiente:

- a. Solidaridad: “virtud moral y actitud social, fruto de la conversión personal” (FT, 114). Esto exige una mirada más humana, con el sentido de ir más allá de actos de generosidad esporádica; es saber que el mundo es una casa para todos.
- b. Derechos *personales*: Mientras el capitalismo tienda a producir riqueza, es necesario reconocer el desarrollo de las capacidades propias y disposición para acoger de corazón a la persona diferente (FT, 134). Significa, pues, que la comunidad no pretende homologizar a sus integrantes, sino el de promover, con “fecundo intercambio” (FT, 137-138), el valor de la diferencia.
- c. Gratuidad: “Es la capacidad de hacer algunas cosas [...] sin esperar ningún resultado exitoso, sin esperar inmediatamente algo a cambio” (FT, 139). Este punto es interesante porque el papa propone una visión social de la gracia, algo inédito en el discurso teológico; parece que encuentra un lugar teológico para fundamentar la amistad social como “gratuidad fraterna” (Dios da la gracia, ésta posibilita la fraternidad).
- d. “Sabor local” (FT, 143-145): Uno de los peligros del falso comunitarismo es pensar que se pierde la propia identidad para fusionarse forzosamente con el grupo. El papa manifiesta el don de lo *propio* precisamente en el sentido positivo y como aporte al bien de todos. “En realidad, una sana apertura nunca atenta contra la identidad. Porque al enriquecerse con elementos de otros lugares, una cultura viva no realiza una copia... sino que integra las novedades” (FT, 148).
- e. Interculturalidad (FT, 148-150): Este enfoque también es original, porque asume una diversidad de opiniones (*Laudato si'*, 60-61), diversidad de lenguas, diversidad de culturas, diversidad sexual, diversidad de talentos, pero en una comunión universal: “Esto no significa igualar a todos los seres [...] tampoco supone una divinización de la tierra” (*Laudato si'*, 90).

No obstante, surgen melifluamente propuestas que engañan el sentido de esa amistad social, entre estos engaños: los “populismos” (FT, 156-162). “La pretensión de instalar el populismo como clave de lectura de la realidad social [...] que ignora la legitimidad de la noción de pueblo” (FT, 157). El totalitarismo, maquillado de populismo, anula la categoría *democracia* y, por ende, reduce el sentido original de pueblo como pertenencia de una identidad común, identidad cultural e identidad social.

El papa percibe muy bien el peligro de los líderes populares, los cuales insanamente se convierten con habilidad para cautivar, “en orden a instrumentalizar políticamente la cultura del pueblo, con cualquier signo ideológico al servicio de su proyecto personal y de

su perpetuación en el poder” (FT, 159)³¹. Este cáncer de populismo analiza puntualmente el papa, rompe con el sentido del pueblo, de la amistad social, de la comunidad. Es un liderazgo que nace de las masas como inmediateismo (FT, 161), prometiendo un desarrollo económico sin importar el *statu quo*, sobrepasando incluso la realidad económica imperante.

Ante ello, la propuesta del papa es que esta amistad social se funde en una política social: “la política no debe someterse a la economía y ésta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia” (FT, 177; *Laudato si'*, 189). Por lo tanto, esta política social se fundamenta en un amor político: “que integre a todos [...] se trata de avanzar hacia un orden social y político cuya alma sea la caída social” (FT, 180). Este nuevo orden social y caritativo podrá sanar la lesa provocada por la mentalidad individualista, ya que “la caridad social nos hace amar el bien común y nos lleva a buscar efectivamente el bien de todas las personas [...] en la dimensión social que las une” (FT, 182).

Nuevamente el papa hace un giro en el pensamiento social cristiano a partir del amor social, corazón de toda vida sana y abierta (FT, 184), pero realizado en la actividad del amor político donde impera crear una estructura más solidaria por encima de cualquier sentido individualista y narcisista (FT, 146). Se trata, por lo visto, de una globalización de los derechos más básicos en el amor que integra, reúne y perfecciona.

Por último, la amistad y la política social deben comprenderse desde el diálogo social (FT, 199). “La falta de diálogo implica que ninguno, en los distintos sectores, está preocupado por el bien común, sino por la adquisición de los beneficios que otorga el poder” (FT, 202); para ello, el encuentro permitirá alcanzar este diálogo

31 Vid. estudios sobre populismo en: Martín Retamazo, “La teoría política del populismo: usos y controversias en América Latina en la perspectiva posfundacional”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. UNAM, vol. 64, 2017 [en línea], <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1665857417300054#!>

como paz social³² (FT, 217) y el mutuo reconocimiento amable (FT, 224).³³

A manera de conclusión

“¿Fratelli tutti o nemici tutti?”, cuestionaba Luis Felipe Bravo Mena³⁴ a propósito de la Encíclica del papa Francisco. Mientras el sistema crea enemigos sociales aceptables, el papa desafía esta ética bajo una amistad social, que revela el empacho de una sociedad que requiere un estudio más profundo ante su trágico destino. Tres puntos pueden favorecer un pensamiento *in crescendo* para las presentes y futuras generaciones:

En primer lugar, *Fratelli tutti* es un documento que no sólo es doctrinal, sino que se preocupa y habla sobre la dignidad del ser humano desde la realidad en la que se encuentra en este momento. Es un documento que marca el contexto actual en medio de una gran crisis pandémica, no sólo por el virus de la COVID 19, sino también de crisis económica que ya hace algún tiempo no ha dejado crecer y realizar al hombre. El papa Francisco invita a todos a la “fraternidad”, creando una nueva alternativa basada en la dignidad humana, un mundo más real, saliendo de los egoísmos personales a una mística de la “amistad social”.

La sociedad va perdiendo el sentido de la vida, y quienes la integran se vuelven máquinas de trabajo rudo, olvidando el verdadero sentido de la vida humana. El hombre se pierde a sí mismo con tal de obtener poder económico y material a costa de precarizar a los demás. Este documento cuestiona, por lo tanto, los distintos ti-

32 Cfr. FT, 228. La encíclica edifica una arquitectura y artesanía de la paz. Lo interesante es que dialoga con el sistema capitalista que desea homogeneizar la sociedad a pesar de la competencia agresiva. La amistad social no es un falso irenismo; más bien, exige un esfuerzo (FT, 230), donde las diferencias son vistas más como una bendición que aporta a fortalecer la comunidad. Si se busca ver por los más pequeños del sistema, es porque la memoria colectiva nos replantea que todos vamos en la misma barca. Vid. homilía del 27 de marzo de 2020 a propósito del Cerco sanitario covid19 [en línea], <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-03/homilia-completa-oracionextraordinaria-papafrancisco-coronavirus.html>

33 N. B. El papa va replanteando la riqueza en la terminología de muchas palabras que hoy por hoy parecen ser absurdas. Uno de esos casos es la palabra *amabilidad*, a la cual ubica como la capacidad de liberar la crueldad que a veces penetra las relaciones humanas. Es decir, la ternura que tantas veces repite en sus catequesis y homilías.

34 Luis Felipe Bravo Mena, “Fratelli tutti para México de Nemici tutti”, *El Universal*, 08 de octubre de 2020 [en línea], <https://www.eluniversal.com.mx/opinion/luis-felipe-bravo-mena/fratelli-tutti-para-mexico-de-nemici-tutti>

pos de ideologías que han surgido a partir de la modernidad. Estos sistemas explotan a las personas para generar mayores ingresos económicos a las grandes empresas reconocidas. De allí que el papa lance una gran crítica al llamado *dogma del capitalismo*, que pretende generar mayores y mejores niveles de vida para todos, pero que en la realidad sólo se generan para los más privilegiados. Invita, también, a romper con los sistemas dualistas, donde surgen los grandes problemas de nuestra sociedad.

El papa apuntala, sin duda, una “amistad social” que sostenga igualdad en oportunidades y vida. Entre ellos, asegurar un sistema de salud eficiente y digno; ser tratados como personas (aun en la vejez) y no como objetos desechables y obsoletos; contar con líderes políticos capaces de velar por las personas (amor político) y responsables de la conducción de los países.

En segundo lugar, el documento papal abre un diálogo con el capitalismo para desentrañar los engaños y obscenos peligros que atañen al desarrollo integral de la persona humana. Mira sus espectros para revelar la metástasis social provocada por la sobreacumulación de capital por encima de la dignidad humana. A esto, se concatena el destruir el medio ambiente, el generar grandes movilizaciones forzadas (migraciones), la pobreza extrema, la violencia institucionalizada y un sinfín de sindemias.

La COVID 19 está dejando al descubierto la realidad en una crisis, venida como bola de nieve, y la vacuna no será la única solución. La fraternidad y la sororidad (es un aspecto faltante en la encíclica) pueden abrir a un campo más favorable ante la crisis sanitaria y humanitaria. En esta misma línea, el Papa Francisco incita a mirar el problema planetario como una cuestión que compromete a todos. Esta visión holística, de la premodernidad, sustenta las bases para una posible “comunidad”.

En tercer lugar, deja una enorme tarea al pensamiento social cristiano, pues en distintas ocasiones menciona “dignidad”. Mientras el capitalismo siembra una obsolescencia programada, el papa replantea la necesidad de crear vínculos que unifiquen y perfeccionen al mundo social actual. La sociedad, en este rubro, ha perdido la brújula comunitaria, y el capitalismo lo aprovecha para híperindividualizar y aislar monádicamente al ser humano. La crisis es una consecuencia por la ausente cultura del cuidado del otro.

En detalle, la enemistad nunca será el otro lado de la amistad. Pero la amistad siempre será la esencia de una humanidad redimida. El cristianismo es más que una amistad social, es más que una ONG. ¿Será la era de la fraternidad-sororidad?...

Sobre el autor:

Realizó estudios de formación filosófica y teológica en la Universidad Católica “Lumen Gentium”. Actualmente es docente en la asignatura “Cultura, Razón y Fe”, en el Instituto Marillac I. A. P.

***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 Otridad* (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.

Foro SOCIAL

Magisterio Social

130 años de Magisterio Social

Aniversario de la publicación de *Rerum Novarum*¹

José Sols Lucia



España

Antes que nada, déjenme agradecer a los amigos de Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) por haberme invitado a impartir esta conferencia inaugural de la Maestría en Pensamiento Social Cristiano de 2021, ofrecida con la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Es un honor estar hoy aquí con ustedes. Cuando me ofrecieron impartirla, tenía la agenda prevista para estos meses sacando humo, pero, como dije a mi buen amigo y antiguo alumno, el maestro Gerardo Cruz, miembro del equipo organizador de este evento, cuando me invitó, “me resulta muy difícil decir que no a los amigos de IMDOSOC”. Desde 2007, he colaborado con este instituto en diversos momentos; la primera vez, invitado por la maestra Lucila Servitje y por su padre, don Lorenzo Servitje, que en paz descanse. Desde entonces, aquí siempre me he sentido como en mi casa.

Haré dos recorridos históricos. En principio, se esperaba que sólo hiciera el segundo de ellos; sin embargo, no puede entenderse sin el primero. El primero corresponde a los grandes cambios vividos a lo largo de estos 130 años, desde 1891 hasta hoy, que, como muy bien expone el historiador inglés Eric Hobsbawm en el cuarto volumen de su tetralogía sobre el mundo contemporáneo, titulado en español *Historia del siglo xx. 1914-1991* (en inglés: *Age of extremes, the short twentieth century 1914-1991*), se trata del derrumbe de los grandes proyectos gestados en el siglo y medio anterior, expuestos en sus tres primeros volúmenes: *La era de la revolución, 1789-1948*; *La era del capital, 1848-1875*; y *La era del imperio 1875-1914*. El siglo xx es de grandes crisis: dos guerras mundiales, bombas atómicas, guerra fría, amenaza de una tercera guerra mundial, nacionalismos, pobreza, totalitarismos, genocidios. Los grandes ideales de la

¹ Conferencia inaugural del curso 2022 de la Maestría en Pensamiento Social Cristiano dictada por el Dr. José Sols Lucia en IMDOSOC, Ciudad de México, el 22 de junio de 2021.

Ilustración parecen haberse ido a pique en lo que Hobsbawm denomina el *corto siglo xx*, que va de 1914 (inicio de la I Guerra Mundial) a 1991 (implosión de la Unión Soviética, fin de la Guerra Fría, inicio de la Globalización), que sigue al *largo siglo xix*, que a su vez va de 1789 (Revolución Francesa) a 1914. No podemos entender el Magisterio Social sin aludir a estas transformaciones.

El segundo recorrido será propiamente el del Magisterio Social desde la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* por el papa León XIII, acontecimiento del que ahora celebramos su 130° aniversario (1891-2021). El Magisterio Social quiere ser *enseñanza* para los católicos e *invitación* para los no católicos (otras iglesias cristianas, otras religiones, no creyentes); y quiere serlo acerca de problemáticas sociales, económicas, políticas y últimamente también ecológicas. El Magisterio Social, también denominado *Doctrina Social de la Iglesia*, sigue, por tanto, los acontecimientos históricos, pero lo hace a su propio ritmo. No pretende ser un análisis periodístico de lo que va pasando, sino una voz profética en el desierto. Esa voz tiene su propio timbre, su propia argumentación y sus propios *kai-roi* (momentos oportunos), que no coinciden necesariamente con los tiempos políticos, económicos o culturales. De ahí que a veces la Iglesia parezca estar hablando a destiempo, con el paso cambiado: unas veces por delante de la historia (como la propuesta de Autoridad Mundial de Juan XXIII, en *Pacem in Terris*, 1963), otras por detrás de ella (como el pronunciamiento acerca del capitalismo y el socialismo por parte de León XIII, en *Rerum Novarum*, 1891). La Iglesia tiene casi dos mil años de antigüedad: es lógico que lleve su propia velocidad.

1. La humanidad en estos 130 años: construcción y derrumbe del mundo moderno

1.1 El largo siglo xix (1789-1914), el corto siglo xx (1914-1991) y primeras décadas del incierto siglo xxi (desde 1991)

Como decía, el *largo siglo xix* (1789-1914) se caracterizó por grandes transformaciones producidas en Europa y luego también en Estados Unidos y en América Latina que acabarían afectando a prácticamente todo el planeta. No caigo aquí en una miope visión eurocéntrica del mundo, sino que realmente las transformaciones sociales, tecnocientíficas y económicas vividas en ese largo siglo llegarían a

todos los continentes de un modo u otro, y sacudirían a todos —o a casi todos— los pueblos. No voy a ser aquí exhaustivo; no hay espacio para ello. Voy a destacar sólo algunas de las transformaciones más destacadas: 1) la democracia liberal, fruto en muchas ocasiones de procesos revolucionarios, que sustituye al denominado *antiguo régimen* (monarquías más o menos absolutas), 2) la revolución industrial, sobre todo en Inglaterra, 3) el desarrollo de la ciencia y la tecnología que la acompaña, 4) la Ilustración y la nueva conciencia de universalidad, 5) el movimiento obrero, con las ideologías que lo acompañan, a saber socialismo/comunismo y anarquismo, 6) la descolonización política en América, 7) los nacionalismos, y 8) la nueva expansión colonial (inglesa, francesa, belga, holandesa y, algo menos, alemana).

Si la historia tuviera una cierta lógica, el inicio del siglo xx debería haber significado la consolidación de estos procesos; sin embargo, las casi dos décadas anteriores a 1914 fueron un juego suicida entre las potencias coloniales que llevó a una guerra que todos creían que duraría sólo unos meses, como describe el humanista austriaco Stefan Zweig en sus memorias, *El mundo de ayer*, pero que resultó ser devastadora, el fin del sueño moderno, ilustrado, liberal, social. Lo nacionalista pasó por delante de lo liberal, y los cálculos comunistas (“la guerra debilita a los Estados, y la revolución es más factible en un Estado débil”, decía Lenin) pasaron por encima del espíritu internacionalista obrero: “Proletarios del mundo, únanse”. En su obra *Sonámbulos. Cómo Europa fue a la guerra en 1914*, el historiador australiano Christopher Clark describe muy bien —tal vez incluso demasiado exhaustivamente— la locura colectiva que llevó al horror de aquellos cuatro largos años de guerra.

Nadie mejor que los artistas describieron aquella decepción, como, por ejemplo, los pintores expresionistas alemanes de *Der blaue Reiter* y de *Die Brücke*, o como los escritores americanos de la denominada “Generación Perdida” (Francis Scott Fitzgerald, Ernest Hemingway, John Dos Passos, John Steinbeck o William Faulkner), entre otros. ¿Tal vez nuestra Frida Kahlo recogió algo de ese espíritu de derrota colectiva en su pintura surrealista? Es posible.

1.2 Primera globalización (1870-1914) y su crisis: guerras mundiales y Guerra Fría (1914-1991)

Llevamos treinta años, desde la implosión de la Unión Soviética en 1991, hablando de “globalización”. A los que nos gusta la historia

sabemos que esa globalización (esto es, un mundo no dividido en bloques antagónicos: Primer Mundo capitalista, Segundo Mundo socialista y un Tercer Mundo más o menos no alineado) no fue sino la segunda ola que sucedió a una primera, acontecida un siglo atrás. Entre 1870 y 1914, se dio en el mundo occidental, y casi en todo el planeta, una ola de lo que entonces se denominó *universalización*: la ciencia moderna, la tecnología industrial, los grandes descubrimientos e inventos (electricidad, radio, cine, barcos de metal, dinamita, rascacielos y un largo etcétera), el movimiento obrero internacional, las exposiciones universales, el esperanto como idioma común para toda la humanidad (sin ser el idioma de una potencia colonial que se impone sobre el resto del mundo, sino uno creado *ad hoc*), los congresos científicos, los Juegos Olímpicos, el Parlamento Mundial de las Religiones. Se tomó conciencia de que vivíamos en un mundo global, y de que los progresos realizados en un país suponían un avance para toda la humanidad.

Todo esto se fue a pique, como hemos dicho, con: 1) la I Guerra Mundial (1914-1918); la situación apenas remontó en el período de entreguerras (1918-1939), durante el cual buena parte de la sociedad occidental se hundió en el desánimo; y cuando parecía que podía rehacerse, llegó la gran crisis económica producida por el crac bursátil de Nueva York de 1929, que tuvo como efecto dominó el ascenso de Hitler al poder; 2) la II Guerra Mundial (1939-1945); y 3) la Guerra Fría (1945-1991). Al acabar ésta, en 1991, rebrotó el espíritu universalista, ahora denominado *global* —una aldea global, un solo sistema, un solo idioma, un solo estilo de vida *cool*, una sola industria cinematográfica—, que llevó al politólogo americano Francis Fukuyama a escribir su famoso artículo “El fin de la historia” (historia como dialéctica, se entiende, en la tradición de Hegel y Marx). El posterior multilateralismo —países musulmanes, China, India, Unión Europea, Brasil, Sudáfrica, además de Estados Unidos, y sin olvidar el despertar de los pueblos indígenas en América y en Australia— ha mostrado que sólo unas realidades se han globalizado, pero otras no; y quienes deciden qué se globaliza y qué no son los que se reúnen en el Foro Económico Mundial de Davos, Suiza, en enero de cada año, bien caricaturizados por Susan George en sus dos *Informe Lugano*.

1.3 Capitalismo, socialismo, economía social de mercado y neoliberalismo

Aunque durante los 130 años que nos separan de *Rerum Novarum* ha habido muchos sistemas económicos en el mundo, no cabe duda de que los que han tenido mayor peso han sido el capitalismo, el socialismo, la economía social de mercado y de nuevo el capitalismo, ahora denominado neoliberalismo. Tres sistemas, uno de ellos en dos tiempos, lo que da la impresión de que sean cuatro.

1. El *capitalismo* —o *economía de mercado*— hunde sus raíces en la Edad Media (fase *comercial* de este sistema), concretamente en el siglo XIII, y fue promovido por los franciscanos, como han expuesto los economistas italianos Stefano Zamagni y Luigino Bruni en sus abundantes libros y artículos. Contra lo que suele creerse, no fue un sistema egoísta ni individualista en sus orígenes, sino una curiosa combinación de libertad individual y espíritu social: cada agente económico iba al mercado a intercambiar para ganarse la vida y también para apoyar a la comunidad. La Revolución Industrial dio al traste con el denominado *Principio de Reciprocidad* —“Si tú cuidas de la comunidad, ella cuidará de ti”— y fundó el capitalismo moderno (*industrial* primero, *financiero* después y últimamente *informacional*), basado en el Principio de Obtención del Máximo Beneficio: “Piensa sólo en ti y gana cuanto más mejor; no te preocupes por la sociedad, porque al final todos saldrán beneficiados de un modo u otro”. Lamentablemente, esto es lo que se enseña aún hoy en la mayoría de las escuelas de negocios del mundo, incluidas las de algunas universidades de élite autodenominadas *de inspiración cristiana*.

2. El *proyecto socialista/comunista* dio por sentado que la clase burguesa beneficiada por la Revolución Industrial no cambiaría nunca —y no estaba falto de razón, aunque no deja de ser irónico que los líderes revolucionarios fueran burgueses, y no proletarios ni campesinos—, por lo que vio irreformable el sistema capitalista y apostó por un sistema completamente nuevo, al que se llegaría en dos etapas: primero, el *socialismo* —todo el control para el Estado—, y luego, el *comunismo* —supresión del Estado—. Los análisis de Marx fueron agudos, aunque sus profecías completamente erráticas. La revolución no se dio en un país industrializado, sino en uno prácticamente medieval, Rusia; no fue mundial; sus líderes se preocuparon mucho más por industrializar el país y por estar a la altura de Estados Unidos que por el bienestar de su

gente; los comunistas ortodoxos acabaron ejecutados o en gulags por orden de Stalin, como bien sabemos en México, donde fue asesinado en 1940 el dirigente bolchevique León Trotsky —amigo de Diego Rivera y amante de Frida Kahlo— a manos de un catalán, Ramón Mercader, con un piolet, un acontecimiento onírico bajo cualquier punto de vista.

No está claro que el socialismo lograra la justicia social, dado que la clase aristócrata fue sustituida por la del Partido Comunista, tras el breve lapso de gobierno “menchevique” burgués (febrero-octubre de 1917), pero lo que sí está claro es que nunca respetó la libertad. Como muy bien expone Hobsbawm en la obra de historia del siglo xx que ya hemos citado, los obreros y campesinos nunca apoyaron a los bolcheviques (que eran unos hijos de papá, unos *fifís*, con ideología progresista), pero los aceptaron mientras las cosas fueran más o menos bien; cuando las cosas dejaron de ir bien, el sistema se derrumbó en semanas y nadie hizo nada por conservarlo, algo que nunca había pasado en la historia de la humanidad, durante la cual cambios de tal celeridad sólo se habían dado como fruto de una revolución violenta o de una derrota bélica, pero en el final de la Unión Soviética no se dio ni lo uno ni lo otro.

3. En IMDOSOC se conoce muy bien la *economía social de mercado*, dado que ha sido un instituto que ha contribuido a la reflexión sobre este sistema económico como pocos en América, así como también al conocimiento de su origen cristiano alemán tras la II Guerra Mundial, sin olvidar el “New Deal” del presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt, inspirado en las teorías de John M. Keynes, en los treinta. La economía social cristiana fue una reforma del capitalismo en clave social, tratando de evitar arrojarlos en los brazos del socialismo. Se inspiró en la crítica de los papas León XIII (*Rerum Novarum*, 1891) y Pío XI (*Quadragesimo Anno*, 1931) a ambos sistemas. Se fundó con los principios de libertad, de solidaridad y de subsidiariedad, y fue la base para la dulce era de crecimiento del Estado del Bienestar (1950-1980, aproximadamente).

4. Fue la *nueva ola liberal* —el famoso *neoliberalismo*—, surgida con los *Chicago Boys* (Friedrich Hayek y Milton Friedman, ambos premios Nobel de Economía) entre los sesenta y los setenta e implementada por varios líderes occidentales a partir de los setenta, ochenta y noventa, tanto de derechas (Augusto Pinochet, Margaret Thatcher, Ronald Reagan, José María Aznar) como de

izquierdas (François Mitterrand, Felipe González, Miguel de la Madrid, Mario Soares), la que hirió gravemente a la economía social de mercado y al Estado del bienestar, al debilitarse los estados por el hecho de entregar la economía al libre mercado; y casi la remató la globalización, al no haber una estructura política mundial que pudiera controlar la nueva economía global.

1.4 Dos amenazas globales para la humanidad: la guerra nuclear y la alarma ecológica

Durante el siglo xx e inicios del xxi, la humanidad ha sufrido, y sigue sufriendo, dos amenazas globales, esto es, dos posibilidades de autodestruirse completamente: el peligro de guerra atómica (1945-1991) —tenemos arsenal nuclear para destruir el planeta entero varias veces— y la alarma ecológica (desde 1972) —el posible punto de no retorno está situado en este siglo xxi, tal vez incluso antes de lo que predijo el matrimonio Meadows y sus colegas del MIT en su informe al Club de Roma, *Los límites del crecimiento*, 1972—. Nunca había ocurrido esto antes en toda la prehistoria e historia de la humanidad (cientos de miles de años), y en sólo medio siglo ya ha ocurrido dos veces. Estamos jugando con fuego.

Obviamente, no olvido que ya hay buena parte de la humanidad que está muriendo por razones estructurales —pobreza crónica del sistema global, dictaduras— o por coyunturas violentas —terrorismo yihadista, narcotráfico, guerras civiles—.

1.5 Revoluciones sociales, revoluciones culturales y el despertar del Tercer Mundo

Aun cuando Hobsbawm considera la “era de la revolución” el período comprendido entre 1789 y 1848 (las famosas “revoluciones burguesas”) —un poco antes incluso, 1776, si incluimos la revolución americana—, no duda en afirmar que el “corto siglo xx” (1914-1991) se ha visto inundado de revoluciones sociales y políticas: la mexicana (1910 y años siguientes), la rusa (1917), la no violenta de Gandhi en India (1947),² la china (1949), la cubana (1959), la iraní

² Esta revolución no fue violenta contra el Imperio Británico, pero desgraciadamente vivió episodios de una violencia horrible entre hindúes y musulmanes por la partición India/Pakistán.

(1979) o la sandinista nicaragüense (también en 1979), entre otras. La camboyana (1975-1979), más que una revolución, fue un genocidio.

También debemos mencionar la revolución cultural de los sesenta; no la china, que no fue sino una purga salvaje de intelectuales y docentes, sino la occidental (Europa, Estados Unidos y América Latina): mayo del 68, hippies de San Francisco, música rock, movimientos estudiantiles en Alemania, España, México. Es curioso que los jóvenes se rebelaran justo cuando disfrutaban de las mejores condiciones de bienestar de toda la historia de la humanidad, aunque es verdad que su rol en la sociedad era limitado: el ser humano es complejo. Con esta revolución cultural occidental se da un cambio extraordinario en el modo de vida: secularización, relativismo moral, hedonismo, consumismo, liberación sexual, pérdida del sentido de tradición, deseo de “cambiarlo todo” pero sin propuesta política alguna. 1968 marcó un antes y un después en la cultura occidental, no en todo el mundo, pero sí en buena parte de él: Europa Occidental (desde los noventa, toda Europa), toda América, Australia, Nueva Zelanda, algo Japón y más tarde Corea del Sur —aunque no los pueblos aborígenes de algunas de las regiones mencionadas—.

En todo Occidente, si los gobiernos antes decían ser cristianos —aunque prescindían en la práctica de la enseñanza de las autoridades eclesiásticas, ya fueran estas católicas o protestantes—, desde 1968 los gobiernos dejaron abiertamente de escuchar cualquier doctrina cristiana.

Tras la II Guerra Mundial, fueron abundantes los procesos de descolonización política en África y en Asia. Las metrópolis estaban muy débiles tras el conflicto bélico y ya no podían controlar sus colonias. Entre 1946 (Jordania y Filipinas) y 1975 (Timor Oriental), se descolonizaron enormes regiones del planeta. El mapamundi cambió completamente en tres décadas, especialmente en Asia y África. Nació entonces lo que se denominó *el Tercer Mundo*, por ser una realidad no clasificable fácilmente en ninguno de los dos bloques enfrentados del norte —capitalismo y socialismo—, que constituía además la mayoría de la población mundial. En pocos años, la ONU se encontró con un montón de voces nuevas en su asamblea general, no siempre tan independientes como se cantaba en sus respectivos himnos nacionales: la sombra del colonialismo era muy larga, sobre todo en lo económico y en lo cultural.

1.6 Crisis del humanismo

Durante este siglo de sucesivas crisis sociales, políticas, bélicas, económicas, se ha vivido una fuerte crisis del humanismo, el gran proyecto de la Modernidad nacida en el siglo xvi y desarrollada con el liberalismo, el socialismo y el cientifismo durante el “largo siglo xix” (1789-1914). El humanismo —poco a poco, no de golpe—, aun siendo de profundas raíces cristianas —pues se basa en la autonomía humana que trae el Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret—, tiene un fuerte carácter secularizador frente a la Cristiandad medieval. El hombre —varón y mujer, aunque durante siglos más el varón que la mujer— está por encima de todo; nada hay más importante que él: ni reyes ni dioses ni la naturaleza. Él es el centro del universo conocido.

Esto supuso un gran progreso en libertades —recordémoslo, poco a poco, no de golpe—, pero también un autoendiosamiento suicida, que llevó a algunas de las mayores aberraciones del siglo xx e inicios del xxi. Hay un humanismo culto, ilustrado, incluso cristiano, que dignifica a todo ser humano, el de los grandes humanistas, pero hay otro ramplón, agresivo y destructor de cualquier cosa que suene a pasado. Lamentablemente, hoy permanece el humanismo ramplón y agoniza el más fino. El mejor humanismo se encuentra hoy, y desde hace décadas, solo en un ring frente a varios rivales que lo golpean desde todos los lados: los nacionalismos, que diluyen a la persona y a la sana diversidad cultural en un nuevo sujeto, la nación; el mercado, auténtica nueva divinidad que nadie osa discutir, ni siquiera los que dicen hacerlo; el Estado, que aplasta al individuo cuando es necesario, como el *Leviatán* de Thomas Hobbes, bajo capa de protección y seguridad; el relativismo moral, en el que ya nadie sabe qué es bueno y qué es malo, fuera de uno o dos tabúes, como la pederastia, que nadie discute, al menos en público; y las nuevas tecnologías —hoy más en concreto la inteligencia artificial, con el consiguiente fin del trabajo—, en las que creemos más que en el hombre mismo.

1.7 Segunda Globalización (desde 1991): la dialéctica de lo particular y lo universal en un mundo multilateral

Hemos mencionado antes la segunda ola globalizadora, surgida tras la caída del Muro de Berlín (1989) y la implosión de la Unión Soviética y de sus países satélites (1991). Obviamente, sus raíces

estaban ya en los setenta (por ejemplo, la crisis del petróleo de 1973), pero se hace patente sobre todo en los noventa, tras el colapso del “socialismo real”. Desde entonces, ha cobrado vida la dialéctica de lo particular y lo universal. No es nueva, pero ha rebrotado con fuerza en estos últimos treinta años. En filosofía política acostumbramos a decir “lo particular y lo universal”, pero en el hablar más coloquial se suele decir “lo cultural y lo universal”. Con la segunda ola globalizadora, ha vuelto el espíritu *universal* de la *belle époque* (1870-1914) —ahora denominado *global*—, pero, en una curiosa dinámica histórica de flujos y reflujos, ha traído también una fuerte reivindicación cultural, nacionalista, étnica y religiosa, todo lo opuesto a lo universal. Tal vez México sea el caso más palpable de ello: el mismo día en que se implementó el Tratado de Libre Comercio entre Canadá, Estados Unidos y México, esto es, “la puesta de largo de México en el baile de los mayores”, se inició el movimiento zapatista en favor de los pueblos indígenas y contra todo lo que sonara a norte y a occidental: 1 de enero de 1994. Desde entonces, no sólo México, sino toda América Latina, vive una tensa contradicción: querer formar parte de la globalización universal y, al mismo tiempo, pretender desmarcarse de ella reivindicando lo propio, sus pueblos originarios. Analizo con exhaustividad, y también con buenas dosis de ironía, el autodenominado *giro decolonial* en mi artículo “El pensamiento decolonial es colonial. La propuesta Fraternidad Universal desde América”, que saldrá publicado en la *Revista Estudios Sociales*, de los jesuitas de la República Dominicana.

El error está en haber confundido *lo universal* con *lo uniforme*. Son cosas distintas. Los pensadores decoloniales embisten contra supuestos gigantes allí donde no hay, sino molinos de viento. Y lo hacen con enormes dosis de contradicción —¿tal vez hipocresía y mala voluntad?—, dado que critican el norte, lo occidental y lo universal cuando ellos mismos utilizan disciplinas, categorías conceptuales, métodos, instituciones e idiomas típicamente occidentales, y no tienen ninguna intención de abandonar nada de eso. Lo uniforme sí es denunciable, esto es, la pretensión de que una cultura pueda imponerse sobre las demás: por ejemplo, la anglosajona americana; pero no lo universal, esto es, la conciencia de que, en nuestra diversidad cultural y personal, todos formamos parte igualmente de una sola humanidad.

1.8 Tercera amenaza global (siglo XXI): desigualdad y violencia

Hemos mencionado ya dos amenazas globales; la nuclear (menuada tras el fin de la Guerra Fría, pero no ausente del todo) y la ecológica (cada década más alarmante). Tenemos también el binomio desigualdad/violencia, que en México lamentablemente conocemos bien: tal vez no sea una amenaza para toda la humanidad, pero sí para buena parte de ella. En los dos últimos siglos de desarrollo en tantos dominios, la desigualdad no ha hecho sino aumentar, y con ella la violencia. En el siglo XX fueron grandes revoluciones y grandes guerras, algunas de crueldad indescriptible —genocidio armenio, campos de concentración nazi, bombardeos a ciudades europeas durante la II Guerra Mundial, bombas atómicas en Japón, guerra de Vietnam, genocidio camboyano—, mientras que en el siglo XXI (desde 1991) se trata de una violencia de menor escala, pero de igual crueldad: genocidio tutsi, guerra de Yugoslavia, atentado a las torres gemelas de Nueva York, terrorismo yihadista —Al Qaeda, el Estado Islámico, Boko Haram—, narcotráfico, crimen organizado a escala internacional y mafias de inmigrantes. Algunos vivimos en magníficas burbujas donde somos felices y tenemos de todo, pero a pocos metros nos acecha el infierno.

Desigualdad y violencia son las dos caras de una misma moneda. No se puede analizar una sin estudiar a fondo la otra.

1.9 ¿Cuarta amenaza global? El resurgir de la naturaleza (crisis del Coronavirus, 2020-2021)

Cuando doy esta conferencia, junio de 2021, todavía estamos en plena crisis de la COVID 19. Llevamos en ella más de un año. Parece que se empieza a ver luz al final del túnel, pero de hecho no hay nada seguro. En nuestro autoendiosamiento moderno tecnocientífico creíamos haber logrado controlar la naturaleza casi al ciento por ciento. Sí es cierto que había algunas excepciones, pero eran sólo eso, excepciones: algún terremoto, inundación, huracán, alguna enfermedad que todavía se nos resistía, pero nada que temer de manera global. La COVID nos ha despertado de nuestro sueño dogmático tecnocientífico y nos ha mostrado que un simple virus puede derrumbar el sistema entero. “Siempre ha habido virus; esto no es nada nuevo”, podemos argüir, pero en realidad no es cierto. Con el calentamiento del planeta, no sólo están descongelándose los hie-

los que flotan en los polos (en el Ártico y alrededor de la Antártida), sino también los continentales, debido a lo cual están liberándose decenas de virus con los que el ser humano nunca había estado en contacto. Esto está ocurriendo ya en Siberia. Ya hemos visto lo que puede hacer un solo virus; ¿se imaginan lo que podrían hacer treinta virus distintos? La naturaleza ha vuelto. De hecho, siempre había estado ahí, como el dinosaurio de Augusto Monterroso, pero no nos habíamos dado cuenta porque dormíamos.

2. Posicionamientos del Magisterio Social de la Iglesia durante estos 130 años

Vamos ahora a la segunda parte de nuestra exposición, en la que voy a hacer un repaso, también sintético, de lo que han sido estos 130 años de Magisterio Social desde *Rerum Novarum* (1891-2021). Esto es propiamente lo que me habían pedido los organizadores de este evento, pero, como ya he dicho en la introducción, no se puede entender la Doctrina Social de la Iglesia sin su contexto histórico, dado que ella es precisamente una enseñanza —para los católicos— y una invitación a la reflexión—para los no católicos— acerca de problemáticas sociales, económicas y políticas de cada presente histórico.

Mi exposición no será exhaustiva —por lo demás, algo imposible en una sola ponencia—, sino sintética. Destacaré seis ejes que han vertebrado el Magisterio Social durante estos 130 años, y añadiré un séptimo que se está gestando ahora y en el que todavía andamos bastante desconcertados, por inesperado, y que acabo de mencionar: el regreso de la naturaleza.

2.1 Frente a capitalismo y socialismo: justicia con libertad y trabajo digno para todos

Muchos de ustedes ya saben que se considera que la Doctrina Social de la Iglesia nació en 1891 con la encíclica *Rerum Novarum*, de León XIII. Puede sorprender que la Iglesia tardara 19 siglos en hacer algo así. De hecho, sí había habido reflexión moral en las escuelas de teología y en el interior de la doctrina eclesial oficial, pero es cierto que era más bien una moral personal, no tanto social, mucho menos económica o política. Las ciencias sociales, tal como las conocemos

hoy —obviamente con una transformación progresiva—, nacen en el siglo XIX, por lo que no es de extrañar que sea en ese siglo cuando la Iglesia se vea impelida a decir algo.

Fueron varios líderes políticos del mundo quienes se dirigieron en los ochenta del siglo XIX al papa León XIII a pronunciarse acerca de la dicotomía capitalismo–socialismo. El capitalismo ya existía desde hacía tiempo: la economía de mercado tenía seis siglos. No obstante, el capitalismo industrial, que había generado riqueza para los que habían puesto el capital, pero pobreza para los trabajadores, era mucho más reciente: tenía sólo un siglo, y sus fuertes contradicciones sociales, aún eran más recientes. El socialismo, en cambio, todavía no existía, aunque es cierto que era un proyecto con mucha fuerza, con un poderoso movimiento obrero que pretendía ser internacional y que promovía una revolución ni más ni menos que mundial. En realidad, había dos proyectos: 1) el socialista/comunista de Marx y Engels y 2) el anarquista de Bakunin. Unas veces caminaban juntos —por el hecho de tener un enemigo común, el capitalismo—, y otras se odiaban a muerte —por el hecho de buscar a corto plazo programas completamente opuestos. Éstos eran esos dos programas: 1) los socialistas/comunistas defendían que el Estado debía tomar el control de todo (economía, política, cultura, confesión religiosa) —sabiendo que, en un futuro lejano, el Estado acabaría desapareciendo por innecesario, una vez que todo el mundo tuviera la cultura socialista—, y 2) los anarquistas promovían la inmediata desaparición del Estado, sin etapas intermedias preparatorias.

Dos proyectos antagónicos había, pues, sobre la mesa: por un lado, el capitalismo industrial, acompañado del pensamiento liberal, y por otro, el proyecto revolucionario (con dos utopías distintas, la socialista/comunista y la anarquista).

Los líderes políticos andaban un poco desconcertados: 1) el capitalismo estaba generando un crecimiento económico sin precedentes en la historia de la humanidad, pero al mismo tiempo estaba produciendo una pobreza descomunal, y 2) el socialismo —también denominado *colectivismo*— mostraba unos ideales nobles de justicia social, pero parecía querer acabar con la libertad de mercado, algo sagrado.

La respuesta del papa León XIII no pudo ser más matizada: no dio la razón ni a unos ni a otros. Entre otras cosas, porque no es tarea de

la Iglesia bendecir o maldecir sistemas económicos, como si de un “árbitro sobrenatural” se tratase. Lo que sí hizo fue mostrar lo inhumano de cada uno de esos dos sistemas: 1) la falsa libertad del capitalismo —porque uno no es libre cuando es pobre de solemnidad y está *de facto* esclavizado a su paupérrimo empleo— y 2) la falsa liberación del colectivismo —porque un proyecto en el que los ciudadanos carecen de libertad no puede ser considerado humano—. La respuesta del Papa recuerda a las de Jesús de Nazaret cuando sus enemigos fariseos, saduceos, sacerdotes u otros —algunos, históricos; otros, proyección de los enfrentamientos entre cristianos y judíos, posteriores a la caída del Templo de Jerusalén, en 70 d.C.— le hacían preguntas capciosas: Jesús no caía en la dicotomía de la cuestión planteada con mala intención, sino que mostraba que su lógica, la del Reino de Dios, era muy distinta. Como expuso el filósofo francés protestante Paul Ricoeur, la lógica del Reino no es la de *equivalencia* —“*do ut des*”, “te doy para que me des”, “quien la hace, la paga”, “ojo por ojo”—, sino la de la *sobreabundancia* —“perdonen ustedes incluso a sus enemigos”—.

La sorprendente e inesperada respuesta de León XIII a la dialéctica presente en los nuevos movimientos, las “cosas nuevas” —recordemos que *rerum novarum* significa “acerca de las cosas nuevas”, que son el capitalismo y el colectivismo—, ha marcado estos 130 años de historia de Magisterio Social. Aquello fue un *kairós*, un momento con sentido en la historia del pensamiento cristiano y de la vida de la Iglesia. De entonces a hoy, ésta ha sido la tónica de la Doctrina Social de la Iglesia ante las realidades sociales, económicas, políticas: no dejarse atrapar por las falsas dicotomías históricas; tener una lógica propia.

Esta actitud de la Iglesia ha hecho que unas veces parezca más lúcida que nadie —por ejemplo, Benedicto XV en 1914, o Juan XXIII en 1963—, y otras que dé la impresión de vivir en otro planeta, sin ver la realidad histórica que tiene ante sí: lo mismo que les pasó a los profetas hace 2 500 años; lo mismo que le pasó a Jesús hace casi 2 000 años.

Con *Rerum Novarum*, León XIII defiende dos tesis que ya no abandonará nunca el Magisterio Social: 1) libertad y justicia social deben ir de la mano, no separadas, y 2) tiene que haber trabajo digno y bien remunerado para todos. Estas dos afirmaciones saldrán una y otra vez a lo largo de estos 130 años, cada vez con nuevos matices y con una reflexión más rica y desarrollada —por ejemplo,

Laborem Exercens, de Juan Pablo II, en 1981, acerca del trabajo; y antes, *Quadragesimo Anno*, 1931, de Pío XI; *Mater et Magistra*, 1961, de Juan XXIII; y *Octogesima Adveniens*, 1971, de Pablo VI—.

2.2 Frente a la guerra: la paz como medio natural del hombre y el proyecto de una Autoridad Mundial

Una de las mejores aportaciones de la Doctrina Social de la Iglesia ha sido el hecho de pensar desde sus inicios en categorías de humanidad, de *toda la humanidad* —por ejemplo, la *fraternidad universal* retomada por el papa Francisco en su reciente encíclica *Fratelli Tutti*, de 2020—, y no en categorías de nación, o de sexo, o de clase social, o de etnia, o de ideología. Por ello, mientras los papas juegan en las ligas de la humanidad, los agentes económicos, sociales y políticos lo hacen en las del interés nacional, o de partido, o de empresa u otros semejantes. De ahí los frecuentes desencuentros.

Antes, durante y después de la I Guerra Mundial (1914-1918) (absurda, como hemos visto antes), el papa Benedicto XV se quedó afónico de tanto clamar por la paz. Nadie lo hizo como él: ni los gobernantes —que no hicieron sino calcular sus alianzas estratégicas con mirada miope—, ni los agentes económicos —algunos de los cuales vieron en la guerra una oportunidad de negocio—, ni los intelectuales —muchos de los cuales parecían vivir en otro planeta—, ni los militares —sedientos de entrar en acción—. Nadie realizó un esfuerzo por la paz equivalente al de Benedicto XV: ¡qué injusto que la historia haya borrado este dato de sus manuales!³ Cierta historiografía no ha podido soportar este papel ejemplar del pontífice y, si ha escrito acerca de él, ha sido para afirmar que en realidad no buscaba la paz, sino que apoyaba a la Triple Entente (Francia, Inglaterra, Rusia) frente a la Triple Alianza (Alemania, Austria-Hungría, Italia). “Cree el ladrón que todos son de su condición”.

Esa preocupación por la paz ha sido constante en el Magisterio Social desde Benedicto XV hasta hoy, no una paz cualquiera, no el

³ Cfr. Benedicto XV, *Ad Beatissimi Apostolorum*, encíclica, Ciudad del Vaticano, 1 de noviembre de 1914. Había sido elegido papa el 3 de septiembre de aquel año, con la guerra ya iniciada, por lo que era imposible ir más rápido. También cfr. Cardenal D. J. Mercier, *Patriotismo y firmeza*, Navidad de 1914 (con una postura también a favor de la paz, pero más nacionalista que la del papa); Benedicto XV, *Dès le début*, nota del 1 de agosto de 1917; Id., *Pacem Dei Munus*, 23 de mayo de 1920. También cf. A. Verdoy Herranz, *La diplomacia de la caridad y de la paz. Benedicto XV (1914-1922) frente a la carnicería de la Gran Guerra*, Maliaño, Sal Terrae, en prensa.

simple silencio de las armas, sino una paz justa, verdadera, aquella en la que los derechos humanos sean respetados de manera habitual.⁴ Dos papas presenciaron el horror del nazismo: Pío XI y Pío XII. El primero fue muy duro con el sistema político de Hitler, tal como explicaré más adelante, concretamente a través de su encíclica *Mit brennender Sorge*, de 1937, redactada y publicada en alemán, con la orden de que se leyera en la homilía de todas las parroquias de Alemania el mismo domingo. No obstante, el Papa no abordó tanto el tema de la guerra, que aún no había estallado, cuanto el del totalitarismo. Sí pudo hacerlo su sucesor, Pío XII, pero le faltó coraje, o fue prudente para proteger a los católicos alemanes —los historiadores andan divididos en este punto—: la verdad es que su condena de la guerra fue genérica, vaga y carente de espíritu profético.

Por ello, debemos llegar a Juan XXIII, en 1963, para encontrar una defensa decidida de la paz. El buen papa Juan había tratado de fungir como mediador entre John Kennedy, presidente de Estados Unidos, y Nikita Krushev, primer secretario del Partido Comunista de la Unión Soviética, en la famosa crisis de los misiles de Cuba de octubre de 1962.⁵ Una vez resuelto el conflicto, en el que se había estado al borde del inicio de una tercera Guerra Mundial con misiles atómicos, el Papa quedó tan afectado por la fragilidad del sistema mundial, que se sintió impelido a redactar una encíclica, *Pacem in Terris* (PT), toda ella consagrada al tema de la paz en el mundo, y que sería su canto del cisne, dado que el Papa murió pocas semanas después de la publicación del texto. El subtítulo de la encíclica ya indica su orientación: *Sobre la paz entre todos los pueblos, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*. La paz debe recorrer todos los niveles de lo humano para poder ser auténtica:

Son, en efecto, estas leyes las que enseñan claramente a los hombres, primero, cómo deben regular sus mutuas relaciones en la convivencia humana; segundo, cómo deben ordenarse las relaciones de los ciudadanos con las autoridades públicas de cada Estado; tercero, cómo deben relacionarse entre sí los Estados; finalmente, cómo deben coordinarse, de una parte, los individuos y los Estados, y de otra, la comunidad mundial de todos los pueblos, cuya constitución es una exigencia urgente del bien común universal (PT, 7).

Tal como explica el profesor español Ildelfonso Camacho, Juan XXIII tuvo mucho interés en dirigirse “a todos los hombres de buena

4 J. Sols Lucia, *Violencia y procesos de reconciliación política*, México, IMDOSOC-Universidad Iberoamericana, 2018, pp. 40-41 y 126-127.

5 Recomendando la película *Trece días* (2000), de Roger Donaldson, aunque en ella lamentablemente no se mencione al papa Juan XXIII.

voluntad” (expresión ya presente en el título largo de la encíclica), y en afirmar que la paz supone respetar el orden establecido por Dios (PT, 1) y la dignidad de la persona humana, lo que supone preservar sus derechos y cumplir sus deberes (PT, 9).⁶ Para que esto no sea un cuento de hadas, se hace necesaria una estructura política global, una “autoridad mundial” (PT, 136-141), que debe ir de la mano del “bien común” (PT, 132-141). La búsqueda del bien común sería el espíritu, y la autoridad mundial, la estructura que lo cristalizara.⁷

En plena Guerra Fría, sin saber que en realidad ésta tocaba ya a su fin —con la caída del Muro de Berlín, en 1989, y la implosión de la Unión Soviética, en 1991—, el papa Juan Pablo II volvió al tema de la paz mundial en 1987 con su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*. Fue con ocasión de los veinte años de *Populorum Progressio* (1967), una encíclica mediante la cual el papa Pablo VI había querido traducir el espíritu de la constitución pastoral del concilio Vaticano II *Gaudium et Spes* (1965) a la realidad del desarrollo humano. En la estela de *Populorum Progressio*, el papa Juan Pablo II quiso abordar veinte años después, en *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), el tema del desarrollo en un mundo cada vez más desigual entre países enriquecidos y países empobrecidos, aunque lo vio estrechamente articulado con el enfrentamiento Oeste-Este (occidente capitalista y oriente socialista, ambos con abundante arsenal nuclear). El desarrollo en el mundo pasa por la paz, y por ello el trabajo en favor de esta es fundamental. Así lo explica Camacho:

En esta contraposición de los dos bloques del Norte radica, para Juan Pablo II, la raíz última de los problemas del Sur.

Hay que reconocer que es éste un punto de vista sugerente porque integra dos cuestiones durante mucho tiempo consideradas por separado: las relaciones Este-Oeste y las relaciones Norte-Sur. El primer escenario se ha visto siempre como el del conflicto entre los dos grandes sistemas económicos. Pero al pasar al segundo, parece como si en la contraposición entre países desarrollados y subde-

6 I. Camacho, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, San Pablo, pp. 253-266.

7 He trabajado durante varios años este proyecto de gobernabilidad democrática global. Cfr. vv.AA., *Gobernabilidad democrática global. Propuesta de organización institucional*, Barcelona, Raima, 2007; J. Sols Lucia y Pablo Mella, “¿Es posible una democracia mundial?”, *Revista Estudios Sociales* 149, 2009, pp. 67-92; J. Sols Lucia, “Proyecto de democracia mundial: aportación del pensamiento social cristiano”, *Diàlegs*, número especial 2, 2015, pp. 70-81; *Id.*, “Hacia una democracia mundial: la idea de autoridad mundial en la doctrina social de la Iglesia”, *Revista de Fomento Social* 279-280, 2016, pp. 539-552, repr. en *idem* (ed.) *La Iglesia en el mundo*, Barcelona, Claret, 2018, pp. 67-81; *Idem*, “El actual escenario mundial (II): Globalización, cuidado de la Tierra, diálogo interreligioso, ética mundial”, en *idem*, *La humanidad en camino. Medio siglo de la encíclica Populorum Progressio*, Barcelona, Herder, 2019, pp. 309-328.

sarrollados ya nada tuvieran que ver los sistemas económicos y el trasfondo en que se apoyan. Tal dicotomía impide ver el problema en toda su complejidad.⁸

2.3 Frente a los totalitarismos: un humanismo centrado en Cristo

Ya hemos mencionado la encíclica *Mit brennender Sorge* (1937), del papa Pío XI, dura condena del nazismo —y, de rebote, de los totalitarismos en general—, en particular de su pretensión de dominar a *todo* el hombre —de ahí la idea de *totalitarismo*—, incluida sus dimensiones ética y religiosa. Como hemos dicho, fue redactada directamente en alemán, concretamente por el cardenal Pacelli (futuro papa Pío XII), y leída en todos los púlpitos católicos de Alemania el 21 de marzo de 1937, festividad del Domingo de Ramos.⁹ Aunque la encíclica es una crítica directa del nazismo, en ella este no es mencionado explícitamente para evitar la ruptura del concordato de 1933 entre Alemania y la Santa Sede, así como una posible persecución masiva de católicos por parte de los nazis. Hubo otros documentos en la misma línea, como *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937), crítica del comunismo internacional, o *Firmissimam Constantiam* (28 de marzo de 1937), crítica de la persecución de cristianos por parte del gobierno mexicano y posible justificación de la lucha armada de los católicos contra el gobierno cuando la causa es justa.

Como puede verse, en sólo una semana aparecieron tres encíclicas de carácter político. Común a todos estos documentos es la llamada papal a resistir frente a los cantos de sirena de los nuevos movimientos políticos, que, aunque hoy cueste creerlo, resultaban enormemente atractivos en aquellos años, incluso para los católicos. El papa Pío XI invita a los católicos a seguir centrados en su fe en Cristo y en su Iglesia, y para ello no tiene miedo de analizar y criticar sistemas políticos, algo poco habitual hasta entonces en el Magisterio Social; y no sólo una, sino hasta tres veces.

⁸ I. Camacho, *op. cit.*, p. 502.

⁹ No obstante, la encíclica está firmada el 14 de marzo, una semana antes de ser presentada en público.

2.4 Ante el despertar del 3er Mundo: desarrollo integral y solidario

Ya desde *Mater et Magistra* (1961), de Juan XXIII, la realidad del desarrollo humano ha estado muy presente en el Magisterio Social, y fue, sin duda, el tema central de *Populorum Progressio* (1967), de Pablo VI, como hemos visto, haciéndose eco del concilio Vaticano II. Durante los intensos procesos de descolonización en África y en Asia, el tema del subdesarrollo se hizo muy presente en los debates internacionales. Los países recién nacidos estaban a años luz de las viejas potencias económicas, incluso teniendo en cuenta que varias de éstas se encontraban en ruinas tras la II Guerra Mundial, aunque es verdad que se rehicieron con celeridad gracias al Plan Marshall. En aquellos años, se identificaba desarrollo con crecimiento económico, por lo que aquél era concebido como algo simplemente cuantitativo y además fácilmente medible. Fue Pablo VI quien mostró que no se podía reducir lo humano a lo económico, ni el desarrollo al crecimiento cuantitativo. El ser humano es mucho más rico y complejo, y el desarrollo no puede ser sólo económico, sino humano, y debe serlo de manera integral y solidaria.¹⁰ La expresión “el desarrollo de los pueblos debe ser integral y solidario” hizo fortuna en aquellos años: “lo integral” alude a todo el hombre —esto es, a todas las dimensiones del ser humano— y “lo solidario” a todos los hombres —esto es, a toda la humanidad—.

La idea de desarrollo integral y solidario se fue enriqueciendo con las enseñanzas de Juan Pablo II (*Laborem Exercens*, 1981; *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987; *Centesimus Annus*, 1991) y de Benedicto XVI (*Caritas in Veritate*, 2009),¹¹ hasta situarse en el proyecto de Ecología Integral del papa Francisco (*Laudato Si'*, 2015).

10 Cfr. J. Sols Lucia (ed.), *La humanidad en camino. Medio siglo de la encíclica Populorum Progressio*, Barcelona, Herder, 2019.

11 Las encíclicas publicadas en años terminados en 1 están redactadas con la intención de conmemorar *Rerum Novarum* (1891): es el caso de *Quadragesimo Anno* (1931), *Mater et Magistra* (1961), *Octogesima Adveniens* (1971), *Laborem Exercens* (1981) y *Centesimus Annus* (1991). Abordan las problemáticas capitalismo/socialismo, libertad/justicia, mercado/Estado o trabajo/capital en sus respectivos contextos históricos. Por su parte, las terminadas en 7 —menos numerosas que las terminadas en 1— son aniversarios de *Populorum Progressio* (1967), acerca del tema del desarrollo humano: son *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) y tenía que serlo *Caritas in Veritate* (publicación prevista para 2007), pero la crisis económica mundial hizo que pareciera más conveniente retrasar dos años su publicación (2009).

2.5 Ante la crisis económica y el desarrollo tecnológico: reafirmación en el humanismo integral

Durante estos 130 años, el mundo ha vivido varias crisis, aunque éstas no han afectado por igual a todos los países. Las dos más recientes han sido la de 2008 y la de la COVID 19 (2020-hoy), a la que dedicaremos un subapartado más adelante. Suele ocurrir en las crisis económicas, como en los hundimientos de barcos o en las catástrofes naturales, que la gente, presa del pánico, se rige por la ley del “¡Sálvese quien pueda!” Con honrosas y ejemplares excepciones, las crisis sacan lo peor de nosotros mismos. Cada uno mira por su propio bien y el de su familia y se olvida del resto de la humanidad. Los gobiernos parecen seres humanos, pues se comportan igual. Nada imitable fue el comportamiento de Alemania durante los años siguientes a la crisis de 2008, cuando decidió implementar políticas económicas europeas que le convenían a ella, lo cual perjudicó seriamente a países como Grecia o España. El espíritu comunitario europeo desapareció por arte de magia cuando llegaron los momentos duros.

Lejos de este egoísmo personal, corporativo o político, el Magisterio Social da un paso adelante en tiempos de crisis y recuerda que la humanidad debe estar más unida y ser más solidaria que nunca ante las adversidades. Benedicto XVI lo dejó muy claro en *Caritas in Veritate* (CV):

Los aspectos de la crisis y sus soluciones, así como la posibilidad de un nuevo desarrollo futuro, están cada vez más interrelacionados, se implican recíprocamente, requieren nuevos esfuerzos de comprensión unitaria y una *nueva síntesis humanista*. Nos preocupa justamente la complejidad y gravedad de la situación económica actual, pero hemos de asumir con realismo, confianza y esperanza las nuevas responsabilidades que nos reclama la situación de un mundo que necesita una profunda renovación cultural y el redescubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un futuro mejor. La crisis nos obliga a revisar nuestro camino, a darnos nuevas reglas y a encontrar nuevas formas de compromiso, a apoyarnos en las experiencias positivas y a rechazar las negativas. De este modo, la crisis se convierte *en ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo*. Conviene afrontar las dificultades del presente en esta clave, de manera confiada más que resignada (CV, 21).

Las crisis no deben constituir un paréntesis en el proceso de humanización de la sociedad. Al contrario: tienen que ser un tiempo para reforzar lazos de cooperación y consolidar procesos de desarrollo humano.

Idéntica postura tiene la Doctrina Social de la Iglesia ante el extraordinario progreso tecnológico que, aun cuando teóricamente debería ser para beneficio de la humanidad, en la práctica lo es sólo para algunos y perjudica seriamente a colectivos importantes, agrandando lo que ya se ha denominado “brecha tecnológica”: los que ya gozaban de nuevas tecnologías acogen felices las novísimas que llegan, con lo que aumenta la distancia con aquellos que ni siquiera disponían de las primeras. Por ejemplo, ¿será un progreso para la humanidad el desarrollo masivo de la inteligencia artificial? He desarrollado esa reflexión en mi obra *Ética de la inteligencia artificial. El caso de los soldados robot*, que saldrá publicada pronto en Monterrey.¹²

Los dos últimos papas —Benedicto XVI y Francisco— han advertido reiteradamente del peligro de quedar atrapados en el “paradigma tecnocrático”.¹³ Ambos insisten en que la técnica debe permanecer en el orden de lo instrumental, esto es, un medio que nos permite promover el desarrollo humano, continuar la Creación y expresar el espíritu humano, como el escultor hace con la estatua de mármol gracias a sus instrumentos de trabajo. Concretamente, Benedicto XVI, en *Caritas in Veritate*, de 2009, 1) inscribe su reflexión acerca de la técnica en la Teología de la Creación (CV, 69) —lo que supone afirmar que la técnica tiene una dimensión espiritual—; 2) afirma que no hay que pensar que es un sustituto de nuestra libertad (CV, 70); y 3) dice que conviene evitar la “tentación tecnicista” (CV, 71). La tentación tecnicista supone lo siguiente: entender el desarrollo humano como un problema meramente técnico (CV, 71); concebir la economía como simple ingeniería financiera (CV, 71); entender la paz como simple producto de la técnica (CV, 72); reducir los medios de comunicación social a simple tecnología (CV, 73); dejar la investigación genética en manos de la técnica, alejándose de la bioética (CV, 74); en definitiva, confundir fines con medios. La técnica sólo debería ser un instrumento. Por todo ello, la reflexión acerca de la tecnología tiene que estar situada en el orden de lo antropológico, y no simplemente en el de lo social (CV, 75).

12 La publicación apareció finalmente a finales de 2021: J. Sols Lucia, *Ética de la inteligencia artificial. El caso de los soldados robot*, Monterrey, Universidad de Monterrey-Instituto Tecnológico de Monterrey-Universidad Autónoma de Nuevo León-Universidad Regiomontana, 2021.

13 J. Sols Lucia, “Técnica”, en *idem*, *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate*, Maliaño, Sal Terrae, 2014, pp. 393-410.

En la misma línea, el papa Francisco, en su encíclica *Laudato Si'* de 2015 (LS), recuerda que en los dos últimos siglos se ha producido un formidable desarrollo tecnológico que ha permitido mejorar la calidad de vida (LS, 102), crear belleza (LS, 103) y acumular un poder enorme (LS, 104). Sin embargo, en lugar de ganar en autonomía, el hombre se ha vuelto dependiente de la tecnología (LS, 105) hasta el punto de sumergirse en un paradigma tecnocrático de carácter homogéneo y unidimensional (LS, 106). Se está produciendo una alarmante pérdida de libertad (LS, 108); por ello, se hace necesario resituar la tecnología y de hecho todas las dimensiones de la vida humana sobre la Tierra en una ecología integral.

2.6 Proyecto de Ecología Integral y de Fraternidad Universal

En sus dos encíclicas sociales, *Laudato Si'* de 2015, y *Fratelli Tutti*, de 2020, el papa Francisco no se opone al proyecto globalizador, pero considera que hay que reorientarlo completamente mediante un nuevo modo de entender la vida del ser humano sobre la Tierra, en realidad, mediante un nuevo modo de entenderse el ser humano a sí mismo, un modo que sea 1) respetuoso de la dignidad de cada uno, 2) solidario con todos, 3) respetuoso con la naturaleza y 4) abierto a Dios; que denomina Ecología Integral, y que incluye la fraternidad universal y la amistad social.

De este modo, si el siglo XXI es el de la globalización, el reto que tenemos por delante es el de construir la casa común siguiendo el criterio del bien común, que es el respeto de la dignidad de todos, sin excepción.¹⁴

14 Para otros estudios nuestros acerca de la ecología integral, cfr. J. Sols Lucia, "Ecología", en *idem*, *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI*, pp. 371-392; *idem*, "Del desarrollo integral del hombre a la ecología integral. Análisis comparativo de los conceptos de desarrollo integral del hombre (*Populorum Progressio*, Pablo VI, 1967) y de ecología integral (*Laudato Si'*, Francisco, 2015)", *Revista de Fomento Social* 290, 2018, pp. 267-277; M. E. de los Ríos Uriarte y J. Sols Lucia, "Conversión ecológica integral. La propuesta del papa Francisco, en diálogo con la realidad de la violencia en México: el caso de los feminicidios", *Revista Iberoamericana de Teología*, 32, 2021, pp. 11-40; J. Sols Lucia y M. E. de los Ríos Uriarte, "Todo está conectado. Ante la crisis del coronavirus, la Filosofía de la Realidad Histórica de Ignacio Ellacuría como fundamento de la Teología de la Ecología Integral", *Revista Iberoamericana de Teología* 32, 2021, pp. 73-84; J. Sols Lucia, "La Ecología Integral como universo de comprensión de la realidad histórica actual", en H. Samour y J. J. Tamayo (eds.) *Ignacio Ellacuría, 30 años después*, Valencia, Tirant Humanidades, 2021, pp. 605-613; *idem*, "De la justicia social a la ecología integral. Análisis comparativo de las teologías de Ignacio Ellacuría y del papa Francisco", en J. A. Senent de Frutos y A. Viñas Vera (eds.), *Espiritualidad, saberes y transformación social desde Ellacuría*, Granada, Comares, 2021, pp. 135-146; *idem*, *Ética de la ecología integral*, Barcelona, Herder, 2021.

2.7 Desconcierto ante la crisis del Coronavirus (2020-2021)

Como hemos dicho antes, la crisis del Coronavirus nos golpeó con fuerza en los primeros meses de 2020, y cuando imparto esta conferencia, más de un año después, todavía no ha terminado, aunque ya se empieza a vislumbrar el final. Todavía quedan muchas interrogantes abiertas. Algo sí hemos aprendido: el sistema es mucho más frágil de lo que creíamos. Como hemos expuesto, un solo virus letal puede desmoronar la estructura global, y debido al calentamiento global y el consecuente deshielo, la tierra está liberando decenas de virus con los que el hombre nunca había tenido contacto. No sabemos todavía si el virus surgió espontáneamente de la naturaleza, o si se escapó accidentalmente de un laboratorio, o si fue liberado exprofeso con voluntad destructiva. Por ello, la Iglesia Católica no ha presentado aún reflexiones de calado al respecto, que, sin duda, acabarán llegando. Ha habido muchas microrreflexiones, pero no un Magisterio oficial al respecto.

3. Conclusión

¿Qué podemos retener de estos 130 años que nos separan de *Rerum Novarum*? Yo lo resumiría en estos breves mensajes conclusivos:

1. La humanidad ha sufrido sacudidas de un calibre nunca visto antes. Junto a un progreso económico, científico y tecnológico extraordinario, se ha desarrollado una capacidad de autodestrucción descomunal, así como una desigualdad sin precedentes.
2. La Iglesia no ha sido ajena a los dramas vividos por la humanidad durante este casi siglo y medio, aunque a veces a un ritmo algo desconcertante.
3. La Iglesia ha mostrado ser maestra de humanidad. Si se hubiera escuchado su Magisterio, otro gallo habría cantado en estos 130 años: nos habríamos ahorrado guerras, dictaduras y desigualdades.
4. La Iglesia siempre ha sido santa y pecadora al mismo tiempo —*casta meretrix*—, y por ello, en estos 130 años, ha transmitido humanidad y apertura a lo trascendente, pero en no pocas ocasiones ha pactado —por comodidad, por interés económico o por cálculo político— con el (des)orden vigente.

Ojalá que los cristianos y cristianas, tanto católicos como de otras iglesias, aportemos en lo que queda de siglo XXI teorías y prácticas que acerquen el mundo al Reino de Dios.

Sobre el autor:

Es doctor en Teología (Centre Sèvres, París, 1999) y Licenciado en Historia Contemporánea (Universidad de Barcelona, 1987). Es profesor del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México y profesor invitado del IMDOSOC en la Maestría de Pensamiento Social Cristiano. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Email: jose.sols@ibero.mx

Paul Ricœur en el magisterio de Francisco

Apreciaciones desde el Pensamiento Social Cristiano
a un texto de Andreas Lind¹

Es sabido que Paul Ricœur, filósofo y antropólogo francés, es conocido por su estudio para conjugar la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica. Ricœur no renuncia a los aportes de la fenomenología ni a la hermenéutica, sino que, para algunos académicos, su filosofía se sitúa en una encrucijada con tres grandes corrientes del pensamiento contemporáneo: la filosofía reflexiva francesa, la continental europea y la filosofía analítica anglosajona. En ese sentido, y en el contexto en que Ricœur desciende de una tradición protestante, Andreas Lind indaga sobre la influencia que han tenido los estudios filosóficos de Ricœur para configurar la perspectiva intelectual y discursiva del magisterio del Papa Francisco.

Específicamente a Lind le interesan las referencias que hace Francisco en su última encíclica *Fratelli tutti*, en el numeral 102, donde el Papa ha expresado una “inspiración” de la obra «Le socius et le prochain», en *Histoire et vérité*, de Ricœur². En la encíclica, Francisco propone trascender al mundo de los “socios”, dejarse llevar al “llamado interior de volverse cercanos”³. Esto es interpretado por Lind como dos dimensiones de la caridad: la cercanía personal y las instituciones justas. A la luz de la parábola del *buen samaritano* el encuentro con el “prójimo” deja de ser un encuentro con un tercero, un extraño, que nada tiene que ver con “yo”. El samaritano de la parábola se permite modificar su realidad para que la relación personal con el vulnerable pase del “yo” al “tú”. Esto es precisamente lo que propone Ricœur, una práctica concreta de la caridad, dejando de lado alguna “sociología del prójimo” para “reconocer al mismo Cristo, en cada hermano abandonado y excluido”⁴.

1 Lectura crítica y comentada al texto: Lind, Andreas, “Paul Ricœur En El Magisterio Del Papa Francisco” en: *La Civiltà Cattolica*. Disponible en: <https://n9.cl/ofz5t> [Consultado el 20 de diciembre de 2021].

2 Ricœur P., «Le socius et le prochain», en *Histoire et vérité*, ed. Le Seuil, París 1967, 113-127

3 Francisco, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, sobre la fraternidad y la amistad social, 2020, n. 101.

4 Op.cit., *Fratelli tutti*, n. 85

Francisco parece identificarse con la posición equilibrada de Ricœur cuando éste reconoce el dualismo radical entre “el mundo del socius” y la “teología de la caridad”. En ese sentido resulta necesario integrar la “diversidad de nuestras relaciones con los demás”⁵ para concretar la caridad como acción de cercanía. Aunque también la caridad puede ser adoptada como base de instituciones. Por otro lado, los anhelos de justicia son vacíos cuando “quedan privados de la eficacia de la relación concreta con los demás”⁶.

Sobre la dimensión institucional de la caridad, tanto Francisco como Ricœur, refieren a la figura del *posadero* (de la parábola del buen samaritano) como una imagen indispensable para la práctica de la caridad. El samaritano necesitaba de la cobertura institucional de la posada para poder concretar la caridad; así lo dice Francisco: “el buen samaritano necesitó de la existencia de una posada que le permitiera resolver lo que él solo en ese momento no estaba en condiciones de asegurar”⁷. Esto último da pauta a afirmar que la práctica de la caridad surge de construir previamente una ética con finalidades justas, que den base a un sistema moral, de tal manera que una pueda “vivir una «buena vida» con y para los demás al interior de instituciones justas”⁸. Esta convergencia en la caridad que se gesta entre las finalidades éticas y las instituciones justas resulta de no tomar una posición extremista que termina cristalizándose en una ideología. Es decir, tanto Ricœur como Francisco coinciden en que las mediaciones sociales o institucionales tienden a robustecer las acciones de caridad y solidaridad como las que habla la parábola del buen samaritano. Así, no existe contraposición para las instituciones sociales adopten una práctica concreta de la caridad con base en una ética común.

Andreas Lind descubre la identificación de Francisco con Ricœur, cuando confirma que la identidad no se desvincula con la alteridad. Es decir, tanto en Francisco como en Ricœur el “llegar a ser sí mismo” se consolida en la relación con los otros, se reconoce que están ligadas intrínsecamente al propio ser. En esa tesitura Francisco desarrolla una idea de “fraternidad universal”⁹, que implica un nivel horizontal que vincula la identidad personal con la alteridad de los

5 P. Ricœur, «Le “socius” et le prochain», cit., p.224.

6 Ibid. p. 223 s.

7 Ibidem, Fratelli tutti, n. 165

8 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, 20 (trand, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 2001).

9 *Idem*, Fratelli tutti, n. 106

demás, mientras que Ricœur lo muestra como una “constitución ontológica de la identidad”¹⁰.

Se puede sostener que la identidad de la persona humana no se puede realizar de manera independiente de la alteridad. Es decir, la alteridad no es un experiencia psicológica de particularidad, sino que se trata más bien de un evento de afirmación ontológica que se establece en función de la relación cercana con los demás, en caridad que están intrínsecamente ligadas a la persona humana. Es por ello que el Papa sostiene el “yo como otro”, porque este intercambio de cultura y de experiencia ontológica “(una sana apertura) nunca atenta contra la identidad”¹¹.

El autor reconoce otra convergencia entre Ricœur y Francisco, que es la noción de “hospitalidad lingüística”. En donde Ricœur afirma que el acto de traducir representa la oportunidad de reconstruir una unidad plural, un dialogo fraterno entre culturas y lenguas que abre camino a una ética de acogida. En el contexto intelectual que ofrece Ricœur, las expresiones de Francisco se vuelven más claras, porque ofrecen elementos de interpretación en favor de una identidad narrativa que permiten el dialogo ecuménico.

Por ello para Lind es importante estas notas y reporta esta fructífera mancuerna intelectual entre Francisco y Ricœur, concluyendo que ambos están cerca de la “cultura del encuentro”, como la ha denominado Francisco. Esta cultura pretende superar la dicotomía de vencedores y perdedores históricos y permite a la Iglesia dialogar y encontrar vínculos con pensadores que ha encontrado en el Evangelio de Jesús una inspiración para el dialogo y la colaboración a favor del bien común. La perspectiva de Ricœur vuelven más comprensibles las palabras y gestos de Francisco, que pretenden romper con la “rigidez de las ideologías que pretenden fijarnos e integrarnos en el presente”, comprometiendo nuestro futuro común. El construir compromisos e instituciones que se inspiren en la caridad, permite recuperar la comunión perdida entre la humanidad y la creación.

Comentario de:

Patricio Y. Barragán Montes: Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Seminario Latinoamericano de Pensamiento Social Cristiano en América Latina.

10 Op. cit., P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 367

11 *Idem*, *Fratelli tutti*, n. 148

MISCELÁNEA

Presentación de la encíclica *Fratelli tutti*

"Sobre la Fraternidad y la amistad social" del papa Francisco*

Gerardo Cruz González

Abordaré los temas de la encíclica desde una perspectiva formal, haciendo una descripción de modo esquemático; asimismo, señalaré cómo está articulada y su vinculación en una lectura desde la doctrina social de la Iglesia.

Fratelli tutti (2020) es la segunda encíclica social del papa Francisco (*Laudato si'*, 2015) y la tercera de su pontificado (*Lumen fidei*, 2013). En ella, el Papa toca temas de fraternidad y de amistad civil en un proyecto no sólo para la Iglesia, sino también para la sociedad y el mundo. Su magisterio se inserta en la tradición del Magisterio Social de la Iglesia, que data de hace 130 años.

El Papa está interesado en hacer del Evangelio un acontecimiento histórico, es decir, un Evangelio que acontezca en la historia con el ícono de la parábola del Buen Samaritano. Le interesa que esta historia, lejos de ser una narrativa de su magisterio, se aplique a la sociedad en la que vivimos para lograr mejores formas de convivencia con menos exclusión, menos desigualdad y más justicia.

Por otra parte, esta encíclica recoge el magisterio de Bergoglio y de Francisco. Sus páginas están llenas de referencias a discursos, homilías, catequesis en el *Te Deum* en su natal Argentina, además del gran bagaje de su magisterio como obispo en Buenos Aires.

Ese bagaje está muy presente en el pensamiento del papa Francisco a lo largo de su pontificado. Sus discursos, homilías, saludos, *Angelus*, encíclicas, exhortaciones apostólicas están llenos de esta enseñanza que aquí se condensa, con el fin de darle una jerarquía dentro de las enseñanzas de la Iglesia. Una encíclica tiene mucho peso en el magisterio y, por eso, el Papa recoge estos discursos y homilías para poner la encíclica como corona de su pontificado, en cuanto a su magisterio.

^{1*} Versión basada en la estenográfica de la presentación de la Encíclica *Fratelli tutti*, que tuvo verificativo en el Imdosoc, vía internet el 13 de octubre de 2020.

Fratteli tutti profundiza y actualiza principios de la Doctrina Social de la Iglesia: Dignidad de la persona; Bien común, Destino Universal de los Bienes, Subsidiariedad, Solidaridad, Participación; y en temas y conceptos propios de la Doctrina Social que se han debatido desde hace 130 años. Tal es el caso de propiedad privada y su función social, trabajo, cuidado, cuidado de la creación, casa común, derechos humanos, democracia, justicia, la crítica a la economía que mata, entre otros temas más. Hay un llamado urgente a actuar en favor de los descartados del sistema, al que llama por su nombre y apellido.

Por eso, la persona humana con su valor universal y absoluto es afirmada como piedra angular de toda la Doctrina Social de la Iglesia y de los derechos humanos. En sentido antropológico, afirma, en la línea de la tradición del magisterio, que la persona se realiza plenamente por su sentido de relacionalidad, de ser con los otros y construir un “nosotros” (FT, 87).

La consecución de la solidaridad, del bien común, de la participación y de la fraternidad son posibles sólo a partir de este transfondo antropológico de ser *en relación*; porque Dios es *relación* y no individuo omnipotente, pero solipsista.

La encíclica está de frente a *Laudato si'*. Algunos comentaristas dicen que la complementa; otros, que es una extensión de esa encíclica socioambiental. Es otra cara de la inspiración de san Francisco al Papa. *Laudato si'* invita a rehacer la fraternidad con la creación: “*Laudato si'*, mi Signore”, cantaba san Francisco de Asís. En ese hermoso cántico nos recordaba que nuestra casa común es también como una hermana, con la cual compartimos la existencia”. Es una hermana que clama por el daño que le hemos causado.

En *Fratteli tutti*, hay una intención decidida para rehacer la fraternidad entre los seres humanos, propuesta estimulada por el pobrecillo de Asís.

Las palabras que destacan en la encíclica son las siguientes: bien, persona, otro, social, vida, paz, mundo, común, amor, cultura, dignidad. Sustantivos, en toda la extensión de la palabra. El Papa pone en el centro de la encíclica a la persona en donación, a la persona en relación y a la persona en capacidad de diálogo para construir una sociedad mejor.

Su esquema es un quiasmo, figura retórica presente en varios libros de la Biblia. Consiste en que un extremo del texto tiene que ver con el otro, y las partes se van correspondiendo. Cuando el Papa hace una valoración del mundo en sombras, hay una contrapuesta: las religiones al servicio de la fraternidad. Un extraño en el camino habla como en complemento de los caminos de reencuentro que le propone; y así hace también en los demás capítulos. Lleva a pensar que en el centro la propuesta concreta de esta Carta está la fraternidad y la amistad social.

Sus ocho capítulos son los siguientes:

1. Las sombras de un mundo cerrado (9-55)
2. Un extraño en el camino (56-86)
3. Pensar y gestar un mundo abierto (81-127)
4. Un corazón abierto al mundo entero (129-197)
5. La mejor política (129-197)
6. Diálogo y amistad social (198-224)
7. Caminos de reencuentro (225-270)
8. Las religiones al servicio de la fraternidad en el mundo (271-285)

Las sombras de un mundo cerrado

Sobre las preocupaciones que originan una cultura del descarte, se afirma que, en el fondo, es el individualismo y no la solidaridad ni la fraternidad lo que ha creado las desigualdades e injusticias, cada vez más evidentes. Sobre todo, a partir de la pandemia, hay un individualismo que nos cierra a los demás; por ello tantas injusticias que el Papa enlista en un breve elenco. Pero todos estamos en la misma barca, por lo que debemos procurar la integridad de la vida y de las relaciones sociales. La postura del Papa es crítica; hay algunos países que levantan muros, mientras otros aspiran a atravesar esos muros, marcados por una cultura dominante de los países hegemónicos, pero no hay fraternidad ni encuentro. Su postura es crítica contra las naciones que hacen muros; mientras hay gente pobre que se alinea a la cultura dominante de los países hegemónicos.

Un extraño en el camino

El Papa hace una exégesis del texto de Lucas del Buen Samaritano. Se trata de un texto muy recurrido por Bergoglio. Por ejemplo, en 2003, lo proyecta a Argentina.

El relato es un modelo de apertura y de acogida del extraño; justifica cómo la acogida es, desde el Éxodo hasta San Juan, una constante en las Sagradas Escrituras.

Cada persona tiene dignidad que le vuelve portadora de derechos, la dignidad de ser reconocida, amada y atendida.

Pensar y crear un mundo nuevo

Basada en el amor, esta propuesta del Papa es lo esencial en las relaciones humanas. Primero, nace en los más cercanos y en Jesús se hace un amor universal. Es la apertura más allá de nuestras propias fronteras; por eso, no debería existir xenofobia, racismo e incluso ni competencia económica entre países.

La amistad social aparece como posibilidad de convivencia en torno al Bien Común. Y también aparece la propuesta del Papa frente a la triada de la modernidad; la fraternidad es la más importante, puesto que posibilita la igualdad y la libertad.

Del mismo modo, el Papa insiste en la función social de la propiedad; porque, si se afirma la propiedad privada, ésta tiene una función social.

Un corazón abierto al mundo entero

Éste es un tema predilecto del papa Francisco. Tiene que ver con los migrantes, quienes tienen el derecho de ser acogidos en naciones a las que aspiran a llegar o han llegado, porque económicamente estarán mejor. Las naciones ricas tienen la obligación de darles acogida. Se trata de una propuesta de gobernanza mundial para países y regiones; se requieren proyectos a largo plazo que atiendan a necesidades profundas como las de las personas refugiadas, migrantes y desplazados.

La mejor política

Francisco subraya que la política que se necesita es la que dice no a la corrupción, a la ineficiencia, al mal uso del poder, a la falta de respeto por las leyes (FT, 177). Se trata de una política centrada en la dignidad humana y no sujeta a las finanzas porque “el mercado sólo no resuelve todo”: los “estragos” provocados por la especulación financiera lo han demostrado (FT, 168).

En esa misma línea, critica el liberalismo —al que en otro momento llama *neoliberalismo*— y a los regímenes que usan al pueblo para explotarlos, pero en sus intereses. Lanza una crítica al populismo, que nada ayuda a los pobres.

Lo que salva estos extremos —liberalismo y populismo— es el amor político. Éste es el elemento esencial en el actuar social y político: el amor que también se dice como amistad.

Dialogo y amistad social

La cultura del diálogo se basa en entender una sociedad plural, diversa. Debe permear la escucha a los demás, en todos los ámbitos; las relaciones en todos los ámbitos. Es la cultura del consenso, de llegar a acuerdos, de dialogar para sacar adelante un asunto social y otro. También es un reto que hay que superar y el dialogo es un constante proceso de renovación social. Por ello, se debe hacer sin evadir el pluralismo que conlleva la idea del respeto al otro que no piensa igual que lo que yo creo.

Caminos para un nuevo encuentro

Se propone una cultura de la paz basada en la verdad histórica. No se trata de una paz basada en sentimentalismo o en una falta a la verdad; Es necesario perdonar, pero también es necesario no olvidar. El ejemplo es la *shoa*; el pueblo judío puede perdonar, pero la historia no debe olvidar este holocausto. Nos debe llevar a no repetir estos escenarios que hoy en día son muchos. Es decir, no es un episodio único, sino que se replica de modo diverso en distinta geografía y momentos.

En otro orden de ideas, el Papa afirma que la guerra no puede llamarse nunca *guerra justa* y condena siempre y en todo momento la pena de muerte.

Religiones al servicio de la fraternidad

Declara que los valores de las religiones no son de guerra, los extremismos y fundamentalismos religiosos no son religiosos; porque las distintas religiones deben promover la paz desde sus propias concepciones de fe. Rescata el valor en el ámbito público de las religiones; por ello, en el debate público debe incluirse la voz de las religiones.

Dos propuestas de oración

Oración al Creador

Señor y Padre de la humanidad,
que creaste a todos los seres humanos con la
misma dignidad,
infunde en nuestros corazones un espíritu fraterno.
Inspíranos un sueño de reencuentro, de diálogo,
de justicia y de paz.
Impúlsanos a crear sociedades más sanas
y un mundo más digno,
sin hambre, sin pobreza, sin violencia, sin guerras.

Que nuestro corazón se abra
a todos los pueblos y naciones de la tierra,
para reconocer el bien y la belleza
que sembraste en cada uno,
para estrechar lazos de unidad, de proyectos comunes,
de esperanzas compartidas. Amén.

Oración cristiana ecuménica

Dios nuestro, Trinidad de amor,
desde la fuerza comunitaria de tu intimidad divina
derrama en nosotros el río del amor fraterno.
Danos ese amor que se reflejaba en los gestos de Jesús,
en su familia de Nazaret y en la primera comunidad cristiana.

Concede a los cristianos que vivamos el Evangelio
y podamos reconocer a Cristo en cada ser humano,
para verlo crucificado en las angustias de los abandonados
y olvidados de este mundo
y resucitado en cada hermano que se levanta.

Ven, Espíritu Santo, muéstranos tu hermosura
reflejada en todos los pueblos de la tierra,
para descubrir que todos son importantes,
que todos son necesarios, que son rostros diferentes
de la misma humanidad que amas. Amén.

Dos paradigmas

La primera figura paradigmática es el Buen Samaritano. El texto de Lucas es desmenuzado por el Papa para hablar de nosotros mismos. Dice el Papa que nosotros somos cada uno de los personajes de la narración de Lucas. Todos estamos reflejados en la parábola del Buen Samaritano. Somos el herido, somos los que pasamos de largo, somos los que podemos hacernos cargo de aquel que está herido en el camino.

Otro paradigma —ya no bíblico— que propone nuevamente el Papa es el migrante. Al igual que el buen Samaritano, el Migrante abre la fraternidad, la transforma; la original obligación de hospedar a los hermanos se vuelve universal ante el paso de los migrantes por todas las veredas del mundo. La original fraternidad limitada a los connacionales es ampliada con la figura del migrante. El migrante es el absolutamente desconocido. Dice el libro de la alianza, el Éxodo: “No maltratarás ni oprimirás al migrante que reside en tu territorio, porque ustedes fueron migrantes en el país de Egipto” (FT, 23, 9).

Para el Papa, el migrante es un ícono Iluminador. La propuesta de Francisco llama a acoger, proteger, promover e integrar a las personas migrantes en los diversos contextos sociales, culturales y laborales-económicos. Este esquema de inclusión de los migrantes es válido para cualquier persona vulnerable y descartada. Todos los que no tiene trabajo tienen que ser acogidos, protegidos, promovidos e integrados. Y así podemos hablar de cada grupo social que ha sido excluido por este sistema, como dice el Papa.

La fraternidad

Es éste otro tema predilecto de Bergoglio y de Francisco. El Papa dirigió un discurso a los empresarios de Brasil, para llamarlos a realizar acciones en favor de los descartados, invocando la fraternidad en el ámbito económico. En otro momento, también alude a la igualdad y la libertad, temas que hallamos en *Lumen fidei* (2013), por lo que no es un tema nuevo en el Papa Francisco.

En cuanto a su enseñanza social, en Francisco la Doctrina Social de la Iglesia adquiere un paso más. Su carta *Fratelli tutti*, como todo su magisterio, está enfocada a la práctica más urgente. Es una

propuesta práctica: plantea la idea de dejar de vender, modernizar, traficar con armas, y dedicar ese dinero para producir alimentos.

Debemos crear una cultura de fraternidad, sembrada en la amabilidad, la escucha del otro, la atención a los más pobres y descartados.

La fraternidad es, pues, una clave también para enfrentar los retos que nos ha traído la crisis antropológica que ya denunciaba *Laudato si'* y que se ha hecho más aguda y explícita con la crisis global producida por la COVID-19. Esta fraternidad universal va más allá de nosotros mismos; es universal y es una llamada para redescubrir el *nosotros* y abandonar, sin perder la identidad del *yo* de cada uno.

Conclusión

El tema del sueño está presente desde la primera encíclica del Papa y ha sido repetido en La Habana, donde habló a los jóvenes, a quienes invitó diciéndoles “atrévanse a soñar”.

Francisco hace un llamado a compartir el sueño del papa de una sociedad humana estrechada con lazos fraternos sin anular las diferencias; por el contrario, hay que apreciar éstas. El sueño del papa es una utopía, como él mismo reconoce en la encíclica; es un horizonte común para todos los seres humanos, donde los descartados también queden incluidos. El Papa trata de redescubrir el *nosotros*, y abandonar sin perder la identidad el *yo*.

El cántico “*Laudato si' mi Signore*” es una bendición a Dios como un proyecto; pero en *Fratelli tutti* este canto se repite: “Alabado seas, mi Señor”. Porque podemos ser hermanos, a pesar de nuestras diferencias y justamente por ser diferentes.

Sobre el autor:

Coordinador de la Maestría en Pensamiento Social Cristiano de la Universidad Católica *Lumen Gentium* y el IMDOSOC.

La invención de las mujeres

Por: Elena Cruz Gutiérrez

“El género se ha vuelto importante en los estudios Yorùbá no por tratarse de un producto de la vida social Yorùbá, sino porque su pasado y presente se tradujeron al inglés para servir al modelo occidental de raciocinio corporal. En este modelo el género es omnipresente, el macho la norma y la hembra la excepción”.¹ La cita anteriormente referida, da una semblanza clave del libro *“La invención de las mujeres una perspectiva africana sobre discursos occidentales de género”*, libro que originalmente fue publicado en el año 1997 por la feminista nigeriana Oyèronké Oyěwùmí y posteriormente traducido al idioma español por Alejandro Montelongo. Dentro de sus pocas más de 300 páginas podemos encontrar una gran reflexión acerca de la construcción y deconstrucción del género desde el punto de vista occidental y desde el punto de vista Yorùbá.

Comenzando por la deconstrucción de lo que occidentalmente se ha entendido como género desde antes del principio de la sociedad contemporánea, Oyèronké Oyěwùmí explica la diferencia entre sexo biológico y género pero aún después de esta separación observa lo intrínseco que es el uno del otro ... *“La manera en que las categorías conceptuales de sexo y género funcionan en el discurso feminista está basada en la presuposición de que las ideas biológicas y las sociales pueden separarse y aplicarse universalmente. Así, el sexo se presenta como la categoría natural y el género como la construcción social de lo natural. Pero, en última instancia, resulta obvio que incluso el sexo tiene elementos de construcción”.*² Es entre estos párrafos donde el lector se percata de lo lejos que llega la imposición de ideas y decide abandonarse a la lectura de este excelente libro.

Respalda por varias escritoras y escritores, Oyèronké Oyěwùmí, explica el porqué la cultura occidental se concentro en la vista

1 Oyěwùmí, O. (2017). *LA INVENCION DE LAS MUJERES Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (A. Montelongo González, Trad.; Traducido ed.). Editorial en la frontera.

2 Oyěwùmí, O. (2017). *LA INVENCION DE LAS MUJERES Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (A. Montelongo González, Trad.; Traducido ed.). Editorial en la frontera.

para poder asignar los distintos roles para la preservación social a diferencia de la cultura Yorùbá que se habría centrado en los sentidos relacionados con el oído para poder desarrollarse dentro de su entorno, esto resulta relevante ya que la propia autora da esta explicación para de alguna manera justificar la organización sexual de la sociedad occidental, donde como ella lo desarrolla la cultura occidental al valerse más de la vista ha asignado roles de acuerdo a la presencia o ausencia de componentes biológicos, altura o incluso corpulencia, para desarrollar ampliamente la idea y complementar la explicación en cuestión me permito citar lo siguiente ... *“De los cinco sentidos, el oído es el más continuo y penetrante. Digo esto aun cuando muchos, desde Aristóteles en la Metafísica hasta Hans Joansen The Phenomenon of Life, han dicho que la vista es el más noble. Pero la vista siempre va dirigida a lo que está enfrente... Y la vista no puede doblar una esquina; al menos, no sin la ayuda de un espejo. En cambio, el sonido nos llega, nos rodea de momento, con un espacio acústico lleno de timbres y matices. Es más cercano y sugestivo que la vista. La vista siempre es la percepción de una superficie desde un ángulo particular. Pero el sonido es la percepción capaz de penetrar bajo la superficie... El habla es una comunicación que conecta a una persona con otra. Por tanto, la calidad del sonido es fundamentalmente más vital y conmovedora que la vista”*³.

De la anterior comparación entre culturas conquistadas y conquistadoras, ya podemos rescatar la abismal diferencia de concepción del entorno en el que se desarrolla. La diferencia se extiende hasta el lenguaje lo cual resulta especialmente interesante para el presente estudio, ya que el lector se encontrará con la explicación de que dentro del lenguaje Yorùbá originalmente no hay manera para designar géneros... *“mi primera puntualización insiste en que la glosa común de las categorías Yorùbá obìnrin y òkùnrin como “hembra/ mujer” y “macho/hombre,” respectivamente, es una traducción errónea. Este error ocurrió porque la mayoría de intelectuales occidentales e intelectuales Yorùbá, con influencias occidentales, no pudieron advertir que en la práctica y el pensamiento Yorùbá dichas categorías no están ni en oposición binaria ni jerarquizadas entre sí”*⁴.

3 Lowe, History of Bourgeois Perception, 7. [Líneas copiadas de la versión en español: Historia de la percepción burguesa. México: Fondo de Cultura Económica, 1986
4 Oyěwùmí, O. (2017). LA INVENCION DE LAS MUJERES Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género (A. Montelongo González, Trad.; Traducido ed.). Editorial en la frontera.

Tomando en cuenta estos puntos la autora hace un recorrido histórico donde se encarga de demostrar que dentro de la cultura Yorùbá el género y el sexo no han sido determinantes para los roles sociales, y desmintiendo algunas ideas que se habrían gestado desde lo occidental.

Oyèronké Oyěwùmí hace también un recorrido por el contexto de África como país colonizado y victima de ideológica del país colonizador.

Resulta necesaria la lectura del presente libro para abordar a reflexiones acerca de género, dejar de ver este fenómeno social desde el punto occidental colonizador que se ha desarrollado desde muchísimos siglos.

Creo yo que este libro es una exultación para derrumbar las barreras de género y comenzar a ver esta clasificación como la herramienta política y de dominio que en un inicio pretendió y logro ser, como el mismo platón dentro del mito de Glaucón planteaba. También es el libro una invitación a la descentralización occidental para poder observar así a las demás culturas como únicas y así poder apreciar sus aportes propios.

Bibliografía:

Oyěwùmíen, O. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Trad. A. Montelongo González, Editorial en la frontera, 2017.

Reseño

Elena Cruz Gutiérrez; Derecho y ciencias Penales, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM.

MAESTRÍA EN

PSC

PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO



UNIVERSIDAD CATÓLICA
LUMEN GENTIUM

**Te invitamos a estudiar la Maestría
en PSC para dar respuesta a los
nuevos signos de los tiempos**

¡Quiero conocer más!





CONVOCATORIA ABIERTA

La Cuestión Social
NUEVA ÉPOCA, Año 30, Núm. 2,
junio-diciembre 2022

La Cuestión Social es una publicación semestral de investigación científica y arbitrada, especializada en Pensamiento Social Cristiano, lo que la hace la única revista especializada en este tema cuyo objetivo es la articulación de conocimiento para abordar la complejidad de la realidad social. Para ello publica trabajos originales, inéditos y de actualidad en áreas de teología, ciencias sociales y humanidades sobre los bastos temas que se derivan de la cuestión social

En virtud de la celebración del Sínodo sobre la sinodalidad, la Sección TEMÁTICA de la revista se propone compilar y publicar en este número artículos sobre el tema **“La dimensión social de la sinodalidad”**. El término sinodalidad, expresa la identidad de la Iglesia como Pueblo de Dios en camino. Subraya la dignidad común de todos los cristianos y afirma su corresponsabilidad en la misión evangelizadora. También conlleva una nueva forma de pensar y ser iglesia en tanto que presupone relaciones horizontales y procesos de escucha, participación, inclusión e integración de distintas voces. En este sentido, tiene fuertes implicaciones sociales en tanto exige escuchar y atender los distintos clamores, tanto de la casa común como de las personas vulnerables, desposeídas y descartadas. Además, en tanto reclama la centralidad de la dignidad de la persona humana como fuente del amor, insta a ver al otro como un hermano, un ser valioso en sí mismo, que desde su realidad y perspectiva tiene mucho que aportar en la construcción del destino común. Por ende, la sinodalidad es un camino de escucha, integración y participación en pos del bien común, tanto de la iglesia, como de toda comunidad humana.

Con ello pretendemos dar cuenta de los temas actuales que abarca las implicaciones sociales de la sinodalidad:

- . Identidad, misión y acción laical.
- . Identidades y comunidades eclesiales en resistencia.
- . Experiencia de movimientos laicales, populares y/o sociales en procesos de escucha e integración social, política y económica (v.g., economías solidarias e incluyentes, participación ciudadana, etc.)
- . Amor político y amistad social.
- . Reconstrucción del tejido social.
- . Generación y fortalecimiento de lazos y redes socio-comunitarias.
- . Teoría y práctica de la teología pastoral.
- . Actualidad, alcances y limitaciones de las orientaciones del magisterio latinoamericano en temas socio-pastorales.

El PLAZO de recepción de los artículos queda abierto desde la publicación de la presente convocatoria y hasta el **25 de marzo de 2022**. Para las secciones que complementan la revista La Cuestión Social se reciben artículos permanentemente y se ajusta su aceptación a las normas de colaboración establecidas lo que incluye reseñas de libros acerca de los social.

La RECEPCIÓN y PUBLICACIÓN de las contribuciones a este número se ajustarán a las Normas de colaboración y demás bases que se encuentran en el siguiente vínculo: <https://bit.ly/3nUZHbz>

Los trabajos se deben enviar en formato electrónico a:

gerardo.investigacion@imdosoc.org

La Cuestión Social es una revista arbitrada y sus artículos son sometidos a una revisión por pares; el equipo editorial interviene en la aprobación de artículos de acuerdo a las metodologías y criterios existentes en el Instituto. Al enviar cada artículo, el autor del mismo cede los derechos para la publicación, reproducción y distribución, incluida las imágenes, a esta revista y aceptará el dictamen emitido por el Consejo Editorial, el cual aceptará, rechazará o emitirá recomendaciones o correcciones para su publicación.



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, impvarel@hotmail.com Tel. 56900463.