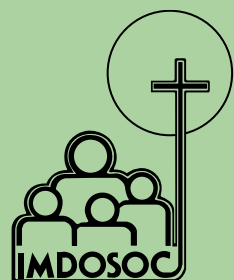




El Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana es una institución de laicos católicos, con espíritu ecuménico, en diálogo con las culturas; cuya misión es contribuir a formar la conciencia personal y social, para construir una realidad social justa a la luz del Evangelio y a través de la investigación, la enseñanza y la difusión del pensamiento social cristiano.



Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., que auspicia al Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana
Pedro Luis Ogazón 56, Col. Guadalupe Inn, 01020, México, DF
Tels.: 56613043 - 56615612, Fax 56614286
comunica@imdosoc.org - www.imdosoc.org

ANO 23, N. 1, ENERO-MARZO, 2015

LA CUESTIÓN SOCIAL

LA CUESTIÓN SOCIAL

1

ANO 23, N. 1, ENERO-MARZO, 2015

Documentos, ensayos, comentarios y reseñas de libros acerca de lo social



Mensaje del Santo Padre Francisco para la celebración de la XLVIII Jornada Mundial de la Paz.

No esclavos, sino hermanos / págs. 5-13.

Mario Toso.

Humanismo y desarrollo sostenible / págs. 14-30.

José Luis Calva.

Viabilidad de una política de salarios dignos / págs. 31-38.

François Houtart

De los bienes comunes al bien común de la humanidad / págs. 39-77.

Mario Alberto García Reyes

Esperanza y utopía en Ernst Bloch / págs. 78-89.

Gerardo Cruz González

La Cartografía Eclesiástica Mexicana: una forma de conocernos y de hacer pastoral / págs. 90-95.



Contenido

Presentación	1
Mensaje del Santo Padre Francisco para la celebración de la XLVIII Jornada Mundial de la Paz. No esclavos, sino hermanos	5
Humanismo y desarrollo sostenible <i>Mario Toso.</i>	14
Viabilidad de una política de salarios dignos <i>José Luis Calva.</i>	31
De los bienes comunes al bien común de la humanidad <i>François Houtart</i>	39
Esperanza y utopía en Ernst Bloch <i>Mario Alberto García Reyes</i>	78
La Cartografía Eclesiástica Mexicana: una forma de conocimientos y de hacer pastoral <i>Gerardo Cruz González</i>	90

Portada detalle: Autor anónimo (1500). *Mapa del mundo*, donde se registra América, realizado cerca del año 1500.

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

111

El humanismo, revolución cultural.

Juan Carlos Geneyro

Shakespeare, el humanista.

Gerardo Piña

Ocio y cultura: más allá del valor económico

Virginia L. Arbery

Díálogo de poetas

Guillermo Fernández

Dossier

Premio Alonso Lujambio de ensayo político

José Said Sánchez

Creación

Susana Patiño

Sección especial:

La filosofía en el siglo XXI. Algunas corrientes

Mauricio Beuchot

ITAM

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

Presentación

Un nuevo año comienza, lleno de esperanza y de retos por enfrentar. Como cada año, el Papa nos regala el mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, que en esta ocasión lleva por título *No esclavos, sino hermanos*, en el que SS Francisco decidió analizar a profundidad, desde la vocación de ser hermanos propia de los que nos decimos cristianos, los múltiples rostros de las nuevas esclavitudes, sus causas profundas y la propuesta para enfrentar este flagelo con el compromiso común y la globalización de la fraternidad.

A continuación en *Humanismo y desarrollo sostenible*, Mons. Mario Toso, SDB, secretario del Consejo Pontificio Justicia y Paz, propone un nuevo humanismo abierto a la trascendencia en sentido horizontal y vertical con desarrollo personalista, integral y sostenible que permita el crecimiento económico, con base en el beneficio de las personas que integran la sociedad.

En meses pasados se llevó a cabo una interesante conferencia

en IMDOSOC, sobre la problemática relacionada con el salario mínimo en nuestro país. En el texto *Viabilidad de una política de salarios dignos*, el Dr. José Luis Calva, recoge los principales rubros y análisis sobre este interesante tema que vale la pena conocer.

El tipo de desarrollo económico que vivimos actualmente, con sus consecuencias políticas, culturales y psicológicas, es el origen de los desequilibrios e impone de manera urgente la necesidad de soluciones. Es el momento de plantear nuevas orientaciones y no solamente adaptaciones, es momento de reunir fuerzas para actuar y pensar sobre este fin como una prioridad. En este sentido, François Houtart analiza el concepto de bien común de la humanidad, en su artículo *De los bienes comunes al bien común de la humanidad*.

En estos momentos que vive el país y la humanidad, urge la reflexión sobre la necesidad de creer en la persona humana y su necesidad de un mundo más justo. En el texto *Esperanza y utopía*

en Ernst Bloch, un mundo posible y mejor, del P. Mario Alberto García Reyes, encontraremos una propuesta para profundizar en el tema.

Para poder realizar un archivo de validación para algunas de las preguntas de la *Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa en México* (www.encuestacreerenmexico.mx), realizada en el año 2013 por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, junto con la agencia IPSOS; se tuvo que actualizar la Cartografía Eclesiástica Mexicana, importante herramienta con grandes posibilidades de aprovechamiento, que Gerardo Cruz nos comparte en su artículo *La Cartografía Eclesiástica Mexicana: una forma de conocerlos y de hacer pastoral*.

Esperamos que este año 2015 esté lleno de parabienes para nuestros lectores y sus familias, agradeceremos su confianza y esperamos contar con su cercanía, cualquier comentario sobre los contenidos de *La cuestión social* lo pueden hacer llegar a contacto@imdosoc.org.



LA CUESTIÓN SOCIAL

**Documentos, ensayos, comentarios
y reseñas de libros acerca de lo social**

Directorio

CONSEJO DIRECTIVO

Presidente Honorario Vitalicio: Emmo. Sr. Cardenal Roger Etcheagaray
Presidente Honorario Vitalicio: Lorenzo Servitje Sendra
Presidente Honorario Vitalicio: Salvador Domínguez Reynoso

PRESIDENTE:

Román Uribe Michel.

VICEPRESIDENTES:

Lucila Servitje Montull.
José Enrique Mendoza Delgado.

TESORERO:

Constantino José Antonio De Llano Marhx.

SECRETARIO:

María de la Paz Sáenz de Soberón.

VOCAL:

Raúl González Schmal
Luis Javier Rubio Guerrero, OP

VOCAL DEL CONSEJO:

Francisco Javier Albarrán González, Germán Araujo Mata, Martha Aviña de Chávez, Tomas G. Reynoso Rufz, Adrián Ruíz De Chávez, María Eugenia Romo, Arcadio Valenzuela Valenzuela, Carlos Wagner Wagner, P. Mario Ángel Flores Ramos, Eduardo Garza Cuéllar, Manuel Gómez Díaz, Juan Pablo Murguía Ashby, P. Manuel Olimón Nolasco, Wilfrido Perea Curiel, Javier Ballesteros de León, Sergio Castro Toledo, Jesús Antonio Damián Basurto, Mons. Guillermo Francisco Escobar Galicia

COMISIÓN DE VIGILANCIA:

María Luisa Aspe Armella, Rogério Casas-Alatriste Hernández, Juan Guillermo Domínguez Meneses, Salvador Domínguez Reynoso, José Ignacio Mariscal Torroella, Juan Murguía Pozzi, Óscar Ortiz Sahagún, Lorenzo Servitje Sendra

Director general: Jaime A. Vela del Río.

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, Fax 56614286
E-mail: imdosoc@imdosoc.org www.imdosoc.org

Responsable de la edición: Jorge Navarrete Chimés. Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Contenido (pendiente). Certificado de Licitud de Título (pendiente). No. de Reserva al Título del Derecho de Autor (pendiente). Registro ISSN en trámite. Distribución directa en el IMDOSOC.

Impresa en Impresora Varel, S. A. de C.V, Calle 8 No. 222, Col. Granjas San Antonio
Tel: 2065 3523 Fax: 5690 0463, impvarel@hotmail.com, este número se terminó de imprimir el 28 de septiembre de 2014, con un tiraje de 1,500 ejemplares.

Diseño: Roberto Mandeur Cortés.

Corrección de estilo: A. Alfonso Muñoz Chávez.

Suscripciones: martha.crm@imdosoc.org

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.

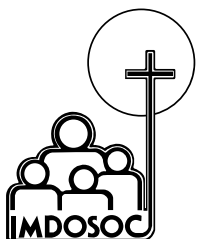
No se devuelven originales no solicitados.

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.

Precio del ejemplar: \$ 100.⁰⁰

Suscripción anual: \$ 330.⁰⁰

Suscripción para el extranjero Dlls. 80.⁰⁰



Mensaje del Santo Padre Francisco para la celebración de la XLVIII Jornada Mundial de la Paz

No esclavos, sino hermanos

1. Al comienzo de un nuevo año, que recibimos como una gracia y un don de Dios a la humanidad, deseo dirigir a cada hombre y mujer, así como a los pueblos y naciones del mundo, a los jefes de Estado y de Gobierno, y a los líderes de las diferentes religiones, mis mejores deseos de paz, que acompaño con mis oraciones por el fin de las guerras, los conflictos y los muchos de sufrimientos causados por el hombre o por antiguas y nuevas epidemias, así como por los devastadores efectos de los desastres naturales. Rezo de modo especial para que, respondiendo a nuestra común vocación de colaborar con Dios y con todos los hombres de buena voluntad en la promoción de la concordia y la paz en el mundo, resistamos a la tentación de comportarnos de un modo indigno de nuestra humanidad.

En el mensaje para el 1 de enero pasado, señalé que del «deseo de una vida plena... forma parte un anhelo indeleble de

fraternidad, que nos invita a la comunión con los otros, en los que encontramos no enemigos o contrincantes, sino hermanos a los que acoger y querer».¹ Siendo el hombre un ser relacional, destinado a realizarse en un contexto de relaciones interpersonales inspiradas por la justicia y la caridad, es esencial que para su desarrollo se reconozca y respete su dignidad, libertad y autonomía. Por desgracia, el flagelo cada vez más generalizado de la explotación del hombre por parte del hombre daña seriamente la vida de comunión y la llamada a estrechar relaciones interpersonales marcadas por el respeto, la justicia y la caridad. Este fenómeno abominable, que pisotea los derechos fundamentales de los demás y aniquila su libertad y dignidad, adquiere múltiples formas sobre las que deseo hacer una breve reflexión, de modo que, a la luz de la Palabra de Dios, consideremos a todos los hombres «no esclavos, sino hermanos».

A la escucha del proyecto de Dios sobre la humanidad

2. El tema que he elegido para este mensaje recuerda la carta de san Pablo a Filemón, en la que le pide que reciba a Onésimo, antiguo esclavo de Filemón y que después se hizo cristiano, mereciendo por eso, según Pablo, que sea considerado como un hermano. Así escribe el Apóstol de las gentes: «Quizá se apartó de ti por breve tiempo para que lo recobres ahora para siempre; y no como esclavo, sino como algo mejor que un esclavo, como un hermano querido» (*Fm*, 15-16). Onésimo se convirtió en hermano de Filemón al hacerse cristiano. Así, la conversión a Cristo, el comienzo de una vida de discipulado en Cristo, constituye un nuevo nacimiento (cf. *2 Co* 5,17; *1 P* 1,3) que regenera la fraternidad como vínculo fundante de la vida familiar y base de la vida social.

En el libro del Génesis, leemos que Dios creó al hombre, varón y hembra, y los bendijo, para que crecieran y se multiplicaran (cf. 1,27-28): Hizo que Adán y Eva fueran padres, los cuales, cumpliendo la bendición de Dios de ser fecundos y multiplicarse, concibieron la primera fraternidad, la de Caín y Abel. Caín y Abel eran hermanos, porque vienen del mismo vientre, y por lo tanto tienen el mismo origen, naturaleza y dignidad de sus padres, creados a imagen y semejanza de Dios.

Pero la fraternidad expresa también la multiplicidad y diferencia

que hay entre los hermanos, si bien unidos por el nacimiento y por la misma naturaleza y dignidad. Como hermanos y hermanas, todas las personas están por naturaleza relacionadas con las demás, de las que se diferencian pero con las que comparten el mismo origen, naturaleza y dignidad. Gracias a ello la fraternidad crea la red de relaciones fundamentales para la construcción de la familia humana creada por Dios.

Por desgracia, entre la primera creación que narra el libro del Génesis y el nuevo nacimiento en Cristo, que hace de los creyentes hermanos y hermanas del «primogénito entre muchos hermanos» (*Rm* 8,29), se encuentra la realidad negativa del pecado, que muchas veces interrumpe la fraternidad creatural y deforma continuamente la belleza y nobleza del ser hermanos y hermanas de la misma familia humana. Caín, además de no soportar a su hermano Abel, lo mata por envidia cometiendo el primer fratricidio. «El asesinato de Abel por parte de Caín deja constancia trágicamente del rechazo radical de la vocación a ser hermanos. Su historia (cf. *Gn* 4,1-16) pone en evidencia la dificultad de la tarea a la que están llamados todos los hombres, vivir unidos, preocupándose los unos de los otros».²

También en la historia de la familia de Noé y sus hijos (cf. *Gn* 9,18-27), la maldad de Cam contra su padre es lo que empuja a Noé a maldecir al hijo irreverente y bendecir a los demás, que sí lo

honraban, dando lugar a una desigualdad entre hermanos nacidos del mismo vientre.

En la historia de los orígenes de la familia humana, el pecado de la separación de Dios, de la figura del padre y del hermano, se convierte en una expresión del rechazo de la comunión traduciéndose en la cultura de la esclavitud (cf. *Gn* 9,25-27), con las consecuencias que ello conlleva y que se perpetúan de generación en generación: rechazo del otro, maltrato de las personas, violación de la dignidad y los derechos fundamentales, la institucionalización de la desigualdad. De ahí la necesidad de convertirse continuamente a la Alianza, consumada por la obediencia de Cristo en la cruz, seguros de que «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia... por Jesucristo» (*Rm* 5,20.21). Él, el Hijo amado (cf. *Mt* 3,17), vino a revelar el amor del Padre por la humanidad. El que escucha el evangelio, y responde a la llamada a la conversión, llega a ser en Jesús «hermano y hermana, y madre» (*Mt* 12,50) y, por tanto, hijo adoptivo de su Padre (cf. *Ef* 1,5).

No se llega a ser cristiano, hijo del Padre y hermano en Cristo, por una disposición divina autoritativa, sin el concurso de la libertad personal, es decir, sin convertirse libremente a Cristo. El ser hijo de Dios responde al imperativo de la conversión: «Convertíos y sea bautizado cada uno de vosotros en el nombre de Jesús, el Mesías, para perdón de vuestros pecados, y recibiréis el don del

Espíritu Santo» (*Hch* 2,38). Todos los que respondieron con la fe y la vida a esta predicación de Pedro entraron en la fraternidad de la primera comunidad cristiana (cf. *1 P* 2,17; *Hch* 1,15.16; 6,3; 15,23): judíos y griegos, esclavos y hombres libres (cf. *1 Co* 12,13; *Ga* 3,28), cuya diversidad de origen y condición social no disminuye la dignidad de cada uno, ni excluye a nadie de la pertenencia al Pueblo de Dios. Por ello, la comunidad cristiana es el lugar de la comunión vivida en el amor entre los hermanos (cf. *Rm* 12,10; *1 Ts* 4,9; *Hb* 13,1; *1 P* 1,22; *2 P* 1,7).

Todo esto demuestra cómo la Buena Nueva de Jesucristo, por la que Dios hace «nuevas todas las cosas» (*Ap* 21,5),³ también es capaz de redimir las relaciones entre los hombres, incluida aquella entre un esclavo y su amo, destacando lo que ambos tienen en común: la filiación adoptiva y el vínculo de fraternidad en Cristo. El mismo Jesús dijo a sus discípulos: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; a vosotros os llamo amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (*Jn* 15,15).

Múltiples rostros de la esclavitud de entonces y de ahora

3. Desde tiempos inmemoriales, las diferentes sociedades humanas conocen el fenómeno del sometimiento del hombre por parte del hombre. Ha habido períodos en la historia humana en

que la institución de la esclavitud estaba generalmente aceptada y regulada por el derecho. Éste establecía quién nacía libre, y quién, en cambio, nacía esclavo, y en qué condiciones la persona nacida libre podía perder su libertad u obtenerla de nuevo. En otras palabras, el mismo derecho admitía que algunas personas podían o debían ser consideradas propiedad de otra persona, la cual podía disponer libremente de ellas; el esclavo podía ser vendido y comprado, cedido y adquirido como una mercancía.

Hoy, como resultado de un desarrollo positivo de la conciencia de la humanidad, la esclavitud, crimen de lesa humanidad,⁴ está oficialmente abolida en el mundo. El derecho de toda persona a no ser sometida a esclavitud ni a servidumbre está reconocido en el derecho internacional como norma inderogable.

Sin embargo, a pesar de que la comunidad internacional ha adoptado diversos acuerdos para poner fin a la esclavitud en todas sus formas, y ha dispuesto varias estrategias para combatir este fenómeno, todavía hay millones de personas —niños, hombres y mujeres de todas las edades— privados de su libertad y obligados a vivir en condiciones similares a la esclavitud.

Me refiero a tantos trabajadores y trabajadoras, incluso menores, oprimidos de manera formal o informal en todos los sectores, desde el trabajo doméstico al de

la agricultura, de la industria manufacturera a la minería, tanto en los países donde la legislación laboral no cumple con las mínimas normas y estándares internacionales, como, aunque de manera ilegal, en aquellos cuya legislación protege a los trabajadores.

Pienso también en las condiciones de vida de muchos emigrantes que, en su dramático viaje, sufren el hambre, se ven privados de la libertad, despojados de sus bienes o de los que se abusa física y sexualmente. En aquellos que, una vez llegados a su destino después de un viaje durísimo y con miedo e inseguridad, son detenidos en condiciones a veces inhumanas. Pienso en los que se ven obligados a la clandestinidad por diferentes motivos sociales, políticos y económicos, y en aquellos que, con el fin de permanecer dentro de la ley, aceptan vivir y trabajar en condiciones inadmisibles, sobre todo cuando las legislaciones nacionales crean o permiten una dependencia estructural del trabajador emigrado con respecto al empleador, como por ejemplo cuando se condiciona la legalidad de la estancia al contrato de trabajo... Sí, pienso en el «trabajo esclavo».

Pienso en las personas obligadas a ejercer la prostitución, entre las que hay muchos menores, y en los esclavos y esclavas sexuales; en las mujeres obligadas a casarse, en aquellas que son vendidas con vistas al matrimonio o en las entregadas en sucesión, a un familiar después de la muerte de

su marido, sin tener el derecho de dar o no su consentimiento.

No puedo dejar de pensar en los niños y adultos que son víctimas del tráfico y comercialización para la extracción de órganos, para ser reclutados como soldados, para la mendicidad, para actividades ilegales como la producción o venta de drogas, o para formas encubiertas de adopción internacional.

Pienso finalmente en todos los secuestrados y encerrados en cautividad por grupos terroristas, puestos a su servicio como combatientes o, sobre todo las niñas y mujeres, como esclavas sexuales. Muchos de ellos desaparecen, otros son vendidos varias veces, torturados, mutilados o asesinados.

Algunas causas profundas de la esclavitud

4. Hoy como ayer, en la raíz de la esclavitud se encuentra una concepción de la persona humana que admite el que pueda ser tratada como un objeto. Cuando el pecado corrompe el corazón humano, y lo aleja de su Creador y de sus semejantes, éstos ya no se ven como seres de la misma dignidad, como hermanos y hermanas en la humanidad, sino como objetos. La persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, queda privada de la libertad, mercantilizada, reducida a ser propiedad de otro, con la fuerza, el engaño o la constricción física o psicológica; es tratada como un medio y no como un fin.

Junto a esta causa ontológica —rechazo de la humanidad del otro— hay otras que ayudan a explicar las formas contemporáneas de la esclavitud. Me refiero en primer lugar a la pobreza, al subdesarrollo y a la exclusión, especialmente cuando se combinan con la falta de acceso a la educación o con una realidad caracterizada por las escasas, por no decir inexistentes, oportunidades de trabajo. Con frecuencia, las víctimas de la trata y de la esclavitud son personas que han buscado una manera de salir de un estado de pobreza extrema, creyendo a menudo en falsas promesas de trabajo, para caer después en manos de redes criminales que trafican con los seres humanos. Estas redes utilizan hábilmente las modernas tecnologías informáticas para embaucar a jóvenes y niños en todas las partes del mundo.

Entre las causas de la esclavitud hay que incluir también la corrupción de quienes están dispuestos a hacer cualquier cosa para enriquecerse. En efecto, la esclavitud y la trata de personas humanas requieren una complicidad que con mucha frecuencia pasa a través de la corrupción de los intermediarios, de algunos miembros de las fuerzas del orden o de otros agentes estatales, o de diferentes instituciones, civiles y militares. «Esto sucede cuando al centro de un sistema económico está el dios dinero y no el hombre, la persona humana. Sí, en el centro de todo sistema social o económico, tiene que estar la persona, imagen de Dios, creada para que

fuera el dominador del universo. Cuando la persona es desplazada y viene el dios dinero sucede esta trastocación de valores».⁵

Otras causas de la esclavitud son los conflictos armados, la violencia, el crimen y el terrorismo. Muchas personas son secuestradas para ser vendidas o reclutadas como combatientes o explotadas sexualmente, mientras que otras se ven obligadas a emigrar, dejando todo lo que poseen: tierra, hogar, propiedades, e incluso la familia. Éstas últimas se ven empujadas a buscar una alternativa a esas terribles condiciones aun a costa de su propia dignidad y supervivencia, con el riesgo de entrar de ese modo en ese círculo vicioso que las convierte en víctimas de la miseria, la corrupción y sus consecuencias perniciosas.

Compromiso común para derrotar la esclavitud

5. Con frecuencia, cuando observamos el fenómeno de la trata de personas, del tráfico ilegal de los emigrantes y de otras formas conocidas y desconocidas de la esclavitud, tenemos la impresión de que todo esto tiene lugar bajo la indiferencia general.

Aunque por desgracia esto es cierto en gran parte, quisiera mencionar el gran trabajo silencioso que muchas congregaciones religiosas, especialmente femeninas, realizan desde hace muchos años en favor de las víctimas. Estos Institutos trabajan en contextos

difíciles, a veces dominados por la violencia, tratando de romper las cadenas invisibles que tienen encadenadas a las víctimas a sus traficantes y explotadores; cadenas cuyos eslabones están hechos de sutiles mecanismos psicológicos, que convierten a las víctimas en dependientes de sus verdugos, a través del chantaje y la amenaza, a ellos y a sus seres queridos, pero también a través de medios materiales, como la confiscación de documentos de identidad y la violencia física. La actividad de las congregaciones religiosas se estructura principalmente en torno a tres acciones: la asistencia a las víctimas, su rehabilitación bajo el aspecto psicológico y formativo, y su reinserción en la sociedad de destino o de origen.

Este inmenso trabajo, que requiere coraje, paciencia y perseverancia, merece el aprecio de toda la Iglesia y de la sociedad. Pero, naturalmente, por sí solo no es suficiente para poner fin al flagelo de la explotación de la persona humana. Se requiere también un triple compromiso a nivel institucional de prevención, protección de las víctimas y persecución judicial contra los responsables. Además, como las organizaciones criminales utilizan redes globales para lograr sus objetivos, la acción para derrotar a este fenómeno requiere un esfuerzo conjunto y también global por parte de los diferentes agentes que conforman la sociedad.

Los Estados deben vigilar para que su legislación nacional en

materia de migración, trabajo, adopciones, deslocalización de empresas y comercialización de los productos elaborados mediante la explotación del trabajo, respete la dignidad de la persona. Se necesitan leyes justas, centradas en la persona humana, que defiendan sus derechos fundamentales y los restablezcan cuando son pisoteados, rehabilitando a la víctima y garantizando su integridad, así como mecanismos de seguridad eficaces para controlar la aplicación correcta de estas normas, que no dejen espacio a la corrupción y la impunidad. Es preciso que se reconozca también el papel de la mujer en la sociedad, trabajando también en el plano cultural y de la comunicación para obtener los resultados deseados.

Las organizaciones intergubernamentales, de acuerdo con el principio de subsidiariedad, están llamadas a implementar iniciativas coordinadas para luchar contra las redes transnacionales del crimen organizado que gestionan la trata de personas y el tráfico ilegal de emigrantes. Es necesaria una cooperación en diferentes niveles, que incluya a las instituciones nacionales e internacionales, así como a las organizaciones de la sociedad civil y del mundo empresarial.

Las empresas,⁶ en efecto, tienen el deber de garantizar a sus empleados condiciones de trabajo dignas y salarios adecuados, pero también han de vigilar para que no se produzcan en las cadenas de distribución formas

de servidumbre o trata de personas. A la responsabilidad social de la empresa hay que unir la responsabilidad social del consumidor. Pues cada persona debe ser consciente de que «comprar es siempre un acto moral, además de económico».⁷

Las organizaciones de la sociedad civil, por su parte, tienen la tarea de sensibilizar y estimular las conciencias acerca de las medidas necesarias para combatir y erradicar la cultura de la esclavitud.

En los últimos años, la Santa Sede, acogiendo el grito de dolor de las víctimas de la trata de personas y la voz de las congregaciones religiosas que las acompañan hacia su liberación, ha multiplicado los llamamientos a la comunidad internacional para que los diversos actores unan sus esfuerzos y cooperen para poner fin a esta plaga.⁸ Además, se han organizado algunos encuentros con el fin de dar visibilidad al fenómeno de la trata de personas y facilitar la colaboración entre los diferentes agentes, incluidos expertos del mundo académico y de las organizaciones internacionales, organismos policiales de los diferentes países de origen, tránsito y destino de los migrantes, así como representantes de grupos eclesiales que trabajan por las víctimas. Espero que estos esfuerzos continúen y se redoblen en los próximos años.

Globalizar la fraternidad, no la esclavitud ni la indiferencia

6. En su tarea de «anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad»,⁹ la Iglesia se esfuerza constantemente en las acciones de carácter caritativo partiendo de la verdad sobre el hombre. Tiene la misión de mostrar a todos el camino de la conversión, que lleve a cambiar el modo de ver al prójimo, a reconocer en el otro, sea quien sea, a un hermano y a una hermana en la humanidad; reconocer su dignidad intrínseca en la verdad y libertad, como nos lo muestra la historia de Josefina Bakhita, la santa proveniente de la región de Darfur, en Sudán, secuestrada cuando tenía nueve años por traficantes de esclavos y vendida a dueños feroces. A través de sucesos dolorosos llegó a ser «hija libre de Dios», mediante la fe vivida en la consagración religiosa y en el servicio a los demás, especialmente a los pequeños y débiles. Esta Santa, que vivió entre los siglos XIX y XX, es hoy un testigo ejemplar de esperanza¹⁰ para las numerosas víctimas de la esclavitud y un apoyo en los esfuerzos de todos aquellos que se dedican a luchar contra esta «llaga en el cuerpo de la humanidad contemporánea, una herida en la carne de Cristo».¹¹

En esta perspectiva, deseo invitar a cada uno, según su puesto y responsabilidades, a realizar gestos de fraternidad con los que

se encuentran en un estado de sometimiento. Preguntémosnos, tanto comunitaria como personalmente, cómo nos sentimos interpelados cuando encontramos o tratamos en la vida cotidiana con víctimas de la trata de personas, o cuando tenemos que elegir productos que con probabilidad podrían haber sido realizados mediante la explotación de otras personas. Algunos hacen la vista gorda, ya sea por indiferencia, o porque se desentienden de las preocupaciones diarias, o por razones económicas. Otros, sin embargo, optan por hacer algo positivo, participando en asociaciones civiles o haciendo pequeños gestos cotidianos —que son tan valiosos—, como decir una palabra, un saludo, un «buenos días» o una sonrisa, que no nos cuestan nada, pero que pueden dar esperanza, abrir caminos, cambiar la vida de una persona que vive en la invisibilidad, e incluso cambiar nuestras vidas en relación con esta realidad.

Debemos reconocer que estamos frente a un fenómeno mundial que sobrepasa las competencias de una sola comunidad o nación. Para derrotarlo, se necesita una movilización de una dimensión comparable a la del mismo fenómeno. Por esta razón, hago un llamamiento urgente a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, y a todos los que, de lejos o de cerca, incluso en los más altos niveles de las instituciones, son testigos del flagelo de la esclavitud contemporánea, para

que no sean cómplices de este mal, para que no aparten los ojos del sufrimiento de sus hermanos y hermanas en humanidad, privados de libertad y dignidad, sino que tengan el valor de tocar la carne sufriente de Cristo,¹² que se hace visible a través de los numerosos rostros de los que él mismo llama «mis hermanos más pequeños» (Mt 25,40.45).

Sabemos que Dios nos pedirá a cada uno de nosotros: ¿Qué has hecho con tu hermano? (cf. Gn 4,9-10). La globalización de la indiferencia, que ahora afecta a la vida de tantos hermanos y hermanas, nos pide que seamos artífices de una globalización de la solidaridad y de la fraternidad, que les dé esperanza y los haga reanudar con ánimo el camino, a través de los problemas de nuestro tiempo y las nuevas perspectivas que trae consigo, y que Dios pone en nuestras manos.

Vaticano, 8 de diciembre de 2014

FRANCISCO

Citas

- ¹ N. 1.
- ² Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2014, 2.
- ³ Cf. Exhort. ap. *Evangelii Gaudium*
- ⁴ Cf. Discurso a la Asociación internacional de Derecho penal, 23 octubre 2014: *L'Osservatore Romano*, Ed. lengua española, 31 octubre 2014, p. 8.
- ⁵ Discurso a los participantes en el encuentro mundial de los movimientos populares, 28 octubre 2014: *L'Osservatore Romano*, Ed. lengua española, 31 octubre 2014, p. 3.

⁶ Cf. Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, *La vocazione del leader d'impresa. Una riflessione*, Milano e Roma, 2013.

⁷ Benedicto XVI, Cart. enc. *Caritas in Veritate*, 66.

⁸ Cf. Mensaje al Sr. Guy Ryder, Director general de la Organización Internacional del Trabajo, con motivo de la Sesión 103 de la Conferencia de la OIT, 22 mayo 2014: *L'Osservatore Romano*, Ed. leng. española 6 junio 2014, p. 3.

⁹ Benedicto XVI, Carta. enc. *Caritas in Veritate*, 5.

¹⁰ «A través del conocimiento de esta esperanza ella fue “redimida”, ya no se sentía esclava, sino hija libre de Dios. Entendió lo que Pablo quería decir cuando recordó a los Efesios que antes estaban en el mundo sin esperanza y sin Dios» (Benedicto XVI, Carta. enc. *Spe Salvi*, 3).

¹¹ Discurso a los participantes en la II Conferencia Internacional sobre la Trata de personas: Church and Law Enforcement in partnership, 10 abril 2014: *L'Osservatore Romano*, Ed. leng. española 11 abril 2014, p. 9; cf. Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 270.

¹² Cf. Exhort. ap. *Evangelii Gaudium*, 24; 270.

Humanismo y desarrollo sostenible

†Mario Toso, SDB*

Premisa

Este tema no es fácil de tratar, porque implica una serie de conceptos complejos y multivalentes. Por lo tanto, desde el inicio se impone un enfoque explicativo para delimitar las categorías coordinadas, partiendo de la misma expresión ‘desarrollo sostenible’. Es ésta una expresión muy utilizada, a pesar de que sus confines sean elusivos y no siempre bien definidos. Está vinculada a la sensibilidad ambiental progresiva. Su creciente maduración, en las últimas décadas, ha conducido a afirmar que el concepto de ‘sostenibilidad’, que no puede ser absolutizado al punto de llevar a una visión parcial del desarrollo. El componente del ambiente es ciertamente esencial, pero no es el único que hay que tener en cuenta. Para explicar lo que acabo de de-

cir, me refiero a una investigación realizada por el Consejo Pontificio Justicia y Paz sobre el tema *Energía, justicia y paz*. De hecho, durante el recorrido se vio que el concepto de ‘desarrollo sostenible’, definido por ejemplo con referencia a los sistemas de energía, implica también otras dimensiones: la antropológica, la económica, la ambiental, la social, la ética y la cultural.¹

Aproximándonos al tema *Humanismo y desarrollo sostenible* es, por lo tanto, natural de no limitarnos a la dimensión ambiental o económica del desarrollo. Para que esto sea sostenible,

¹ Cf. Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Energía, justicia y paz. Una reflexión sobre la energía en el contexto actual de desarrollo y la protección del medio ambiente*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2014, págs. 93-95.

desde el punto de vista ecológico, presupone connotaciones muy diferentes —incluso la antropológica, la ética y la religiosa—. Todas estas especificaciones permiten al desarrollo vivir plenamente su dimensión humana.

En nuestro itinerario, que se refiere al tema del desarrollo de los pueblos con las formas dominantes del humanismo de hoy, buscando las más apropiadas, nos es de gran ayuda la contribución de la *Caritas in Veritate* (CIV)² de Benedicto XVI —en el quinto año de su promulgación— y de la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) del Papa Francisco.³

En estos textos se pueden identificar las premisas teológicas y éticas, y con ellas las características fundamentales de un nuevo humanismo teocéntrico, integral y solidario, relacional, profundamente diferente de los humanismos antropocéntricos, reduccionistas e inmanentistas de los cuales está poblada la cultura actualmente vigente, heredera de la post-modernidad. Hoy día, nuestras civilizaciones necesitan desesperadamente de un nuevo humanismo, abierto a la trascendencia, en sentido horizontal y vertical,⁴ y también de un desarrollo personalista, integral, sostenible, inclusivo. De hecho, en nuestra época el problema prin-

² Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2009.

³ Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2013.

⁴ Cf. PABLO VI, *Populorum Progressio*, 16.

cipal parece ser aquel de beneficiar de una cultura humanista capaz de afrontar la catástrofe social y antropológica causado por los neo-individualismos libertarios y utilitaristas.

Aun viviendo en una sociedad global, parece que el hombre está perdiendo el sentido de la existencia comunitaria; el privado corroe el público, el bien común, la misma solidaridad local, el patrimonio de los bienes de la creación. Esto no sucede casualmente, sino como consecuencia de la enfatización que el individuo hace de sí mismo, presentándose como *la fuente última de la verdad*, sometiendo el bien común y el espacio político a la aprobación de sus intereses personales y comerciales. De hecho, al centro de la ciudad ya no es la persona, inherentemente social y la solidaria, que está en el centro de la ciudad, sino el individuo que —como escribe Zygmunt Bauman— paradójicamente se encuentra sólo en la sociedad global, con una sobrecarga de responsabilidades, puesto que lo público redimensionado ya no puede ayudarle.⁵

El humanismo propio del individualismo libertario y anárquico es muy perjudicial para la persona, la familia, la economía y las

⁵ Cf. Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Laterza, Bari, 2000; ID., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, 2000; ID., *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna, 2002; ID., *La libertà*, Città Aperta, Troina (En), 2002.

finanzas, la política, el desarrollo, considerado en sus múltiples dimensiones, incluso aquel del medio ambiente.

1. Dimensión antropológica del desarrollo humano

Como se mencionó hace un momento, la tragedia que afecta nuestra humanidad, y de la cual aparentemente no todos son conscientes, está representada por una cultura libertaria que incide en las fuentes de la vida humana, del matrimonio, del derecho, de la economía, de la política, del desarrollo sostenible. Esa pone en juego la verdadera concepción del hombre, de su dignidad, la ley moral natural, sus necesidades básicas, no inducidas o impuestas por una cultura que propensa la ideología del mercado consumista y de la tecnocracia.

Según algunas teorías mayormente acreditadas incluso en las instituciones internacionales como la ONU, UNICEF, OSCE, el hombre es un producto de la cultura y de la sociedad. La persona no sería un ser dotado de una naturaleza pre-constituída por su corporeidad y su dignidad que caracterizan el ser. Según una antropología indiferenciada, el hombre y la mujer no tendrían una naturaleza sexual verdadera como un hecho recibido, sino que ellos tendrían que crearla. Para la *Caritas in Veritate*, en cambio, la persona es efectivamente un sujeto libre, pero también, en cierto sentido, condicionado, como ser creado,

synolon de alma y de cuerpo. Esa es sujeto principal y autónomo con respecto al contexto cultural, de la cual evidentemente depende. Sin embargo, la sociedad no es el demiurgo que se complace en otorgar este u otro reconocimiento de acuerdo a las ventajas económicas, los esquemas ideológicos o las dinámicas de la mayoría. El hombre lleva dentro de sí una naturaleza inclinada hacia la verdad, la bondad y hacia Dios. Se encuentra como ser sexuado y provisto de una apertura a la trascendencia, horizontal y vertical, que configura su deber-ser necesariamente en una línea de un cumplimiento a través del don de sí a los demás y a Dios. Gracias a la persona, como ser libre y responsable, destinado a crecer a través del autotranscendimiento, existe una moral natural, cuyos fundamentos están inscritos en la conciencia de cada uno. De aquí, aquel «terreno sólido y duradero»,⁶ que es aquel de los principios o de los valores «esenciales y originarios».⁷ Ésos son irrenunciables, no porque no se deban discutir, sino porque cuando se habla de ellos o al legislar no pueden menoscabarlos ya que son inviolables, inalienables e indivisibles. Pertenecen, por así decirlo, al ADN del ser humano, la cepa viva y originaria de cualquier

⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros del Bureau de la Asamblea parlamentaria del Consejo de Europa* (08. 09. 2010).

⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1995, n. 71.

otro principio de valores. No es casualidad que la *Caritas in Veritate*, después que ha observado que «la verdad del desarrollo consiste en su totalidad» (CIV, 18), recuerda al mundo que el verdadero desarrollo tiene un centro vital y propulsor, y que esto es «la apertura a la vida» (CIV, 28).

Dada la unidad del ser humano, cuerpo y espíritu juntos, unidad que se expresa en términos legales a partir del conjunto de derechos y deberes, la nueva evangelización está llamada a proponer el empeño a favor de la promoción de la humanidad en su plenitud, que no separa los derechos entre ellos. Esos son indivisibles. En este campo no se puede ser selectivos. No se deben cultivar sólo algunos —por ejemplo, los relacionados con el trabajo, la salvaguardia de la creación y la paz— omitiendo los otros. Los derechos deben ser promovidos todos juntos. Cuando el derecho a la vida, a la libertad de religión no son tutelados y promovidos, de consecuencia tampoco son tutelados y promovidos los derechos al trabajo, a la paz y a la salvaguardia de la creación. Como recientemente ha escrito el Papa Francisco, la «defensa de la vida por nacer está íntimamente ligada a la defensa de cualquier derecho humano» (EG, 213).

Hoy la atención se centra justamente en los grandes problemas del trabajo, la economía, la política, la solidaridad y la paz: son problemas que aquejan pesantemente a personas, familias y comunidades,

y en especial modo a los jóvenes. Sin embargo, la justa preocupación sobre estos temas no debe hacer perder de vista el riesgo que quizás es menos evidente, pero está en la base de cualquier otro desafío y que constituye una especie de metamorfosis antropológica, favorecida por los medios de comunicación. Como ya he indicado, están en riesgo los principios mismos del hombre: el inicio y el fin de la vida humana, su regazo natural que es donado por el hombre y la mujer unidos en el matrimonio, la libertad religiosa y la educación, condición indispensable para situarse frente al tiempo y al destino. Cuando una sociedad se encamina hacia la negación de la vida, «acaba por no encontrar la motivación y la energía necesaria para esforzarse en el servicio del verdadero bien del hombre. Si se pierde la sensibilidad personal y social para acoger una nueva vida, también se marchitan otras formas de acogida provechosas para la vida social» (CIV, 28) y el medio ambiente. Sin un auténtico respeto de estos bienes-valores primarios, que constituyen la ética de la vida, es ilusorio pensar en una ética social que de hecho debería promover el hombre, pero en realidad lo abandona en los momentos de mayor fragilidad.⁸

Sólo se puede caer en la contradicción y la confusión. En realidad,

⁸ En esta sección, nos inspiramos en la apertura de los participantes Card. Angelo BAGNASCO en Todí, en el Foro del Mundo Laboral (17. 09. 2011).

¿cómo se podrían proteger eficazmente los océanos contaminados de donde sacamos peces para alimentarnos, si la primera de las ecologías —aquella del cuerpo— es despreciada y amenazada, si se mata el bebé en el vientre materno, en lo que debería ser su primer ecosistema? ¿Para qué sirve el desarrollo? ¿Por qué luchar contra el hambre, si se puede asesinar a aquellos que nacerán en los países pobres? ¿Por qué los gobiernos deberían garantizar un puesto de trabajo para cada uno, si la vida no tiene ningún valor?

Si el aborto es considerado como un derecho, no nos debe sorprender que los seres humanos sean tratados como cualquier mercancía, esclavizados, explotados en la pornografía, en el tráfico de órganos,⁹ o que mediante la ingeniería genética y la clonación se produzcan subcategorías de seres humanos.¹⁰

Si desaparece la convicción que un ser humano es siempre sagrado e inviolable en cualquier situación y en cada etapa de su desarrollo, no habrán bases sólidas y duraderas para la defensa de los derechos humanos, pues permanecerán siempre sujetas a las conveniencias contingentes de los poderosos de turno. «No debe esperarse —dice Papa Francis-

co— que la Iglesia cambie su posición sobre esta cuestión. [...] Éste no es un asunto sujeto a supuestas reformas o “modernizaciones”. No es progresista pretender resolver los problemas eliminando una vida humana» (EG, 214).

2. Dimensión ética proyectiva del desarrollo humano integral y la nueva evangelización de lo social

El desarrollo de los pueblos que tiene lugar en el contexto de la globalización se presenta injusto, caracterizado por el materialismo, dominado por las ideologías de tipo mercantilistas y tecnocráticas, que llevan al derroche consumista de los recursos del planeta y aun a defraudar las generaciones futuras, todo ello en una atmósfera de violencia, de conflicto, de explotación. Se trata de un modelo que, si no se cambia de manera significativa en sentido humanista, impregnándolo con un nuevo pensamiento *sapiencial*, una nueva ética y un nuevo planeamiento, llevará la humanidad a la destrucción.

También las políticas mundiales y latinoamericanas actuales necesitan un nuevo modelo de desarrollo.¹¹ Estas últimas, presionadas por los problemas ocasionados por los ataques especulativos, el saneamiento de su déficit y de las deudas, y además por la reactivación de la productividad, parecen

estar concentradas (a pesar de una nueva emergencia relacionada de los problemas relativos a la inseguridad) en perspectivas puramente económicas, financieras y técnicas, que mortifican el progreso social, la solidaridad y la participación democrática. Tampoco están exentos de estas perspectivas los llamados países emergentes, los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), donde se persigue el desarrollo con una tasa de crecimiento mucho mayor que en Europa, pero con insuficiente atención al progreso social para todos, al *welfare societario*, a la salvaguardia del medio ambiente.

Benedicto XVI, en vista de la adquisición de un nuevo concepto de desarrollo, considera indispensable una nueva evangelización de lo social,¹² con el objetivo de formar una persona «en la caridad y en la verdad». En su encíclica, el Pontífice inicia de manera significativa con estas palabras: «La caridad en la verdad, de la que Jesucristo se ha hecho testigo con su vida terrenal y, sobre todo, con su muerte y resurrección, es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad» (CIV, 1). Y más adelante, refiriéndose a Pablo VI, afirma lapidario que «el anuncio de Cristo es el primero y principal factor de desarrollo» (cf. CIV, 8).

Dicho de otra manera, en vista de la realización de un desarrollo humano integral y sostenible, junto a los múltiples factores que contribuyen a realizarlo, no debe faltar el compromiso prioritario de una renovada evangelización. El desarrollo no es sólo una cuestión de recursos materiales, técnicos, de información, de instituciones, de cultura, de innovación, de investigación, de apertura de los mercados, de reducción de las deudas, de inversión en la producción (cf. CIV, 71), de una amplia gama de oportunidades y opciones como lo entiende Amartya Sen¹³ o de *chance* de vida como escribe Ralf Dahrendorf.¹⁴ Todos estos aspectos son de gran importancia, pero para un desarrollo integral, comunitario, sostenible, incluyente, es fundamental poder disponer de una correcta escala de bienes-valores, que logra estructurarse cuando se tiene a Dios como el último parámetro. Esta escala permite tomar buenas decisiones, vivir como agentes económicos, administradores y políticos rectos (cf. CIV, 71), responsables del bien común y el medio ambiente, es decir, según la perspectiva de la realización humana en Dios, y por lo tanto sin anteponer los bienes materiales a los espirituales, y evitando visiones mutiladas o deformadas del desarrollo.

⁹ Cf. *Declaración sobre la trata de personas*, Ciudad del Vaticano, noviembre, 2013.

¹⁰ Cf. SANTA SEDE, *Intervención en la Durban Review Conference*, Ginebra, 22 abril, 2009.

¹¹ Sobre este tema, véase ÓSCAR CARD. ANDRÉS RODRÍGUEZ MARADIAGA, *Senza etica, niente sviluppo*, EMI, Bolonia, 2013.

¹² Para una presentación del conjunto de la evangelización de lo social en Benedicto XVI y Francisco, véase M. TOSO, *Nuova evangelizzazione del sociale. Benedetto XVI e Francesco*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2014.

¹³ Cf. A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano, 2002.

¹⁴ R. DAHRENDORF, *Libertà attiva*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

Ahora bien, una nueva evangelización que renueva el amor a Jesucristo y la fidelidad a Él es una fuente de nuevos estilos de vida, una nueva visión del desarrollo integral y sostenible, de un nuevo proyecto social y político que no excluye ninguno. La conducta humana se guía por una conciencia, donde Dios es considerado como el fin y el bien último; y la unión del corazón y de la mente con Dios es el verdadero criterio del verdadero orden de los fines.

Reconociendo y amando a Dios como sumo Bien y Verdad, uno se pone en la condición de descubrir y eliminar los dioses falsos de los modernos, de realizar una inversión en la jerarquía de los bienes-valores que favorecen el éxito, el poder, el beneficio en el corto plazo, la económica y técnica. Sólo gracias al reconocimiento de la primacía de Dios se puede llegar a una nueva conducta moral, a una nueva escala de valores, así como a la superación de las dicotomías enormes de la ética postmoderna que perjudican la visión del desarrollo humano integral y sostenible. De acuerdo a una visión correcta del desarrollo, la economía y la finanza, aun siendo fundamentales para una realización humana no versátiles, no son todavía los factores más importantes, y mucho menos los únicos.

Una ordenada jerarquía de bienes-valores, proveniente del primado del amor a Dios, considerado como nuestro Todo, es por lo

tanto garantía de una visión global del desarrollo. Fruto de una atenta lectura de la *Caritas in Veritate* se puede deducir que la figura de desarrollo, que debe orientar la realización del bien común de los pueblos y de la familia humana, ha de ser aquella de un desarrollo integral, fraterno, solidario, comunitario, sostenible, inclusivo de todos y abierto a la Trascendencia.

Una semejante concepción se manifiesta fundamental, especialmente en el contexto actual de una persistente crisis económico-financiera, en la cual parecen dominar visiones reductivas. Sin una figura coherente y completa de desarrollo, entre otras cosas, resulta difícil comprender las causas más profundas de esta crisis, que dura ya más de siete años y, en consecuencia, crear terapias adecuadas. El sobredimensionamiento de la finanza especulativa proviene, sobre todo, de una carencia de contextualización de la finanza en el complejo de las múltiples actividades humanas, en el pléroma de los fines de la persona.

Para que la finanza vuelva «a ser un instrumento encaminado a producir mejor riqueza y desarrollo», según lo ha propuesto Benedicto XVI (CIV, 65), es preciso subordinarla a la realización de los fines superiores que las personas están llamadas a alcanzar.

A la luz de cuanto ha sido dicho hasta ahora, es claro que las políticas económicas y financieras de los diversos países han de ser

calibradas a la luz del ideal histórico y concreto de un desarrollo integral, solidario, sostenible, inclusivo de todos.

De lo contrario, se caería en las prácticas de un desarrollo y un bienestar relacionados únicamente con indicadores principalmente materiales, técnicos, comerciales, que no toman en cuenta aquellos factores esenciales para favorecer la plena realización de la humanidad, como la tutela de los derechos fundamentales, el progreso social, la coexistencia de las culturas, el bienestar corporativo, la democracia sustancial, social y participativa, la protección y el desarrollo de la creación. Desafortunadamente hoy día, en sectores no pequeños de la opinión pública, parece que se esté insinuando la convicción de que el crecimiento en los países occidentales y el necesario saneamiento han de ser realizados a precio de la reducción de los derechos sociales, de la destrucción del *Welfare State* y de las redes de solidaridad de la sociedad civil, así como de la suspensión de la democracia. Ahora, se ha de considerar que los derechos sociales son fundamentales para la realización de todos los demás, comenzando por los derechos civiles y políticos. Sin los primeros los segundos no pueden ser concretamente e históricamente activos y utilizables, porque permanecería un *flatus vocis*. Como ya señalado, los derechos son entre sí indivisibles. Por tanto, no debemos reducir los derechos sociales fundamentales, pero sí repensarlos, proporcionarlos de acuerdo a los

recursos disponibles, extendiéndolos también a aquellos que aún no los aprovechan. En este contexto, siempre debemos distinguir entre los derechos inalienables, porque están vinculados a la protección de la dignidad y la libertad de las personas, y los derechos negociables, porque están vinculados a la contingencia y a la negociación.

Uno de los aspectos del sistema económico actual es la explotación de desequilibrio internacional de los costos laborales, que se sirve de miles de millones de personas que viven con menos de dos dólares al día. Tal desequilibrio no sólo despreziona la dignidad de los que suministran una mano de obra barata, sino que además destruye las fuentes de empleo en las regiones donde se goza de mayor protección, sin crear otros nuevos empleos. De ahí se plantea el problema de la creación de mecanismos de convergencia hacia el alto de los derechos laborales así como de la protección del medio ambiente, en presencia de una creciente ideología consumista y tecnocrática que no muestra responsabilidad social respecto a la ciudad y a la creación y que tiende a erosionar los derechos sociales fundamentales y las democracias.

Se debe, precisamente, respetar y aplicar universalmente —en vez de reducir— las reglas del derecho del trabajo y de la libertad sindical, que ahora son un patrimonio jurídico adquirido por la humanidad. El aumento de la desigualdad y de la pobreza amenaza la democracia inclusiva y

participativa, que siempre presupone una economía y un mercado que no excluyen a nadie y son justos.¹⁵

Además, téngase presente que, considerando sólo la importancia de los sistemas de seguridad en caso de desempleo —una importancia llevada a la luz por la actual crisis financiera y económica—, actualmente muchos de los casi doscientos países monitoreados por la International Labour Organization (ILO), no disponen de ellos. También, según la ILO, en todo el mundo más del 70% de los trabajadores no tienen acceso a un sistema de seguridad en caso de desempleo.

Por lo tanto, no debemos olvidar que la democracia es la forma de gobierno que, mejor que cualquier otra bajo ciertas condiciones —además de permitir la sustitución pacífica de sus representantes y gobernantes—, parece más proporcionada para la consecución de un desarrollo integral, solidario, participativo, inclusivo de todos, sostenible no sólo desde el punto de vista de la utilización sino también de su producción.

3. Dimensión económica del desarrollo: una economía al servicio del bien común

En un momento histórico, cuando la crisis financiera de 2007 acababa de estallar —y, por lo tanto,

todavía no sobre la base de suposiciones y prejuicios, pero junto con el fracaso de los grandes bancos y de un *efecto dominó* cautivante la economía productiva y las democracias—, la CIV denuncia una economía y una finanza que, además de liberarse de la moral y de la política, se subordinan a la especulación, cediendo así a la tentación de buscar beneficios a corto plazo, absolutizándolos (cf. CIV, 40). No es una condena indiscriminada y sin apelación de la economía de mercado y de la finanza en sí mismas, como si fueran inherentemente injustas. Tanto es así que el Papa Benedicto XVI pide que vuelvan a ser instrumentos finalizados a mejorar la creación y el desarrollo de la riqueza. «Toda la economía y todas las finanzas, y no sólo algunos de sus sectores, en cuanto instrumentos, deben ser utilizados de manera ética para crear las condiciones adecuadas para el desarrollo del hombre y de los pueblos» (CIV, 65). En particular, los agentes financieros han de redescubrir el fundamento ético de su actividad para no abusar de aquellos instrumentos sofisticados con los que se podría traicionar a los ahorradores. Así pues, se deben experimentar nuevas formas de financiación y se han de desarrollar todas aquellas que han ya mostrado, incluso durante la crisis, ser experiencias positivas, como por ejemplo el micro-crédito, bancos éticos, sin olvidarse de educar a los ahorradores (cf. *ib.*).

Especialmente, en un contexto de globalización y de financiariza-

ción, la economía, dice el Papa Benedicto XVI, necesita leyes justas, formas de redistribución guiadas por la política y, sobre todo, en vista de estar al servicio del bien común y ser inclusivo; debe ser penetrado y animado por un sentimiento de fraternidad y, por lo tanto, por el principio de gratuidad, ya que son enraizados en las personas que son seres a imagen de la Trinidad, una comunidad de comunión por excelencia (cf. CIV, 54). Dicho de otro modo, la economía, para ser humana y humanizadora, sostenible, debe ser movida por una triple lógica: del intercambio contractual, de la política y del don incondicional (cf. CIV, 37). Tal economía sólo puede ser una realidad multidimensional, lo que requiere la sinergia, la armonía y la reciprocidad entre los sujetos complementarios e interdependientes: el mercado, la sociedad civil y el Estado. Difundida por la libertad y la responsabilidad social, así como por la reciprocidad fraterna, no podrá ser caracterizada por el espíritu empresarial plurivalente para un mercado en el cual puedan operar libremente, en condiciones de igualdad de oportunidades, empresas que persiguen fines diferentes. Además de la empresa privada con fines lucrativos y de los diferentes tipos de empresas públicas, pueden enraizarse y manifestarse organizaciones productivas con fines mutualistas y sociales. De su recíproca interacción en el mercado se puede esperar una especie de hibridación de comportamientos,

y por lo tanto una atención más sensible a una civilización de la economía (cf. CIV, 38).

El Papa Francisco, en la *EG*, con respecto a la economía y la finanza actual, está en línea con la enseñanza del Papa Benedicto XVI. Ante la inseguridad cotidiana de millones de personas, el aumento de las patologías alimentadas por el miedo y la desesperación que se apropian del corazón de muchas personas, incluso en los denominados países ricos, el pontífice argentino repite con insistencia de los *no* categóricos contra la exclusión económica y la desigualdad, la nueva idolatría del dinero, la primacía de la política financiera, la desigualdad que genera violencia y devasta el medio ambiente, y contra las estructuras sociales injustas (cf. *EG*, 52-57) de aquellos negocios que prosperan gracias a la venta de armas.

El neoliberalismo, el neoutilitarismo, la tecnocracia, la globalización y la financiarización de la economía —con la complicidad de la misma política que ha abolido la distinción entre economía productiva o industrial y economía especulativa,¹⁶ desregulando los mercados monetarios y financieros— han producido gradualmente: 1) el gobierno del dinero en lugar de una política orientada al bien común; 2) un sistema

¹⁵ Cf. FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo Justicia y Paz* (2 de octubre de 2014).

¹⁶ Sobre estos aspectos y las causas de la ideología de la desregulación, véase G. TREMONTI, *Uscita di sicurezza*, Rizzoli, Milano, 2012, págs. 57-66.

financiero que, en nombre de la idolatría del beneficio a corto plazo, por un lado, ha reducido la pobreza de algunos, pero también ha acentuado o producido la pobreza de tantos otros, ha aumentado las desigualdades, ha favorecido una economía y mercados de exclusión y desigualdad, o sea, una economía y mercados impregnados por la cultura del derroche y de la mayor rentabilidad, por la cual los más débiles son vistos como *residuos, chatarra inútil* (cf. EG, 53); la creación es una realidad que se puede someter a un uso indiscriminado (cf. EG, 215). Se ha colocado al centro el dinero y no la persona libre y responsable, ser en relación.

Según el Papa Francisco, con respecto a todo esto se necesita de un nuevo humanismo, por lo que es preciso recuperar el discurso sobre los fines del hombre y sobre la propia escala jerárquica; al contrario estaríamos, no sólo ante la dictadura del dinero y de una economía sin rostro humano, sino también ante la dictadura del presente respecto a lo trascendente, al futuro y del conyunturalismo.

En esta situación, es necesario que la política recupere la primacía sobre la especulación financiera sin límites; que supere las doctrinas económicas neoliberales que dan a los mercados y, en consecuencia, a la especulación financiera una autonomía absoluta, liberándolos así de los controles gubernamentales. Estas doctrinas, que gozan de gran popularidad, argumentan que los mercados y

la especulación producen automáticamente la riqueza de las naciones, la riqueza para todos, con el funcionamiento espontáneo de sus reglas, cuando no los estorban medidas reglamentarias y subsidarias de los Estados y otros actores sociales, destinados a orientarlos hacia el bien común (cf. EG, 56).¹⁷ Según el Papa Francisco, las cosas no se presentan exactamente en estos términos. Las teorías de la *recaída favorable*, que presupone que todo crecimiento económico favorecido por el mercado libre puede producir por sí mismo una mayor equidad e inclusión social en el mundo, nunca han sido confirmadas por los hechos y expresan una confianza inatenta e ingenua en la bondad de aquellos que mantienen el poder económico y en los mecanismos sacralizados del sistema económico imperante (cf. EG, 54).¹⁸ También hay que abandonar la teoría económica de la *mano invisible*: «Ya no podemos confiar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado. El crecimiento económico, aunque lo supone, requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo, a una promoción integral

¹⁷ Para una visión general de los procesos de tipo neoliberal que han cambiado la sociedad contemporánea, véase I. MASULLI, *Chi ha cambiato il mondo?*, Laterza, Roma-Bari 2014, págs. 89 ss.

¹⁸ Para comprender mejor estas declaraciones puede útil leer Z. BAUMAN, «*La ricchezza di pochi avvantaggia tutti*» (*Falso!*), Laterza, Roma-Bari, 2013.

de los pobres que supere el mero asistencialismo» (EG, 204). Con estas declaraciones, el Pontífice se opone a los partidarios de la bondad automática de la globalización desregulada de la economía y de la finanza, que afirman que de hecho ha facilitado el crecimiento económico de muchos países, como los BRICS. Él considera que no se debe oponer a todos los neoliberales, pero sí a los más radicales, porque no tienen en cuenta que el desarrollo de un país no sólo debe ser económico y lograrse de cualquier modo, aunque al precio de la justicia, sin respetar los derechos de los trabajadores ni promover el progreso social, y sin tener en cuenta que la humanidad ha entrado en el *Ecological Debt Day* (día de la deuda ecológica).¹⁹ No se trata de ser iconoclastas contra el libre mercado, la economía y las finanzas. La idea fundamental de sus declaraciones es que el mercado en sí mismo no es una institución económica injusta. Al contrario, en siglos pasados la economía de mercado ha sido uno de los principales

¹⁹ El *Ecological Debt Day* es el día en que la humanidad empieza a tocar a los recursos que van más allá de lo que la Tierra puede producir en un año. Es el día en que los ingresos anuales a nuestra disposición se acaban y las personas siguen viviendo con préstamos en el futuro, es decir, tomando los recursos no sólo de sus hijos, sus nietos y de las generaciones futuras, sino también de otras especies no humanas. Cada año, al llegar la fecha estimada, se considera que las cuentas están en rojo, al haber consumido más recursos de los que la naturaleza puede ofrecer de modo renovable.

instrumentos de la inclusión social y de la democracia. Sin embargo, hoy en día hay que impedir que el fenómeno de la financiarización no regulada de la economía reduzca la capacidad de aumentar la riqueza y las oportunidades. La finanza es una herramienta con un enorme potencial para el buen funcionamiento de los sistemas económicos.²⁰ La buena finanza consiente en agregar ahorros para utilizarlos de manera eficiente y destinarlos a los usos socialmente más beneficiosos; traslada en el espacio y en el tiempo el valor de las actividades; realiza mecanismos de seguros que reducen la exposición al riesgo; permite el encuentro entre aquellos que tienen ingresos disponibles, pero no las ideas productivas y otros que, por el contrario, tienen ideas productivas, pero no el acceso al crédito. Es necesario, sin embargo, que la finanza no se escape de control social y de su función de servicio a la economía: el dinero debe servir y no gober-

²⁰ Sobre este tema también se ha detenido —especialmente después de las acusaciones de marxismo dirigidas al Papa Francisco que siguieron la publicación de la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*— el seminario, organizado por el Pontificio Consejo Justicia y Paz, con la colaboración de la Segunda Sección del Secretariado de Estado, que se celebró en el Vaticano, en la Casina Pio IV, el 11 y 12 de julio de 2014, con el título *The Global Common Good: towards a more Inclusive Economy*. Véase a este respecto el trabajo de investigación elaborado por los profesores Stefano Zamagni, Leonardo Becchetti, Luigino Bruni y André Habisch, próximamente publicado y disponible en www.iustitiaetpax.va

nar, afirma lapidariamente el Papa Francisco (cf. EG, 57). Actualmente, después de la crisis, los intermediarios financieros no pocas veces sostienen sólo a quien ya dispone de recursos económicos, quien es financiable con seguridad, y prefieren invertir principalmente donde se espera un beneficio en el corto, muy corto plazo.

4. Dimensión ambiental del desarrollo: presupuestos antropológicos

La aproximación al tema de la creación de parte de la CIV es explícitamente teológica y, por lo tanto, sugiere una relación hermenéutica precisa de la persona, de la familia humana y del medio ambiente.²¹ Ayuda a leer e interpretar la experiencia de recibir, de acoger y de compartir: el medio ambiente, por el hecho

²¹ Con respeto a la CIV, se ha observado que sin duda podría proponer más desde el punto de vista de los proyectos ecológicos, como hizo por ejemplo para la economía y las finanzas (véase sobre esto, por ejemplo, M. VOGT, *Silenzi eloquenti. Un commento sugli aspetti ecologici dell'enciclica sociale «Caritas in veritate»*, in «Rivista di Teologia Morale», 164 [2009], págs. 567-584). La CIV ha optado, en vez de tratar de las premisas antropológicas, es decir, de lo que determina la calidad de las políticas ambientales, sobre la necesidad de una planificación ecológica, casi en respuesta a la indicada urgencia; el mismo Benedicto XVI ha contestado más tarde, de manera paradigmática, con el *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2010*.

de ser un don de Dios para todos, no sólo implica una responsabilidad respecto a éste y a sí mismo sino también hacia los demás, y sobre todo «para con los pobres, las generaciones futuras y toda la humanidad» (CIV, 48).

La perspectiva teológica presentada por la CIV ayuda a activar un conocimiento de tipo realista, o sea un proceso de análisis de nuestra experiencia de la existencia, de nuestra relación con la creación, que rehúsa las herramientas cognitivas de una razón y de un pensamiento mutilados, subordinados al fenoménico, extendiéndolos a la mirada teológica, al fundamento, a una lectura metafísica del mundo real.

El contexto teológico exige un método de aproximación que permite captar la interdependencia, desde el interior de la experiencia de la relación entre los dos polos de la humanidad y de la naturaleza, por lo cual la potenciación o ruina de uno depende de la consolidación o la devastación del otro.

Este enfoque evita, a su vez, que la naturaleza de ambos sea considerada un *tabú intocable* o una materia de la cual se puede disponer a voluntad, como si no llevara en sí mismo una gramática para un uso inteligente, no instrumental y arbitrario. Pero permite, sobre todo, entender en esta relación la emergencia de la originalidad del hombre sobre la naturaleza. Es sobre esta trascen-

dencia que se construye la ética ecológica. La falta de reconocimiento del excedente del hombre —como es el caso, por ejemplo, de las teorías que dispersan al sujeto humano en la comunidad biótica— afecta a todo discurso moral. Si se pierden los parámetros antropológicos de la relación con el entorno absorbiendo al hombre en un conjunto vitalista, sería imposible de hablar de la ética ecológica y, en consecuencia, de la ética ambiental. Del otro lado, la preeminencia del hombre sobre la naturaleza no implica de ninguna manera un desconocimiento de la dimensión de la naturaleza y, por lo tanto, no justifica actitudes depredadoras, de dominación despótica.

La naturaleza es la expresión de un proyecto de amor y de verdad. Está llamada a ser recapitulada en Cristo, según el orden intrínseco que Dios el Creador ha establecido, y que requiere custodia y cultivo. En el plan de Dios, la experiencia de la relación hombre-naturaleza implica la intervención humana.²² El ambiente se modela mediante una cultura que se centra en la libertad responsable y que se sirve de un orden moral ya esbozado por la acción creadora de Dios. Esto, según el Papa, permite superar una ecología moralista que ignora tanto las necesidades legítimas de la humanidad y el equilibrio inherente a la

²² El trabajo humano está íntimamente ligado a la naturaleza y la obra creadora de Dios, cf. *Génesis* 2, 5.

creación, como los límites de los recursos disponibles. Sobre todo, destaca para cada proyecto de desarrollo las bases de una ética de la solidaridad y de la justicia, sostenibles, intergeneracionales, que a su vez se fundan sobre el destino universal del medio ambiente natural. Precisamente con respecto al destino universal de la tierra, la CIV ilustra su discurso con referencia a los recursos energéticos no renovables en el contexto de la custodia y del desarrollo de la potencialidad de toda la creación. Los principales obstáculos en el camino del desarrollo integral de los pueblos y de las generaciones futuras son representados de un lado por la acumulación de los recursos naturales en manos de unos pocos y, además, por falta de redistribución planetaria de los recursos energéticos, así como por la solidaridad inadecuada en las relaciones entre los países en vías de desarrollo y los países altamente industrializados.

La humanidad actual, subraya el Pontífice, tiene un deber muy grave respecto al bien del medio natural (cf. CIV, 50), que es un bien eminentemente colectivo. Custodiar y cultivar este bien implica una responsabilidad universal, porque es destinado a toda la humanidad.

Es importante observar que la CIV pone en cuestión la comunidad internacional, para que se encuentren las vías institucionales para un gobierno responsable, comunitario y participativo sobre la naturaleza, con el fin de

custodiarla, para aprovechar de sus frutos y de cultivarla, encontrando también nuevas formas y tecnologías avanzadas, a fin de poder dignamente acoger y alimentar la población mundial, especialmente la más pobre, poniendo de relieve los costos económicos y sociales derivados de la utilización de los recursos ambientales comunes para que se repartan en partes iguales entre los que usufructúan de ellos.

A nosotros seguramente nos implica más directamente la llamada de la CIV a participar para que: a) la sociedad actual reconsidere seriamente su estilo de vida, inclinado al hedonismo y al consumismo; b) tome conciencia de que la solidaridad ecológica entre los pueblos es, en cierto sentido, impuesta por la unidad de los elementos del planeta Tierra y, en particular, por el entrelazamiento indisoluble entre las dinámicas socio-culturales y la salvaguardia de la creación. La desertificación y el empobrecimiento productivo de algunas áreas agrícolas son también causadas por la explotación, el empobrecimiento y el subdesarrollo de las personas que los habitan; c) se preste atención a la cultura de la ecología del hombre, puesto que la degradación de la naturaleza está estrechamente relacionada con la cultura que modela la convivencia humana. «Cuando se respeta la ecología humana en la sociedad, también la ecología ambiental se beneficia [...]. Para salvaguardar la naturaleza —agrega el Papa— no

basta intervenir con incentivos o desincentivos económicos, y ni siquiera es suficiente una instrucción adecuada. Éstos son instrumentos importantes, pero el problema decisivo es la capacidad moral global de la sociedad. Si no se respeta el derecho a la vida y a la muerte natural, si se hace artificial la concepción, la gestación y el nacimiento del hombre, si se sacrifican embriones humanos a la investigación, la conciencia común acaba perdiendo el concepto de ecología humana y con ello de la ecología ambiental» (CIV, 51); d) la Iglesia asume sus responsabilidades y halla modos para que tengan también valor en el público: «... al hacerlo, no sólo debe defender la tierra, el agua y el aire como dones de la creación que pertenecen a todos. Debe proteger sobre todo al hombre contra la destrucción de sí mismo» (*ib.*).

5. En modo de conclusión: Humanismo, desarrollo sostenible e instituciones internacionales

Podemos hablar de humanismo en un sentido puramente teórico, destacando formas inmanentistas, biologists, colectivistas, individualistas y utilitaristas, personalistas. Pero se puede —y se debe— hablar, como ya se ha demostrado, en un sentido ético y también de una manera proyectiva y práctica, o sea con referencia a formas de humanismo no abstractas, que se encarnan y se inervan, tomando poco a poco cuerpo y alma, por leyes nuevas, institucio-

nes internacionales, políticas, estilos de vida y culturas relacionales.

Ahora bien, la posibilidad de la realización del desarrollo sostenible también depende de la creación de instituciones internacionales apropiadas, en el plan jurídico, político y económico.

La reforma de las instituciones internacionales o la creación de nuevas instituciones aparecen cada vez más urgente para afrontar las nuevas exigencias del bien común global y la justicia social relacionada.

Entre las nuevas exigencias del bien común mundial se debe considerar —además de la regulación de los flujos de migración, el gobierno de la economía globalizada y financiarizada, la superación de las crisis financieras y económicas periódicas y los nuevos problemas de la paz— la protección de los recursos (incluidos los peces) y el cambio climático, la seguridad alimentaria, la aplicación de las múltiples potencialidades de la creación, fenómenos ambientales globales como el efecto invernadero, que proviene de otros fenómenos locales y globales, como la pérdida de la biodiversidad, la deforestación, la progresiva desertificación de grandes superficies. Entre las nuevas exigencias de la justicia social global deben ser enumeradas: la redistribución mundial de la riqueza propiciada por la globalización, la redistribución de los recursos energéticos (cf. CIV, 49), del conocimiento, de

las esferas del bienestar (cf. CIV, 42), la solución a los conflictos internacionales acerca del uso de los recursos del planeta, la corrección de la disfunción de una globalización mal gobernada (cf. *ib.*), la regulación de la explotación de los recursos, la promoción de la investigación y de la aplicación de la energía con un menor impacto ambiental, especialmente para una mayor eficiencia energética. Hay un bien común global, caracterizado por necesidades nuevas y urgentes. Hay bienes colectivos, como el aire, el agua, la tierra, la vegetación, el clima que, por el hecho de ser bienes universales y unitarios, o sea elementos que afectan a la existencia de todo el planeta Tierra y de la familia humana, requieren una solidaridad global y la justicia.

Sólo una comunidad de pueblos organizada políticamente al nivel mundial puede asegurarlos y apoyarlos en su propio plano. La autoridad política estructurada, y trabajando a nivel nacional, no es proporcionada. Entonces, es necesario y urgente que el sistema de los Estados soberanos, entre los cuales existen sólo relaciones horizontales, se transforme en un sistema de pueblos y Estados que sean, a su vez, miembros de una comunidad político-jurídica que opera a nivel global.

En espera de la constitución de una autoridad política mundial adecuada, mediante la reforma de la Organización de las Naciones Unidas (cf. CIV, 67), lo que

no parece un objetivo alcanzable en corto plazo, aunque sí es muy deseable,²³ parece esencial, siguiendo una estrategia realística de etapas graduales, el establecimiento de una agencia a nivel internacional para los múltiples problemas ecológicos, apoyada por la Corte para la Protección del Derecho Ambiental —superando el actual PNUMA, que es simplemente un programa específico de la ONU— y, a pesar de ser un consejo de administración compuesto de 58 gobiernos, no tiene un perfil decisional sino únicamente de información y coordinación.²⁴

Mientras no exista una verdadera autoridad mundial política (cf. CIV, 67) basada en los principios de solidaridad y subsidiariedad, mediante la participación democrática de todos los Estados en condiciones de igualdad de dignidad, es necesario moverse con acuerdos de colaboración mundial extendidos lo más posible y no aleatorios —es decir, no atribuibles a meras declaraciones de intenciones, sin contundencia real, sin efectos jurídicos—, al menos a nivel regional y con es-

pecial atención a los países más pobres. He aquí algunos elementos esenciales para hablar con un significado humanista del desarrollo sostenible según la doctrina social de la Iglesia.

* Secretario del Consejo Pontificio Justicia y Paz.

Viabilidad de una política de salarios dignos

José Luis Calva¹

En su Carta Encíclica *Laborem Exercens*, el Papa Juan Pablo II señaló: “Una justa remuneración por el trabajo de la persona adulta que tiene responsabilidades de familia es la que sea suficiente para fundar y mantener dignamente una familia y asegurar su futuro”. Y en una amplia visión sistémica afirmó: “La justicia de un sistema socioeconómico y, en todo caso, su justo funcionamiento merecen en definitiva ser valorados según el modo como se remunera justamente el trabajo humano dentro del sistema”.

En México, durante el año que está por concluir el salario mínimo fue de \$67.29 diarios para la zona A y de \$63.77 para la zona B (o sea \$1,967.40 y \$1,913.10 mensuales, respectivamente), lo que significa un ingreso mensual para un jefe de familia nuclear típica (de 4 miembros) muy inferior a la línea de bienestar (o de la pobreza), que de acuerdo con

el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) fue de \$2,409.4 mensuales por persona en el medio urbano, o sea \$9,637.6 por familia típica.

Peor aún, el salario mínimo se ubica debajo de la línea de la pobreza extrema, también llamada *pobreza alimentaria*, que de acuerdo con el CONEVAL fue de \$1,287.64 por persona al día en el medio urbano, o sea \$5,150.56 mensuales por familia típica de 4 miembros. Hay que recordarlo: la pobreza alimentaria es definida por el CONEVAL como la “incapacidad para obtener una canasta básica alimentaria, aun si se hiciera uso de todo el ingreso disponible en el hogar para comprar sólo los bienes de dicha canasta”, es decir, aunque la familia no realizara ningún gasto en transporte, medicinas, vivienda, ropa, etcétera, y tampoco gastara en combustibles, utensilios, etcétera para cocinar los alimentos, de modo que los comiera crudos.

¹ Investigador en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM; y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

²³ Con respecto al tema de la creación de una autoridad política mundial, el Pontificio Consejo Justicia y Paz ha publicado recientemente una nota sobre el problema de la reforma de los sistemas monetarios y financieros: *Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una Autoridad pública con competencia universal*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2011.

²⁴ Cf. www.onuitalia.it/sviluppo/sostenibile

¿Qué juicio de valor merece entonces el sistema socioeconómico vigente en México que tiene una política de salarios mínimos por debajo de la línea de la pobreza extrema? En su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco señaló: “Mientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres [...] atacando las causas estructurales de la inequidad, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema. La

inequidad es la raíz de los males sociales”. ¿Puede México superar su dramática pérdida de cohesión social con la política salarial vigente y el sistema socioeconómico que la hace factible?

La inequidad ha ido tan lejos en México que nuestro país destaca hoy como el que tiene el más bajo salario mínimo de América Latina medido en dólares estadounidenses corregidos a paridad de poder adquisitivo (véase cuadro 1).

CUADRO 1, SALARIOS MÍNIMOS EN AMÉRICA LATINA. DÓLARES CORREGIDOS A PARIDAD DE PODER ADQUISITIVO 2011.			
Argetina	863,04	Colombia	458,30
Paraguay	744,49	Perú	443,79
Guatemala	595,97	Uruguay	392,62
Honduras	590.77	El Salvador	377.81
Panamá	581.79	Brasil	370.50
Costa Rica	572.96	Haití	340.17
Venezuela	570.66	Jamaica	332.58
Trinidad y Tobago	550,19	República Dominicana	310.30
Belice	525.65	Nicaragua	307.99
Chile	522,96	Bolivia	276.78
Ecuador	501,90	México	196.72

Fuente: Para salarios en moneda nacional, OIT, *Global Wage Database*; para tipo de cambio corregido a paridad de poder adquisitivo. FMI, *World Economic Outlook Database*, octubre 2014.

¿Cómo llegamos a este abismo de miseria salarial? Desde el gobierno de Miguel de la Madrid hasta el presente, en vez de utilizar la política de salarios mínimos como herramienta para elevar paulatinamente el nivel de vida de los trabajadores y mejorar la

distribución del ingreso, los sucesivos gobiernos neoliberales la han utilizado como instrumento antiinflacionario: los incrementos del salario mínimo han sido fijados en igual magnitud que las tasas de inflación proyectadas, pero como éstas casi siempre han sido

superadas por las tasas de inflación realmente observadas, se ha provocado el deterioro prácticamente ininterrumpido del poder adquisitivo del salario. A precios constantes de 2014, el salario mínimo diario descendió de \$233.32 en 1982 a \$65.58 en 2014 (véase cuadro 2). Más aún, la política salarial retrógrada situó estas remuneraciones por debajo de las prevalentes en 1946 (cuando el salario mínimo fue de \$88.28, a precios de 2014). Ergo, no se trata sólo de dos décadas perdidas en la mejora del bienestar de los asala-

riados más desvalidos, sino de una regresión de más de medio siglo.

Además, puesto que los incrementos de los salarios mínimos han servido de guía para la negociaciones salariales de los trabajadores del sector formal de la economía, éstos sufrieron también una fuerte pérdida de poder adquisitivo: los salarios contractuales de las ramas de jurisdicción federal perdieron el 64.1% de su poder de compra durante el período 1983-2014 (véase cuadro 2).

CUADRO 2, SALARIOS A PRECIOS CONSTANTES DE 2014* PESOS POR DÍA PROMEDIOS ANUALES					
Años	Mínimos	Contractuales	Manufactureros	Construcción	Cotización IMMS
1982	233.32	369.35	907.50	495.02	546.32
1983	190.23	262.66	683.10	373.72	391.35
1984	171.73	245.61	622.41	304.75	318.44
1988	124.02	210.91	496.04	225.87	246.10
1989	124.98	218.58	579.44	255.25	278.72
1993	99.90	199.58	705.87	304.42	315.99
1994	99.53	195.70	719.62	299.72	353.36
2000	69.64	136.64	562.17	198.81	252.96
2001	70.23	140.07	600.86	200.06	273.27
2002	70.94	141.50	613.98	207.66	282.13
2012	66.70	134.21	561.70	211.52	286.71
2013	66.45	133.81	552.66	207.02	284.44
2014e	65.58	132.51	553.08	204.88	282.52

VARIACIONES PORCENTUALES ACUMULADAS					
1983-1993	-57.18	-45.96	-22.22	-38.50	-42.16
1994-2014	-34.35	-33.60	-21.65	-32.70	-10.59
1983-2014	-71.89	-64.12	-39.06	-58.61	-48.29

*Deflactados con el índice de Precios de la Canasta Básica.
1/ Salario contractual promedio. Ramas de jurisdicción federal; 2/ Remuneraciones medias en la industria manufacturera; 3/ Remuneraciones promedio en el sector formal de la industria de la construcción; 4/ Salario promedio de cotización al IMSS.
Fuente: elaboración propia con base en Banco de México, *Estadísticas y STPS, "Estadísticas Laborales"*, Página electrónica.

Esta regresión salarial es igualmente mayor de medio siglo.

Como resultado agregado para el conjunto de los asalariados mexicanos, durante el tercer trimestre de 2014, el 72.4% de los trabajadores subordinados y remunerados con ingreso especificado (21,276,588 trabajadores) ganaron desde menos de un salario mínimo hasta 3 salarios mínimos (equivalentes a \$5,902.2 mensuales en la zona A), lo que significa para los jefes de familia un ingreso mensual muy por debajo de la línea de la pobreza.

El falso argumento que ha sustentado esta política salarial retrograda fue expuesto desde el primer programa económico neoliberal (el Programa Inmediato de Reordenación Económica, diciembre de 1982), según el cual los aumentos salariales superiores a la inflación esperada provocan presiones inflacionarias que acaban deteriorando aún más el poder adquisitivo del salario.

Para evidenciar el carácter espúreo de este argumento tecnocrático-neoliberal, en el prólogo del libro *Empleo digno y distribución del ingreso* (Juan Pablos Editor-CNU, México, 2012), narré como durante la época del desarrollo estabilizador los incrementos del salario mínimo (10.2% en promedio anual bajo el gobierno del presidente Adolfo López Mateos y 7.8% en promedio anual bajo el gobierno del presidente Gustavo Díaz Ordaz) fueron siempre

superiores a las tasas de inflación anterior y posterior (la inflación bajo el gobierno de ALM fue de 2.5% en promedio anual y bajo el gobierno de GDO fue de 2.6% en promedio anual). Además, las tasas de incremento del salario real (7.7% anual bajo el gobierno de ALM y del 4.7% anual bajo el gobierno de GDO) resultaron también superiores a las tasas de incremento de la productividad laboral, la cual creció 2.6% en promedio anual, de acuerdo con las cifras reportadas por el principal conductor del desarrollo estabilizador (Antonio Ortíz Mena, "Desarrollo estabilizador. Una década de estrategia económica en México", publicado originalmente en *El Mercado de Valores*, Núm. 44, NAFINSA, México, 1969; y reeditado en A. Ortíz Mena, *El desarrollo estabilizador. Reflexiones de una época*, FCE, México, 1998).

No obstante, los incrementos salariales a tasas mayores que la suma de las tasas de inflación y de incremento de la productividad, jamás desencadenaron una escalada inflacionaria. ¿Por qué?

Porque entre los propósitos honestamente postulados y congruentemente aplicados del desarrollo estabilizador figuraron precisamente los siguientes: "aumentar los salarios reales" y "mejorar la participación de los asalariados en el ingreso nacional disponible" (Ortíz Mena, op. cit.). En congruencia con este objetivo dual, los aumentos salariales debían precisamente superar los incrementos agregados

de los precios y la productividad, a fin de lograr la mejora en la distribución factorial del ingreso. De acuerdo con las cifras de Antonio Ortíz Mena, la participación de los salarios en el ingreso nacional disponible (IND) efectivamente pasó del 26.3% en 1950-1958 al 35.2% en 1959-1967 (último dato disponible cuando Ortíz Mena escribió su artículo citado), alcanzado el 38.3% del IND en 1970; mientras que el excedente de operación, o sea las ganancias empresariales, se redujeron del 70.2% del IND en 1950-1958, al 60.7% del IND en el período 1959-1967 (descendiendo incluso hasta el 57.3% del IND en 1970), lográndose así mejorar la distribución factorial del ingreso.

Desde luego, para que esta mejora en la distribución del ingreso fuera factible, se requería un acuerdo social; y, en efecto, el Pacto Social de la Revolución Mexicana estaba entonces vigente. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que entonces era letra viva en sus propósitos económicos y sociales, estipulaba: "los salarios mínimos deben ser suficientes para satisfacer las necesidades normales de un jefe de familia en el orden material, social y cultural". El texto constitucional formalmente continúa vigente, pero bajo el reino de la filosofía económica neoliberal fue convertido en letra muerta.

En la práctica, el acuerdo social operaba en forma de compromiso de no trasladar a los precios de los productos, los incrementos reales de los salarios. No obstante, aunque la relación salarios/utilidades

se incrementaba progresivamente en favor de los asalariados, la masa de ganancias empresariales crecía aceleradamente, debido al fuerte crecimiento económico sustentado en un pujante mercado interno, de manera que la inversión fija bruta (IFB: en maquinaria, equipo y construcciones) se incrementaba aceleradamente: a una tasa media del 8.8% anual durante el sexenio 1959-1964 y del 9.2% anual en el sexenio 1965-1970, con un crecimiento acumulado de la IFB de 181.3% durante estos dos sexenios, lo que permitió el crecimiento del PIB a una tasa media del 6.8% anual en el período 1959-1970.

En contraste, bajo el modelo económico neoliberal la inversión fija bruta apenas creció a una tasa media del 2.4% anual durante el periodo 1983-2013, lo que implicó un incremento acumulado de la IFB de sólo 111.9% durante más de cinco sexenios; y la participación de los salarios en el ingreso nacional disponible, que había alcanzado el 41.6% durante el período 1980-1982, descendió al 30.8% del IND en el período 2011-2013.

En consecuencia, la estrategia macroeconómica que erige la estabilidad de precios en objetivo a ultranza utilizando los incrementos del salario mínimo como guía de las expectativas inflacionarias no sólo ha traído consigo el empobrecimiento de las mayorías nacionales, sino también un paupérrimo crecimiento del mercado interno, con efectos negativos sobre el crecimiento del PIB.

Ahora bien, aunque de acuerdo con los dogmas neoliberales se esperaba que los bajos salarios conducirían a un mayor nivel de empleo, los mercados de trabajo no se comportaron conforme a los supuestos ortodoxos. Por el contrario, el exiguo y volátil crecimiento del producto nacional bajo el modelo neoliberal, trajo consigo un igualmente pobre y errático crecimiento del empleo.

Para ofrecer suficientes puestos de trabajo a sus jóvenes, la economía mexicana debe crecer a una tasa media de por lo menos 6% anual. Esta relación tiene por fundamento el hecho de que la población demandante de empleos crece a una tasa cercana al 4% anual —debido a las tasas de crecimiento demográfico observadas desde que nacieron las sucesivas cohortes de jóvenes que cada año alcanzan la mayoría de edad, sumadas a la creciente participación de las mujeres en el mercado laboral—, de manera que un crecimiento económico del 4% anual sólo sería suficiente para ocupar en México a los nuevos demandantes de empleo si la productividad del trabajo no aumentara. Con un incremento de la productividad del 2% anual (o mayor) es necesario un crecimiento económico cercano al 6% anual (o mayor) para dar ocupación a nuestros jóvenes demandantes de empleo.

Bajo la estrategia económica de industrialización liderada por el Estado, precedente a la neoliberal, el PIB mexicano creció a una tasa media del 6.1% anual durante el

periodo 1935-1982, de modo que se lograron crear puestos de trabajo suficientes para los nuevos demandantes de empleo. Pero durante las ya poco más de tres décadas de aplicación de la estrategia económica neoliberal, de 1983 a 2014, el PIB apenas creció a una tasa media del 2.3% anual, de manera que los empleos generados han sido insuficientes para dar ocupación a las nuevas generaciones.

Por esta causa, durante el periodo 1983-2014 más de 12 millones de mexicanos emigraron al extranjero en busca de empleos que no encontraron en nuestro país; 2.6 millones de mexicanos se encuentran en el desempleo abierto (buscan empleo pero no consiguen trabajar ni siquiera una hora a la semana, con o sin retribución), de acuerdo con las cifras de INEGI para el segundo trimestre de 2014; 6.4 millones se encuentran en el desempleo encubierto (no buscan empleo porque no tienen esperanza de conseguirlo, pero se declaran en disponibilidad de trabajar); y 29.3 millones de mexicanos (con la nueva metodología del INEGI), que representan el 59% de la población ocupada, se encuentran empleados en la economía informal, caracterizada por su baja productividad, sus pobres retribuciones y la exclusión de las instituciones de seguridad social.

Como resultado de todo lo anterior, incluyendo el incremento de la pobreza asociada a la salvaje caída de los salarios reales, nuestro país

sufre una grave pérdida de cohesión social cuyas manifestaciones son cada vez más alarmantes.

Para reconstruir la cohesión social y la esperanza de un futuro mejor, es necesario poner punto final a este injusto sistema socioeconómico neoliberal y pasar a una nueva estrategia de desarrollo que asegure el crecimiento robusto de nuestra economía y el pleno ejercicio de los derechos humanos de los mexicanos, incluyendo los derechos económicos y sociales. Hay que recordarlo: la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, proclamada por la Organización de las Naciones Unidas en 1948, establece en su artículo 25: “Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; asimismo el derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad”.

El pasaje a un sistema socioeconómico con salarios justos y un Estado de bienestar robusto es económicamente viable. Cuando los países europeos instituyeron sus fuertes Estados de bienestar, su PIB per cápita era similar o inferior al del México de hoy. Medido en dólares constantes de 1990 corregidos a paridad de poder adquisitivo (PPA), todavía en 1960 el PIB per cápita de

Finlandia era 6,230 dólares, el de Francia de 7,398, el de Alemania de 7,705 y el de Inglaterra de 8,645 dólares, mientras que el PIB per cápita de México en 2008 fue de 7,979 dólares constantes de 1990 corregidos a PPA. Ergo, la ausencia de un Estado de bienestar robusto en México no está asociada a falta de riqueza nacional, sino a la pobreza de nuestra democracia.

Frente a la profunda crisis social que actualmente padece México, el gran reto de la ciudadanía consiste en formar una amplia coalición de fuerzas sociales capaces de construir una sociedad cohesiva mediante una estrategia posneoliberal de desarrollo (una propuesta integral puede verse en la colección de libros de *Análisis estratégico para el desarrollo*, elaborada por 348 investigadores y publicada por Juan Pablos Editor-CNU: véase www.consejoneacionaldeuniversitarios.org.mx). “Una sociedad cohesiva —observó la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico— trabaja hacia el bienestar de todos sus miembros, combate la exclusión y la marginación, crea un sentido de pertenencia, fomenta la confianza y ofrece a sus integrantes la oportunidad de lograr la movilidad ascendente” (OCDE, *Perspectivas del desarrollo global 2012: cohesión social en un mundo cambiante*, París, 2011). Previamente, en su *Informe sobre el desarrollo mundial 2006*, el Banco Mundial observó: “un aumento de la equidad lleva consigo un funcionamiento más eficiente de la economía, una reducción de los

conflictos, un aumento de la confianza y un mejoramiento de las instituciones, con los consiguientes beneficios dinámicos sobre la inversión y el crecimiento”.

Es indudable: la plena inclusión de todos los mexicanos en las tareas y los beneficios del desarrollo no sólo es palanca fundamental para un México más equitativo, sino también para ingresar a un ciclo largo de crecimiento acelerado y sostenido de la economía nacional.

De los bienes comunes al bien común de la humanidad^{1**}

*François Houtart**

Resumen

No hay lugar en el mundo donde un profundo malestar no se manifieste frente al aumento de las brechas sociales, al irrespeto de la justicia, al desempleo de los jóvenes, a los abusos de poder, a la destrucción de la naturaleza. Una nueva ola de movimientos sociales se ha desarrollado. Los foros sociales permitieron su globalización. Una conciencia social colectiva crece: no se puede seguir así. El tipo de desarrollo económico que vivimos actualmente, con sus consecuencias políticas, culturales y psicológicas, es el origen de los desequilibrios. Al mismo tiempo, la necesidad de soluciones se impone de manera urgente. Es el momento de plantear nuevas orientaciones y no solamente adaptaciones. Reunir fuerzas para actuar y pensar por este fin, es una prioridad. Es por esto que, junto con la iniciativa del referéndum sobre el agua (uno de los bienes comunes) en Italia, la Fundación Rosa Luxemburgo tomó la decisión de organizar una conferencia sobre el concepto del *bien común de la humanidad*, para promover una reflexión sobre los vínculos entre las dos nociones y de integrar las reivindicaciones y las luchas sociales para un cambio de sociedad, escenario en el que se enmarca éste artículo.

Introducción

¿Por qué asociar la noción de ‘bienes comunes’ al concepto de ‘bien común’? La defensa de los bienes comunes es hoy una reivindicación fuerte de muchos movimientos sociales. Ella incluye

tanto elementos indispensables para la vida —como el agua y las semillas— como los servicios públicos hoy en día desmantelados por las políticas neoliberales, tanto en el Sur como en el Norte. Esta lucha consiste en una oposición a la ola de privatizaciones que afec-

taron una gran parte de las redes públicas, desde los ferrocarriles, la electricidad, el agua, los transportes, la telefonía, las selvas, los ríos, las tierras, hasta la salud y la educación. Lo que se llamaba antes del capitalismo en Inglaterra los “commons”,² se estrechó progresivamente para dar lugar a un sistema económico transformando el conjunto de la realidad en mercancía, paso necesario para la acumulación del capital y hoy día acentuado por la hegemonía del capital financiero. El *common land* (tierra comunal) fue considerado como *wasted land* (desperdiciado) y todo uso no capitalista de la tierra significaba un no-uso (Michaël Brie, 2011).

Está claro que la revalorización de los bienes comunes, en cualquiera de sus formas (nacionalización u otra forma de control colectivo), constituye un objetivo fundamental para salir de una larga época donde la lógica económica había puesto el acento sobre lo privado y lo individual para promover el desarrollo de las fuerzas productivas y la emancipación de la iniciativa personal hasta eliminar la mayor parte de lo público de sus objetivos. Hemos llegado a la mercantilización aun de la vida humana y de su reproducción. Esta lógica económica instrumentalizó el campo político —como se evidenció durante la crisis financiera de los años 2008 y los años siguientes con las operaciones de salvataje del sistema bancario— al nacionalizarlo, dejándolo en manos de quienes provocaron

la crisis (a menos que en algún momento se condene a los delincuentes). Tales políticas desembocaron en medidas estatales de austeridad, haciendo pagar a las poblaciones el peso de la crisis, siguiendo sin embargo las políticas neoliberales.

La defensa de los servicios públicos y de los bienes comunes se ubica en el conjunto de las resistencias a estas políticas, pero éstas se arriesgan a ser solamente combate de retaguardia si no se sitúan en un cuadro más amplio, el del *bien común de la humanidad*, del cual forman parte. De hecho, el restablecimiento de ciertos sectores de los servicios públicos, puede ser recomendada aún por organismos como el Banco Mundial. Varios empresarios piensan lo mismo, cuando después de la ola de privatizaciones se constató que no todo era tan rentable como se había pensado.

Abordar este concepto puede parecer bastante teórico, frente a preocupaciones sociales y políticas. Sin embargo, éste puede ser un instrumento de trabajo concreto bastante útil para afrontar situaciones contemporáneas, como las diversas crisis y también la convergencia de las resistencias y de las luchas contra un sistema destructor de la naturaleza y de las sociedades. Se trata de realidades muy concretas, en primer lugar con la solidaridad, que se desvanece frente a la competitividad y al individualismo, pero también se trata del altruismo,

del respeto del otro y de la naturaleza, de la ternura, en breve, de lo que constituye lo humano.

Empezaremos este trabajo por un análisis de la crisis y sus múltiples facetas, mostrando su carácter sistémico, lo que plantea el problema de los bienes comunes y del bien común en nuevos términos. Continuaremos con la necesidad de una revisión de los paradigmas de la vida colectiva de la humanidad sobre el planeta, insistiendo en los aspectos prácticos de esta revisión en las políticas económicas y sociales, nacionales e internacionales y terminando por una propuesta de Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad.

El bien común es lo compartido por todos los seres humanos, hombres y mujeres. Ya Aristóteles en su obra sobre *La Política*, estimaba que ninguna sociedad puede existir sin algo en común, a pesar de opinar que lo común debía ser reducido al mínimo. Sin embargo (en este documento), no vamos desarrollar aquí el aspecto filosófico de la cuestión; queremos más bien privilegiar un enfoque sociológico, es decir (las condiciones) el estudio del contexto en el cual el *bien común de la humanidad* se plantea hoy. El concepto se distingue del de ‘bienes comunes’ por su carácter más general, implicando los fundamentos de la vida colectiva de la humanidad en el planeta: la relación con la naturaleza, la producción de la vida, la organización colectiva (la

política) y la lectura, la evaluación y la expresión de lo real (la cultura). No se trata tampoco de un patrimonio, como en el caso de los bienes comunes, sino de un estado (bien estar, bien vivir), resultado del conjunto de los parámetros de la vida de los seres humanos, hombres y mujeres, en la tierra. Se distingue también de la noción de ‘bien común’, como diferente de ‘bien individual’, como se define en la construcción de un Estado, es decir la *res publica*, aun si el concepto de ‘bienes públicos mundiales’ ha sido introducido por el PNUD en su informe de 1999. De hecho, se trata de la producción y de la reproducción de la vida a escala de la humanidad. Finalmente, el bien común de la humanidad es la vida y su reproducción.

Fue Riccardo Petrella quien afirmó la necesidad de reconstruir la noción del bien común, frente al neoliberalismo dominante y a la dominación del mercado (1998), basando su perspectiva sobre un nuevo contrato social mundial del tener, de la cultura, de la democracia y de la tierra. Se trata de formular los principios y establecer las reglas, las instituciones, la cultura.

Evidentemente, el concepto de ‘bien común de la humanidad’ incluye las nociones de bienes comunes y de bien común en sus traducciones concretas. Si empezamos la reflexión por la crisis actual, es por la simple razón que ella está poniendo en peligro no solamente a los bienes comunes o a la noción de bien común,

sino a la supervivencia misma del género humano en la tierra y la posibilidad para esta última de regenerarse a causa de la actividad predatoria humana, es decir, el bien común de la humanidad, lo que exige una revisión con urgencia. La dinámica de acumulación en los espacios territoriales empezó a poner en peligro la preservación de los bienes comunes; hoy en día, el acaparamiento de las tierras en los continentes del Sur para el desarrollo de la agricultura industrial (en particular los agro-combustibles) y la extracción de los minerales, constituye una nueva etapa de los *enclosures*. La misma lógica contaminó la idea de bien común en el centro y en las periferias del capitalismo. Prevalece la muerte y no la vida. A fin de llegar a soluciones, debemos replantear el problema desde sus raíces, es decir redefinir lo que es el bien común de la humanidad hoy en día. Por eso, en un primer momento, el carácter fundamental de la crisis será ilustrado por algunos de sus elementos principales.

Las múltiples caras de la crisis

Cuando más de 900 millones de seres humanos viven debajo de la línea de pobreza y que su número aumenta (PNUD, 2010), cuando cada 24 horas decenas de millares de personas mueren de hambre o de sus consecuencias, cuando desaparecen día tras día etnias, modos de vida, culturas, poniendo el patrimonio de la humanidad en pe-

ligro, cuando la desigualdad entre hombres y mujeres se consolida en el sistema económico formal e informal, cuando el clima se deteriora, no se puede solamente hablar de crisis financiera coyuntural, aunque haya estallado de manera abrupta.

Las diversas crisis

La crisis financiera y económica

Cabe subrayar que las consecuencias sociales de la crisis financiera se sienten más allá de las fronteras de su propio origen y afecta a los fundamentos mismos de la economía. Desempleo, aumento del costo de la vida, exclusión de los más pobres, vulnerabilidad de las clases medias, amplían la lista de las víctimas en el mundo entero. No se trata solamente de un accidente en el recorrido, ni solamente de abusos cometidos por algunos actores económicos que requieren ser sancionados. Estamos confrontados a una lógica que atraviesa toda la historia económica de los últimos siglos (Fernand Braudel, 1969, Immanuel Wallerstein, 2000, István Mészáros, 2008, Wim Dierckxsens, 2011). Crisis en desregulación, desregulación en crisis: este vaivén responde siempre a la presión de las tasas de ganancia: en aumento se desregula, en disminución se regula, pero siempre a favor de la acumulación del capital, definida como motor del crecimiento. Lo que se vive hoy en día no es entonces nuevo. No es la primera crisis del sistema

financiero y muchos dicen que no será la última.

La burbuja financiera creada durante los últimos decenios, gracias entre otros a nuevas tecnologías de información y de comunicaciones, ha sobredimensionado todos los datos del problema. Como se sabe, esta burbuja estalló con el problema de los *subprimes* en los Estados Unidos, es decir el endeudamiento insolvente de millones de personas, velado por una multiplicidad de productos financieros derivados (Reinaldo A. Carcanholo y Mauricio de S. Sabardini, 2009, 57). En los países industrializados, el consumo aumentaba más rápidamente que los ingresos (Joseph Stiglitz, 2010, 12). Sin embargo, el fenómeno era mucho más antiguo, desde el momento en que una economía virtual tomó la prioridad sobre la economía real; en otras palabras, cuando el capital financiero empezó a ser más provechoso que el capital productivo (Jorge Beinstein, 2009, 29). Uno de los orígenes del proceso fue la decisión del Presidente Nixon, en 1972, de desvincular el dólar del oro, lo que inició nuevas políticas monetarias, en el cuadro de un crecimiento de la interdependencia económica internacional: la globalización (Joseph Stiglitz, 22).

El capitalismo ha conocido crisis financieras desde muy temprano. La primera fue al final del siglo XVIII y se renovaron en el curso de la historia. La última a nivel mundial fue en los años 29-

30, seguida de la Segunda Guerra Mundial, por varias crisis regionales (México, Argentina, Asia, Rusia). La nueva crisis financiera mundial de 2008 desencadenó en los países del centro del sistema, una serie de políticas específicas: endeudamiento de los Estados, restricción de crédito, políticas de austeridad, etc. Aun los países del Sur fueron afectados por la disminución de las exportaciones (China), de las remesas (América Central y países andinos, Filipinas), aumento del precio del petróleo, etc. Estos países no fueron tan golpeados por el endeudamiento insolvente y muchos aprovecharon del alza de los precios de los recursos naturales creando, en materia de energía, un desequilibrio entre los productores o no productores de petróleo y en los alimentos, alzas de precios afectando a los más pobres de los consumidores, en particular, las mujeres.

La causa fundamental de la crisis financiera se encuentra en la lógica misma del capitalismo (Rémy Herrera y Paulo Nakatani, 2009, 39). Hacer del capital el motor de la economía, y de su acumulación lo esencial del desarrollo, lleva a la maximización del provecho. Si la financiarización de la economía favorece la tasa de ganancia y si la especulación acelera el fenómeno, la organización de la economía en su conjunto sigue este camino. Así, la primera característica de esta lógica: el aumento de la tasa de provecho en función de la acumulación del capital, se

manifiesta con toda claridad en este proceso. Pero, un mercado capitalista no regulado lleva inevitablemente a la crisis. Y, como indica el informe de la Comisión de las Naciones Unidas, “Eso es una crisis macro-económica” (Joseph Stiglitz, 2010, 195).

Sin embargo, la diferencia principal con el contexto similar al de los años 30, es que el desequilibrio financiero y monetario actual se combina con otras crisis de otro tipo: alimentaria, energética, climática... Todas, sin embargo, vinculadas a la misma lógica.

La crisis alimentaria

La crisis alimentaria tiene dos aspectos: coyuntural y estructural. El primero se manifestó con el aumento súbito de los precios de los productos de alimentación en 2007 y 2008. Si para explicar el fenómeno existían algunas bases efectivas, como una cierta disminución de las reservas, la razón principal fue de orden especulativo, a la cual la producción de agro-carburantes no fue ajena (el etanol a partir del maíz en los Estados Unidos). Así, el precio del trigo en la bolsa de Chicago aumentó 100%, el maíz 98% y el etanol 80%. Durante estos años, una parte del capital especulativo se desplazó de otros sectores para invertirse en la producción alimentaria, en espera de provechos rápidos e importantes. En consecuencia, según el director general de la FAO, cada año, en 2008 y 2009,

más de 50 millones de personas descendieron bajo de la línea de pobreza y el total de gente viviendo en esta situación alcanzó en 2008 una cifra nunca conocida antes, de más de mil millones de personas. Tal situación fue claramente el resultado de la lógica del provecho, la ley capitalista del valor.

El segundo aspecto es estructural. Se trata de la expansión, durante los últimos años del monocultivo, resultando en la concentración de las tierras, es decir en una verdadera contra-reforma agraria. La agricultura campesina o familiar se destruye en el mundo entero bajo el pretexto de su baja productividad. De hecho, los monocultivos tienen una producción que puede ir hasta 500 y a veces 1000% más que la agricultura campesina en su estado actual. Sin embargo, dos factores deben ser tomados en cuenta. El primero es la destrucción ecológica provocada por esta forma de producción: se eliminan bosques, se contaminan los suelos y las aguas, hasta los ríos y el mar, por el uso masivo de productos químicos; dentro de los próximos 50 o 75 años, se preparan los desiertos del futuro. Por otra parte, los campesinos son expulsados de sus tierras y son millones los que tienen que migrar hasta las ciudades, en los barrios marginales, agravando el peso de las tareas de las mujeres, provocando las crisis urbanas y aumentando la pre-

sión migratoria interna, como en Brasil, o externa, como en muchos otros países del mundo.

Con los servicios públicos, la agricultura es una de las nuevas fronteras actuales del capital (Samir Amin, 2004), especialmente en tiempos de disminución relativa de la rentabilidad del capital productivo industrial y de la amplitud considerable tomada por el capital financiero, en búsqueda de fuentes de provecho. Últimamente se asistió a un fenómeno inédito: el acaparamiento de tierras por capitales privados y estatales. En el caso de África, particularmente producciones alimentarias o de agro-combustibles. Compañías como Daiwoo de Corea del Sur, obtuvo una concesión de 1'200,000 hectáreas de tierras en Madagascar por 99 años, lo que provocó una grave crisis política. Países como Libia y los Emiratos del Golfo hacen lo mismo en Malí y varios países africanos. Multinacionales europeas y norteamericanas de minería o de agro-energía aseguran la posibilidad de explotación de decenas de millones de hectáreas por períodos largos. Lo mismo hacen empresas estatales o privadas chinas.

Hay muy poca preocupación por los daños ecológicos y sociales, considerados como “externalidades”, es decir como externos a los cálculos del mercado. Y ese es el segundo aspecto de la lógica del capitalismo, después de la tasa de ganancia. No es el capital

el que soporta estos efectos negativos, sino las sociedades locales y los individuos. Eso siempre ha sido la línea de acción del capital en los países centrales: sin preocupación por la suerte de la clase obrera y en las periferias con el colonialismo, sin cuidado de la naturaleza ni de los modos de vida de las poblaciones. Es por todas estas razones que la crisis alimentaria, tanto en su aspecto coyuntural como estructural, está directamente vinculada con la lógica del capitalismo.

La crisis energética

Ésta va más allá de la explosión coyuntural de los precios del petróleo y es parte del agotamiento de los recursos naturales, sobre-explotados por el modelo de desarrollo capitalista. Una cosa está clara: la humanidad tendrá que cambiar su fuente de energía en los 50 años que vienen, pasando de la energía fósil a otras fuentes. La utilización irracional de energía y el despilfarro de los recursos naturales se manifestó, especialmente, después de la Segunda Guerra Mundial y en particular con el Consenso de Washington, es decir la liberalización generalizada de la economía caracterizando la era neo-liberal del capitalismo.

El modelo de consumo individual (vivienda, transporte) era muy energívoro. Por otra parte, la liberalización del comercio exterior llevó a más del 60% de las mercancías a cruzar los océanos, con todo lo que eso significa

en términos de uso de energía y contaminación de los mares. Cada día, más de 22,000 buques de más de 300 toneladas navegan en los mares (Malen Ruiz de Elvira, 2010). Tal circulación no solamente asegura el intercambio deseable de bienes, sino que también garantiza la posibilidad de aplicar los principios del intercambio desigual con las periferias, productoras de materia prima y de bienes agrícolas. Además permite a las *ventajas comparativas* ser utilizadas de lleno. Así, los productos pueden venderse a un precio menor, a pesar de haber recorrido miles de kilómetros, porque los trabajadores son más explotados y porque las leyes de protección ecológica son inexistentes o demasiado tímidas.

Los picos del petróleo, del gas, del uranio pueden discutirse en términos de años precisos, pero de todas maneras se sabe que estos recursos no son inagotables y que las fechas no son lejanas. Países como Estados Unidos, Inglaterra, México y otros han entrado en este proceso. Con el agotamiento, los precios de estos productos aumentarán inevitablemente, con todas las consecuencias sociales y políticas que esto conlleva. Por otra parte, el control internacional de las fuentes de energía fósil y otras materias estratégicas es cada vez más importante para las potencias industriales que no dudan en recurrir a la fuerza militar para asegurarlo. El mapa de las bases militares de los Esta-

dos Unidos lo indica claramente y las guerras en Irak y Afganistán lo confirman. El papel de los Estados Unidos como garante del sistema mundial es bastante claro, cuando se sabe que tienen un presupuesto militar que se acerca al 50% de todos los gastos de esta índole en el mundo. Ningún país, ni Gran Bretaña, ni Rusia, ni China, llegan a un cuarto de lo que Estados Unidos gasta. Evidentemente, no se trata sólo de controlar las fuentes de energía, sino de asegurar la reproducción del conjunto del modelo.

En este contexto de futura escasez de energía, se inscribe la cuestión de los agro-combustibles. Frente a la expansión de la demanda y a la previsible disminución de los recursos energéticos fósiles, hay cierta urgencia en encontrar soluciones. Como la creación de nuevas fuentes de energía exige el desarrollo de tecnologías que todavía no están suficientemente avanzadas (como la energía solar o el hidrógeno) y que otras dan soluciones interesantes pero marginales o económicamente poco rentables (de nuevo la energía solar o la eólica), la solución de los agro-combustibles parecía interesante (François Houtart, 2009). Se habló de bio-combustibles porque la materia de base era viva y no muerta, como en el caso de los combustibles fósiles, pero los movimientos sociales, en particular los campesinos, reaccionaron contra este tipo de vocabulario en función del carácter destructor de la vida

que implica la producción masiva de agro-energía (destructor de naturaleza y seres humanos).

Durante un tiempo, esta solución fue propuesta por organizaciones y movimientos ecologistas y bastante despreciada por los responsables de la economía. A mediados de los años 2000, la actitud de estos últimos cambió. La producción de etanol a partir de la caña de azúcar en Brasil y del maíz en Estados Unidos, comprobó que la tecnología era relativamente simple. Lo mismo sucedió con el agro-diesel a partir de la palma, la soja o de otras plantas que producen aceite, como la *jatropha*. En Brasil, el inicio de la ola productiva de etanol correspondió a la crisis petrolera de 1973, permitiendo la reducción de la importación de crudo muy costoso. Para los Estados Unidos, el problema era reducir su dependencia de las regiones exteriores, siendo varias de ellas poco confiables, lo que justificó una producción de etanol con importantes subsidios estatales, siendo el maíz menos provechoso que la caña en materia de agro-combustibles.

Muchos países empezaron a decretar la utilización de un cierto porcentaje de *energía verde* en su consumo general. La Unión Europea decidió que este consumo sería del 20% en el año 2020, con un 10% de energía líquida verde, es decir de agro-combustible. El conjunto de estos planes significaba la necesidad de dedicar millones de hectáreas de cultivo a este fin. De hecho, ni Europa ni Estados

Unidos tienen suficientes tierras para satisfacer su demanda, dado su enorme consumo. El resultado fue que desde finales de la primera década de 2000 se reveló un interés creciente hacia los continentes del Sur, los cuales disponen de muchas tierras no cultivadas.

La producción de agro-combustibles se realiza bajo la forma de monocultivos, es decir con la utilización de grandes extensiones para un solo producto. En muchos casos, eso conlleva la supresión de grandes bosques como en el caso de Malasia o de Indonesia, donde en menos de 20 años el 80% de la selva original fue destruida por plantaciones de la palma y eucalipto. La biodiversidad está eliminada, con todas las consecuencias sobre la reproducción de la vida. Para producir agro-combustibles, se utiliza no solamente mucha agua, sino una gran cantidad de productos químicos como fertilizantes o pesticidas. El resultado es una contaminación intensiva de las aguas subterráneas, de los ríos, hasta del mar y un peligro real de falta de agua potable para las poblaciones. Además, los pequeños campesinos son expulsados y muchas comunidades indígenas pierden sus tierras ancestrales, lo que provoca un sinnúmero de conflictos sociales, aun violentos. Si los planes se realizan entre esta fecha y 2020, decenas de millones de hectáreas serán dedicadas al monocultivo de agro-combustibles en Asia, África y América Latina, continentes en donde se ubica la

mayoría de los casi mil millones de hambrientos del planeta. Todo eso por un resultado marginal en términos de energía.

Asistimos a un doble fenómeno. Por una parte, la entrada del capital financiero y especulativo en el sector agro-energético y por otra parte al acaparamiento de tierras, especialmente en África. En Guinea Bissau existe un plan para convertir 500,000 hectáreas, es decir un séptimo de la superficie del país, en cultivo de *jatropha*, para producir agro-diesel. El capital vendría de los casinos de Macao (en donde se habla portugués como en Guinea Bissau, lo que ayuda a concretar negocios y cerrar transacciones) y el banco encargado de la operación tiene como principal accionista al Primer Ministro. Hasta ahora, la resistencia campesina y las dudas de varios ministros (incluido el Primer Ministro) han detenido el proyecto, pero no sabemos hasta cuándo eso será posible. Decenas de proyectos similares existen en muchos otros países, como Tanzania, Togo, Benín, Camerún, Congo, Kenia, etc.

En octubre de 2010 se firmó un acuerdo en Brasilia entre el Presidente Lula, el Sr. Herman Van Rompuy, presidente del Consejo de Europa, y el Sr. Barroso, presidente de la Comisión Europea, para desarrollar 4 millones 800 mil hectáreas de caña de azúcar en Mozambique (también un séptimo de las tierras del país) con tecnología brasileña y financiamiento eu-

ropeo, a fin de abastecer a Europa de etanol y permitir a esta última cumplir con su plan de utilización de energía verde, sin preocuparse de los efectos en el ambiente natural y las poblaciones.

El desarrollo de los agro-combustibles corresponde al olvido de las externalidades ecológicas y sociales, típico de la lógica del capitalismo. Es un cálculo a corto plazo que no tiene en cuenta los costos que el mercado no asume, sino más bien la naturaleza, las sociedades y los individuos. Estas prácticas corresponden también a las leyes de la acumulación y a los intereses inmediatos del capital financiero. En otras palabras, es un proyecto típicamente capitalista.

La Crisis climática

La crisis climática es bastante conocida y las informaciones son cada día más precisas, gracias a diversas conferencias de la ONU sobre el clima, sobre la biodiversidad, los glaciales, etc. Recordaremos solamente lo esencial de la situación. Al mismo tiempo que el modelo actual de desarrollo sigue emitiendo más gases de efecto invernadero (especialmente el CO₂), se destruyen los sumideros de carbono, es decir los lugares naturales de absorción de estos gases, en particular las selvas y los océanos. Además, la destrucción de muchos ecosistemas por la utilización masiva de productos químicos, el monocultivo, la explotación de recursos naturales como el petróleo, el gas, los mine-

rales, provoca daños irreversibles que pueden incluso afectar el clima. El calentamiento del planeta aumenta, el aumento del nivel de los mares se acentúa. Tenemos solamente un planeta, eso significa que el modelo no es sustentable. Además, según el informe de 2006, del Dr. Nicholas Stern para el gobierno británico, si la tendencia actual sigue habría entre 150 y 200 millones de migrantes climáticos para la segunda mitad del siglo XXI. Investigaciones más recientes presentan cifras aún más altas (Nicholas Stern, 2006).

Debemos añadir dos aspectos que no siempre fueron subrayados. El primero es la *deuda ecológica*. Desde el desarrollo del capitalismo mercantil, se organizó la explotación de las riquezas naturales del Sur, con un costo humano y ecológico enorme. Las externalidades de este saqueo fueron pagadas en su totalidad por las regiones colonizadas. La independencia política de estos países no cambió la lógica de la relación. Durante los últimos años, el acaparamiento de las tierras y la sobreexplotación minera para resolver las necesidades del Norte se aceleraron, provocando desastres ecológicos, sin hablar de los conflictos sociales. Así, la deuda ecológica debe añadirse al fenómeno de la deuda externa, pública o privada de los países del Sur. Sería justo que los consumidores de productos extraídos del Sur sean los que paguen las consecuencias de las externalidades (daños a la naturaleza e

injusticias sociales). De esta manera, ellos contrajeron una verdadera deuda.

El otro aspecto es el costo ecológico militar. Primero, las guerras representan un despilfarro gigantesco que afecta a la naturaleza por la destrucción ecológica de los bombardeos, la utilización de productos químicos³, la emisión de CO₂; por otra parte, la producción del armamento significa el uso de muchas materias que agotan la riqueza natural de la tierra y sus procesos de producción emiten gases de efecto invernadero. No se gasta casi 1,000 billones de dólares cada año sin causar graves daños a los ecosistemas.

Todo esto desemboca en un panorama social donde la riqueza se concentra, incluyendo los poderes de decisión, económicos y políticos. Según el PNUD, un veinte por ciento de la población mundial, absorbe más del 80% de los recursos económicos del planeta. Durante las últimas décadas, muchos millones de personas accedieron a este nivel de consumo y constituyen un poder de compra muy útil para la reproducción del capital y una presa fácil para la compra de los productos derivados. Los otros son (como lo dice Susan George), "muchedumbres inútiles" (S. George, 2005). Lo cierto es que no contribuyen al aumento de un valor agregado, ni tienen poder de compra alguno —o muy poco—. Las distancias sociales, como lo reconoció el Ban-

co Mundial, aumentan (Banco Mundial, Informe 2006). Se crea así, como resultado del múltiple desorden, una situación global de crisis del modelo de desarrollo. Algunos hablan aún de una crisis de civilización, que se manifiesta igualmente en el descontrol de la urbanización, la crisis del Estado, la extensión de la violencia para resolver los conflictos, y muchos fenómenos del mismo orden, lo que plantea evidentemente la cuestión de las soluciones para salir de una situación tan mundialmente preocupante. Diferentes opiniones se manifiestan esencialmente en tres direcciones.

¿Qué soluciones? Cambiar los actores, no el sistema

Algunos, principalmente preocupados por la crisis financiera, proponen castigar y cambiar los actores inmediatos de la argamasa económica, “los ladrones de gallinas”, como decía Michel Camdessus, el ex director del FMI. Esta posición representa la teoría del sistema capitalista (tesis neoclásica en economía) que ve en la crisis elementos favorables, porque ellas permitan liberarse de los elementos débiles o corruptos para reanudar el proceso de acumulación sobre bases sanas. Se cambian los actores, para no cambiar el sistema.

Establecer regulaciones

Una segunda visión consiste en proponer regulaciones. Se reco-

noce que el mercado no se regula por sí mismo y que se necesitan órganos nacionales e internacionales para cumplir con esta tarea. El Estado y los Organismos internacionales específicos deben intervenir. El mismo Michel Camdessus en una conferencia a los empresarios católicos de Francia, hablaba de las tres manos: la invisible del mercado, la reguladora del Estado y la mano de la caridad para las víctimas que escapan a los dos otros procesos. Unos de los principales teóricos de esta posición fue John Maynard Keynes, el economista inglés. Por eso se utiliza la palabra ‘neo-keynesianismo’ en el contexto actual. Regular el sistema significa salvarlo y en este caso, redefinir el papel de las instituciones públicas (el Estado y las instituciones internacionales) tan necesarias para la reproducción del capital y que el neo-liberalismo de los años 70 parecía haber olvidado (Ernesto Molina Molina, 2010, 25).

Sin embargo, las propuestas concretas son diversas. El G8, por ejemplo, propuso establecer ciertas regulaciones del sistema económico mundial, pero ligeras y provisionales. Al contrario, la Comisión de las Naciones Unidas sobre la Crisis Financiera y Monetaria, presentó una serie de regulaciones mucho más avanzadas (Joseph Stiglitz, 2010). Así, se propuso la creación de un Consejo Global de Coordinación Económica, a la par del Consejo de Seguridad y también un Panel Internacional de Expertos, con el

fin de monitorear de manera permanente la situación económica mundial. Otras recomendaciones trataban de la abolición de los paraísos fiscales y del secreto bancario, o también de de mayores exigencias de reservas bancarias y un control más estricto de las agencias de notación. Una reforma profunda de las instituciones de Bretton Woods estaba incluida y la posibilidad de establecer monedas regionales en vez de tener como sola moneda de referencia el dólar de los Estados Unidos. Según el informe, todo eso tenía como objetivo la promoción de un “nuevo y robusto crecimiento”. Eran medidas bastante fuertes contra el ambiente neo-liberal, pero la Conferencia de las Naciones Unidas que tuvo lugar en junio 2009 sobre el tema, adoptó a penas algunas prudentes medidas, rápidamente interpretadas de manera minimalista por las grandes potencias occidentales.

Las regulaciones propuestas por la Comisión Stiglitz para reconstruir el sistema financiero y monetario, a pesar de algunas referencias a los otros aspectos de la crisis, como el clima, la energía, la alimentación, y a pesar de la utilización de la palabra sustentable para calificar el crecimiento a ser recuperado, no se preguntó de manera suficientemente profunda sobre los fines: ¿reparar el sistema económico, para qué? ¿Para desarrollar como antes, un modelo destructor de la naturaleza y socialmente desequilibrado? Es muy probable que las

propuestas de la Comisión para reformar el sistema monetario y financiero sean eficaces para salir de la crisis financiera, y mucho más eficaces que lo que se ha hecho hasta ahora, pero ¿Es eso suficiente para enfrentar los desafíos globales contemporáneos? La solución se queda en el capitalismo, un sistema históricamente agotado, aún si tiene todavía muchos medios de adaptación. La transición hacia un sistema construido sobre otras bases requiere evidentemente regulaciones, pero no de cualquier tipo; la idea es llegar a otra situación y no adaptar el sistema a nuevas circunstancias.

Buscar alternativas al modelo prevalente

Es por eso que una tercera posición se vuelve necesaria: poner en tela de juicio el modelo mismo de desarrollo. La multiplicidad de las crisis que se agudizaron en los últimos tiempos, son el resultado de la misma lógica de fondo: (1) una concepción del desarrollo ignorando las “externalidades” (es decir los daños naturales y sociales); (2) basada sobre la idea de un planeta inagotable; (3) dando al valor de cambio el predominio sobre el valor de uso y (4) identificando la economía con la tasa de ganancia y la acumulación del capital, creando enormes desigualdades. Este modelo que resultó en un desarrollo espectacular de la riqueza mundial, ha llegando al fin de su función histórica, debido a su carácter destructor de la naturaleza y a la desigualdad social que ha

provocado. No puede reproducirse, o dicho en palabras contemporáneas, ya no es sostenible. “La racionalidad económica del capitalismo —escribe Wim Dierckxsens—, no solo tiende a negar la vida de amplias mayorías de la población mundial sino que destruye la vida natural que nos rodea” (2011).

Jorge Beinstein, el economista argentino, afirma que hubo en las últimas cuatro décadas una decadencia del capitalismo a escala mundial (una caída del sector productivo) solamente velada durante un tiempo por el desarrollo artificial del sector financiero y por la importancia de los gastos militares (Jorge Beinstein, 2009, 13). Por eso, está claro que no se puede hablar solamente de regulaciones, sino que se debe pensar en alternativas. Estas últimas no son reflexiones puramente teóricas, sino que deben desembarcar necesariamente en políticas concretas a largo, pero también a corto y mediano plazo.

Hablar de alternativas al modelo económico capitalista, hoy prevalente por su globalización, y sus dimensiones sociales, políticas, culturales y de género, significa revisar el paradigma mismo (la orientación de base) del vivir colectivo de la humanidad en el planeta, tal como fue definido por la lógica del capitalismo, que ahora se ha globalizado. El vivir colectivo se compone de cuatro elementos a los que podemos llamar sus fundamentos, porque son parte de las exigencias de la

vida de cada sociedad, desde la más antigua, hasta la más contemporánea. Estos son (1) la relación con la naturaleza, (2) la producción de la base material de la vida, física, cultural y espiritual, (3) la organización colectiva social y política y (4) la lectura de lo real y la auto-implicación de los actores en su construcción, es decir la cultura. Cada sociedad tiene que realizar esta tarea.

El paradigma actual que orienta la construcción del mundo contemporáneo se resume en una palabra: modernidad. Es el fruto de la transformación profunda de la sociedad y la cultura europeas (definió sus propios paradigmas), que significó un avance que no se puede negar (Bolívar Echeverría, 2001). Sin embargo, la modernidad no es una abstracción social, nacida del azar o de la nada. Se trata de un modo de vida colectivo en la tierra, con sus bases materiales y sociales y su producción de ideas, bien establecido en la historia y siguiendo un proceso dialéctico de contradicciones internas. La emancipación de la persona, los derechos humanos, la idea de democracia, el progreso de la ciencia y de sus aplicaciones técnicas, son algunos de sus frutos. Sin embargo, la hegemonía del mercado capitalista y sus leyes, redujo la mayor parte de estos avances a privilegios de clase y relaciones coloniales, brutalmente mantenidas durante cinco siglos. Numerosas luchas sociales incluyeron a una parte de los grupos subalternos en las

ventajas de la modernidad, pero no transformaron el paradigma. Ahora bien, este paradigma, con sus contradicciones, ha puesto en peligro los cuatro elementos fundamentales de la vida colectiva de la humanidad en la tierra. Con la distancia entre lo humano y lo natural, el paradigma de la modernidad desembocó en la sobreexplotación de la naturaleza, es decir en la devastación de la fuente de la vida (la madre-tierra). Este paradigma ha dado nacimiento a la economía de mercado capitalista que invadió con su lógica todos los sectores de la vida. En lo político, el Estado jacobino nace de esta visión. En la cultura, la exacerbación del individualismo se estableció como un imperativo ético, junto con la concepción del progreso indefinido de la humanidad, viviendo en un planeta inagotable y capaz de resolver las contradicciones a través del uso de la ciencia y la tecnología, orientó el modelo de desarrollo, hasta las sociedades socialistas del siglo XX.

La hegemonía global de este proyecto se manifestó muy temprano, en la destrucción, la absorción o la sumisión de todos los modos de producción pre-capitalistas, en las varias empresas coloniales, en el establecimiento del intercambio desigual entre los centros y las periferias y finalmente en lo que se llamó recientemente la globalización, que finalmente identificó los conceptos de crecimiento y de occidentalización, es decir la uni-

versalización de la últimas formas de hegemonía del capital.

Una reacción contra este modelo se expresó en el posmodernismo. Sin embargo, este pensamiento, que se desarrolló desde la segunda mitad del siglo XX, conllevó también una crítica de la modernidad particularmente ambigua, que se limitaba generalmente a la esfera cultural y política (M.Maffesoli, 1990). La visión de la historia como construida en lo inmediato por actores individuales, el rechazo a reconocer la existencia de estructuras, la negación de la realidad de los sistemas, definidos exclusivamente por sus características verticales, la voluntad explícita de no aceptar teorías en ciencias humanas, han hecho de esta corriente un hijo ilegítimo de la modernidad misma, conduciendo a la despolitización. El posmodernismo se ha convertido en una ideología muy funcional para el neo-liberalismo. En un momento en el que el capitalismo había edificado las nuevas bases materiales de su existencia como sistema-mundo, según la expresión de Immanuel Wallerstein, negar la existencia misma de sistemas era muy útil para los promotores del Consenso de Washington. Es importante criticar la modernidad, pero con un enfoque histórico y dialéctico (actores en interacción, con varios grados de poder) y tratando de recuperar el carácter emancipador que significó en una fase de

la historia humana. No se puede identificar a la modernidad con el capitalismo, pero tampoco se puede hablar de modernidad sin incluir al capitalismo.

Por esta razón, reconstruir un cuadro teórico coherente es un imperativo, aprovechando el aporte de las diversas corrientes del pensamiento humano, tanto en el orden filosófico como en las ciencias, físicas, biológicas y sociales. No partimos en este dominio de un vacío, sin embargo, las nuevas circunstancias exigen una renovación de las perspectivas y una redefinición de los paradigmas de la vida colectiva de la humanidad en el planeta. De la misma manera, toda acción social y política tiene que inscribirse dentro de este cuadro general para contribuir a la elaboración de alternativas. Es importante definir el lugar de cada una de ellas en el conjunto, dando así una coherencia a lo que podría parecer una serie de acciones separadas sin mucha relación entre ellas (el empirismo). Esto vale también para las políticas internacionales.

Como ya lo hemos dicho, los fundamentos de la vida colectiva de la humanidad en el planeta son cuatro: la relación con la naturaleza; la producción de la base de la vida (economía); la organización colectiva, social y política y la lectura y la expresión simbólica de lo real. Es al cumplimiento de un nuevo paradigma en estos cuatro elementos, en (las)

circunstancias dadas, a lo que llamamos la realización del bien común de la humanidad, (como se ha dicho antes), es decir la posibilidad de reproducción de la vida. Se trata de un objetivo a perseguir de manera permanente y que no se define de una vez por todas, porque las circunstancias históricas cambian el contexto. La crisis actual requiere sin embargo de una reflexión radical (que va a la raíz) (István Mészáros, 2008, 86) y que significa una reorientación profunda frente al paradigma originario del capitalismo. El concepto de 'bien común de la humanidad' ha tenido muchas expresiones diferentes según las tradiciones de pensamiento y las experiencias colectivas de los pueblos, por ejemplo en las filosofías y religiones orientales y de los pueblos indígenas de las Américas (el Sumak Kwasay o el buen vivir), como también en la tradición marxista del sistema de necesidades y capacidades universales (Antonio Salamanca Serrano, 2011, 46 y Solange Mercier-Jesa, 1982)

Un nuevo paradigma y sus aplicaciones

En resumen, podemos decir que el paradigma de desarrollo humano expresado en la modernidad es un progreso material y científico indefinido, en un planeta inagotable, a disposición exclusiva de los seres humanos, para aprovechar siempre con más libertad, de bienes y servicios. Este modo de vida está sustentado

en la eficacia de una economía de competencia (elemento particularmente masculino) y está llegando a su agotamiento, por el peso de sus contradicciones sociales y ecológicas. De ahí la necesidad de un cambio radical para asegurar a largo plazo la continuidad de la vida de la tierra y de la humanidad. No se trata de retornar a las cavernas, sino de redefinir los fundamentos de la vida colectiva de la humanidad en la tierra.

El nuevo paradigma plantea como opción fundamental, una dinámica social equilibrada entre personas, géneros y grupos sociales, en armonía con la naturaleza, para promover la vida y asegurar su reproducción. Se trata de vivir bien, de cumplir con el Bien Común de la Humanidad, lo que implica, como primer paso, el respeto de la integridad de la naturaleza, como fuente de vida (la madre-tierra).

Su construcción y sus aplicaciones en los fundamentos de la vida colectiva en el planeta, son un proceso. No se trata solamente de un ejercicio académico, sino de una elaboración social, donde el pensamiento tiene un lugar esencial, pero también la experiencia concreta, en particular las luchas sociales, que corresponden cada una a una falla de cumplimiento del bien común de la humanidad y que buscan soluciones. Dado que la globalización destructiva del capitalismo ha hegemonizado las economías, las sociedades

y las culturas del mundo entero, pero no las ha eliminado completamente, la tarea es de todos, hombres y mujeres, según sus características y sus experiencias históricas. Nadie puede ser excluido de este esfuerzo común de reelaboración de las condiciones de la vida. Sin embargo, este paradigma no es tan nuevo. En las sociedades pre-capitalistas del mundo entero hemos conocido referencias de este tipo, es decir una visión completa (holística) del destino humano sobre la tierra. Muchas veces ella se expresó en términos religiosos, tanto en las tradiciones de base filosófica (taoísmo, confucianismo, hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo, islam) como en las religiones tradicionales. Se trata de redescubrir, en términos contemporáneos, para el mundo de hoy, las perspectivas adecuadas y de traducirlas a algo concreto.

Redefinir las relaciones con la naturaleza: de la explotación al respeto como fuente de vida

La civilización moderna con su control importante de la naturaleza, su alta grado de urbanización, ha hecho olvidar a los seres humanos que, en última instancia, ellos dependen totalmente de la naturaleza para vivir. Los cambios climáticos les recuerdan, a veces con gran brutalidad, esta realidad. Entonces, se trata de definir la relación, no como la explotación de la tierra, en tanto que fuente de recursos naturales capaces de ser

reducidos al estatuto de mercancía, sino como la fuente de toda vida, en una actitud de respeto a su capacidad de regeneración física y biológica. Eso evidentemente significa un cambio filosófico radical. Se trata de criticar el carácter puramente utilitario de la relación, que en el capitalismo llega a considerar los daños ecológicos como colaterales (eventualmente a reducirlos en la medida de lo posible), pero inevitables, o aún peor, como *externalidades*, porque no entran en los cálculos del mercado y por consiguiente, en la acumulación del capital.

Algunos autores van más lejos y ponen en tela de juicio el enfoque antropocéntrico de tales perspectivas (E. Gudynas, 2009, 68), proponiendo nuevos conceptos como el derecho de la naturaleza, lo que el teólogo brasileño Leonardo Boff (2000) ha defendido en varios de sus escritos. Es sobre esta base que el presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas, Miguel D'Escoto propuso en 2009, en su discurso de despedida, una Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra y de la Humanidad. Un día de la Madre Tierra fue aprobado por esta misma Asamblea por unanimidad, por los 192 países representados. Se recordaba con razón, que el ser humano es parte de la naturaleza y que no se trata de establecer una dicotomía entre los dos, sino una simbiosis. Varios defensores de esta posición estiman que solamente una

actitud antropocentrista puede considerar el ser humano como el centro del mundo, sin tener en cuenta a los otros seres vivientes y hasta al planeta mismo, lo que provoca los efectos ecológicos negativos que empezamos a conocer, de manera dramática.

Sin embargo, lo que llamamos el bien común de la Tierra solamente puede ser abordado por la mediación del género humano. En efecto, es solamente a través suyo que se plantea el problema de la posibilidad de que la Tierra se regenere o no, frente a la actividad humana predatoria y destructiva. Es por eso que el bien común de la humanidad pasa por la supervivencia de la naturaleza, es decir la biodiversidad. Si se habla de los *derechos de la naturaleza* (Eduardo Gudynas, 2009) es en un sentido derivado o secundario, porque es solamente el género humano el que puede expresarlo en estos términos, es decir infringirlos o respetarlos. Ni la tierra, ni los animales, pueden reivindicar el respeto de sus derechos. Son los seres humanos los responsables de la destrucción de los ecosistemas. En este sentido se puede utilizar, según el jurista Antonio Salamanca, las categorías de derecho titular o derecho vicario, que la comunidad humana ejerce en nombre de los no-capaces (animales, niños no-nacidos, incapacitados), quienes para la reproducción de su vida necesitan la mediación humana. Esta posición no es antropocentrista, sino antropo-responsabilizante.

De esta manera, en un proceso de ampliación del sujeto jurídico, se puede hablar de justicia climática, sin pasar necesariamente por una personalización de la tierra y sus elementos. Al mismo tiempo, no se puede ignorar que existe un vínculo entre la relación que los seres humanos tienen con la naturaleza y las relaciones de clase. No todas las clases sociales se comportan de la misma manera frente a la tierra. Se trata de una relación de poder, puesta en práctica por la lógica del capitalismo.

De todas maneras, el principio es la posibilidad de que planeta sea sustentable, es decir conserve la integridad de su biodiversidad y pueda renovarse frente a las actividades humanas. El ser humano puede también embellecer la naturaleza, utilizando sus riquezas vegetales para crear nuevos paisajes o jardines, utilizando sus elementos para producir belleza. La Tierra es también generosa y puede contribuir, aún con elementos no renovables, a la producción y a la reproducción de la vida. Sin embargo, eso es totalmente diferente de la explotación para producir una tasa de ganancia.

En las grandes tradiciones filosóficas del Oriente, la unión profunda entre el ser humano y la naturaleza es una característica del pensamiento. El respeto a toda vida, que se encuentra en el hinduismo o en el budismo traduce esta convicción, lo mismo que la creencia en la reencarnación como expresión de la unidad

de la vida y de su continuidad. El hombre creado a partir del barro (la tierra), de la tradición judeocristiana y retomada por el islam, expresan la misma idea. La Biblia presenta al hombre como cuidador de la naturaleza (Gen. 1, 26-28). Aún si se afirma que ella está a su servicio, eso excluye evidentemente su destrucción. En muchos mitos de la creación se puede encontrar concepciones similares en varias culturas de África y de las Américas.

En los pueblos indígenas del continente americano, el concepto de la Madre Tierra (Pacha Mama) es central. Fuente de la vida, la Pacha Mama está personalizada y su representación incluye características antropomórficas, los elementos de la naturaleza también viven con su personalidad y son objeto de ritos shamánicos. En la Cumbre sobre el Clima que tuvo lugar en Cochabamba en 2010, varios textos (el documento preparatorio y varias intervenciones de grupos o personas) superaron el carácter metafórico de la expresión Madre Tierra, para atribuir a esta última las características de una persona viviente, capaz de escuchar, de reaccionar, de ser amada, y por estas razones de ser un sujeto de derechos. La declaración final pedía la revalorización de la sabiduría y de los saberes ancestrales y de "reconocer a la Madre Tierra como un ente vivo, con el cual tenemos una relación indivisible, interdependiente, complementaria y espiritual". Fue una reafir-

mación fuerte del vínculo entre la naturaleza y la humanidad, dentro de la cosmovisión de los pueblos indígenas, que por otra parte subraya el carácter maternal (femenino) de la relación.

Se debe reconocer, al mismo tiempo, que frente a la lógica del capitalismo, al desarrollo de la urbanización y a la atracción del consumo irracional, tanto las grandes filosofías orientales, como las tradiciones de los pueblos originales no resisten, se transforman rápidamente o aún desaparecen del panorama cultural, como es el caso en los “Tigres” asiáticos, en China y Vietnam y también entre los pueblos indígenas del continente americano y los pueblos africanos. El neoliberalismo acentuó este fenómeno en el mundo entero. Participar de los valores de la cultura dominante ha sido una aspiración individual y colectiva de muchos.

Lo que pasó con las clases subalternas europeas y con el cristianismo —el primer sistema religioso a ser confrontado con el capitalismo—, se repite en otros lugares: la contaminación ideológica es un hecho real.

Sin embargo, hoy en día se reutilizan conceptos tradicionales como instrumentos de memoria histórica, de reconstrucción cultural y de afirmación de identidad, lo que puede ser muy útil a la crítica de la lógica del capitalismo. Hay un cierto orgullo en poder referirse a culturas históricas y en emplear sus conceptos para

contribuir a un proceso de reconstrucción social. Sin embargo, el peligro de caer en un fundamentalismo paralizante, más orientado al pasado que al presente, no está totalmente ausente.

Las referencias a la *Pacha Mama* (Tierra Madre) o al *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), de los pueblos kichwas o *Suma Qamaña* (Convivir Bien) de los pueblos aymara. (Xavier Albó, 2010, 54-55) pertenecen a estas categorías. Son conceptos fundadores de los pueblos indígenas, significando en sus condiciones históricas concretas, cosmovisiones y prácticas de respecto a la naturaleza y de vida colectiva compartida. Pueden inspirar el pensamiento y la organización social contemporánea y devolver su fuerza al símbolo. Sin embargo, el éxito depende de las adaptaciones necesarias, “de tal forma, como lo escribe Diana Quirola Suárez, que la transformación tendrá la oportunidad de combinar lo mejor del conocimiento ancestral y moderno, con saberes y tecnologías sincronizados con el funcionamiento de la naturaleza” (2009, 107).

No se trata evidentemente, de cuestionar la necesaria armonía entre la naturaleza y el género humano, ni de avalar el concepto capitalista de explotación de la naturaleza en función de un desarrollo concebido como simple crecimiento material sin fin. No se trata tampoco de negar la necesidad de revisar la filosofía de esta relación que ignora las otras especies vivientes y la capacidad

de reproducción del equilibrio de la naturaleza. No se puede finalmente despreciar ni marginalizar a las culturas que pueden hoy aportar a la humanidad una crítica saludable, tanto de la relación de explotación, transmitida por la lógica del capitalismo, como del individualismo exacerbado del modelo de consumo y de los otros comportamientos que caracterizan esta última. Sin embargo, se debe reconocer que existen culturas diferentes. Querer expresar el cambio necesario únicamente en términos de un pensamiento simbólico, que identifica el símbolo con la realidad, significa chocar con culturas caracterizadas por un pensamiento analítico que sitúa la causalidad de los fenómenos en sus campos respectivos, físico o social.

Los dos tipos de culturas coexisten hoy. La primera con una riqueza de expresión recordando la fuerza del símbolo y la importancia del campo de los ideales, particularmente en el dominio de las relaciones con la naturaleza, implicando de verdad parámetros prácticos que se pueden perfectamente traducir en saberes, comportamientos y políticas, pero con una cosmovisión difícilmente asimilable por una cultura urbana en cualquier parte del mundo. La segunda, que ciertamente ha reducido la cultura a una racionalidad instrumental o a una pura superestructura (la cereza sobre el pastel, como dice el antropólogo francés Mau-

rice Godelier), reforzando así la lógica del capitalismo y contribuyendo a su reproducción, también permitió un desarrollo importante del conocimiento, útil para solucionar problemas prácticos y políticos. No sería sabio, en una lucha contra el capitalismo globalizado que conduce la humanidad y el planeta al desastre, expresarse en un solo lenguaje cultural. Al contrario, es el momento de aplicar el principio de la interculturalidad en todas sus dimensiones.

Hemos hecho alusión previamente al aporte de Carlos Marx. Para él, el capitalismo provocó una separación artificial y mecánica entre la naturaleza y el ser humano. La ruptura de equilibrio en el metabolismo, es decir el intercambio material entre la tierra y la satisfacción de las necesidades de los seres humanos, tal como ha sido definido por el proceso de acumulación del capital, desembocó en esquemas irracionales, despilfarros y destrucciones (El Capital, Vol. 1, 637-38, citado por Gian Delgado, 2011). Por eso se deben reducir los flujos energético-naturales, de manera socialmente justa, para incrementar la calidad de la vida. Según Marx, solamente el socialismo podrá restablecer el equilibrio del metabolismo y poner fin a la devastación de la naturaleza.

La afirmación de una nueva concepción de las relaciones con la naturaleza, conlleva muchas consecuencias prácticas. Citaremos algunas de ellas a título de

ejemplos, reagrupándolas en tres partes: las prohibiciones o limitaciones, las iniciativas positivas y lo que eso implica para una política de relaciones exteriores.

1) En la primera perspectiva, la aplicación consiste en no aceptar la propiedad privada de lo que se llama los *recursos naturales*, es decir los minerales, las energías fósiles, las selvas. Se trata de un patrimonio común de la humanidad que no puede ser apropiado por individuos y corporaciones, siguiendo la lógica de la economía de mercado capitalista, es decir en función de intereses privados ignorando las externalidades y orientados por la maximización de la ganancia. Un primer paso en una transición consiste en la recuperación de la soberanía de los Estados sobre sus riquezas naturales, pero aún eso no asegura el resultado esperado de una buena relación con la naturaleza. Empresas nacionales actúan a menudo dentro de la misma lógica y en este sentido, la soberanía estatal tendría que integrar la filosofía del respeto en vez de la explotación. La internacionalización de este sector sería el paso ulterior, condicionado sin embargo por una real democratización de las instituciones de esta índole (las Naciones Unidas y sus órganos), que en muchos casos están bajo la influencia de los poderes hegemónicos políticos y económicos. Dentro de esta misma perspectiva la exigencia de introducir los costos ecológicos de toda actividad humana en los cálculos económicos permitiría

reducir estos últimos y contrariar la racionalidad instrumental excluyendo las externalidades, que fue una de las bases del carácter destructivo del capitalismo.

Otro aspecto es el rechazo a la mercantilización de los elementos necesarios para la reproducción de la vida, como el agua y las semillas. Son bienes comunes que deben salir de la lógica de la mercancía y entrar en una perspectiva de gestión común según varias modalidades, que no implican necesariamente la estatización, sino el control colectivo. De manera todavía más concreta, este principio implicaría poner fin a los monocultivos que preparan las regiones inhabitables del futuro, en particular en materias de alimentos para el ganado y de agro-combustibles. Una tasa sobre los kilómetros recorridos por productos industriales o agrícolas permitiría reducir tanto el uso de energía como la contaminación de los mares. Otras medidas similares podrían ser también pensadas.

2) De manera positiva, las reservas de biodiversidad tendrían que ser extendidas a más territorios. La promoción de la agricultura orgánica haría parte de este proyecto, como el mejoramiento de la agricultura campesina, más eficaz a largo plazo que la agricultura productivista capitalista (Oliver De Schutter, 2011). Exigir una prolongación de la esperanza de vida de todos los productos industriales permitiría un ahorro

de materias primas, de energía y una disminución de la producción de gases a efecto invernadero (Wim Dierckxsens, 2011).

3) Finalmente en el orden de la política internacional, la lucha contra las orientaciones de base de las instituciones financieras que contradicen el principio del respeto a la naturaleza comporta un gran número de capítulos. Se trata del Banco Mundial, del Fondo Monetario Internacional, de los Bancos regionales y también de la regulación de la Banca privada, tan poderosa en este tiempo de financiarización de la economía mundial. Las orientaciones de la OMC a favor de la liberalización del comercio mundial, también tienen sus vertientes ecológicas, porque ella se realiza en mayor parte ignorando las externalidades. Los países miembros de esta organización internacional tienen una gran responsabilidad en este sector y las alianzas entre naciones ecológicamente conscientes podrían influir en las decisiones.

La promoción de convenciones internacionales es otro sector de gran importancia. Se puede citar a título de ejemplos, las convenciones sobre el clima (Conferencia de Cancún), la biodiversidad (Conferencias de Bonn y Nagoya), sobre la protección de las aguas (ríos y mares), sobre la pesca, sobre los desechos (en particular nucleares) y varias otras. Un alto grado de sensibilidad al nuevo paradigma sería primordial en la eficacia interna-

cional de los Estados progresistas y podría figurar en la agenda de su política exterior.

La redefinición del bien común de la humanidad en función de la relación con la naturaleza es una tarea esencial frente a los daños ecológicos y a sus consecuencias en la capacidad regeneradora del planeta así como en el equilibrio climático. Eso es un hecho nuevo en la consciencia colectiva, pero está lejos de haber ya sido compartido por todos los grupos humanos. Las sociedades socialistas no integraron realmente esta dimensión en sus perspectivas y eso se comprueba todavía hoy en el espectacular desarrollo económico de un país como China que se realiza sin dar mucha atención, por lo menos inmediata, a las externalidades. Un socialismo del siglo XXI tendrá que integrar este elemento como central.

Reorientar la producción de la base de la vida, privilegiando el valor de uso sobre el valor de cambio

El cambio de paradigma en su relación con la economía consiste en privilegiar el valor de uso en vez del valor de cambio, como lo hace el capitalismo. Se habla de valor de uso cuando un bien o un servicio adquiere una utilidad para satisfacer las necesidades de la vida de uno. Los bienes adquieren un valor de cambio cuando son objeto de una transacción. La característica de una economía mercantil es privilegiar

el valor de cambio. Para el capitalismo, la forma más desarrollada de la producción mercantil, este último es el único valor. Un bien o un servicio que no se convierte en mercancía, no tiene valor, porque no contribuye a la acumulación del capital, fin y motor de la economía (M. Godelier, 1982). En esta perspectiva, el valor de uso es secundario y, como lo escribe István Mészáros, “puede adquirir el derecho a la existencia si se amolda a los imperativos del valor de cambio” (2008, 49). Incluso se puede producir bienes sin ninguna utilidad a condición de que sean pagados (la explosión de los gastos militares, por ejemplo, o los elefantes blancos de la cooperación internacional). Se crean necesidades artificiales —por la publicidad— (Wim Dierckxsens, 2011) o también se amplían los servicios financieros en burbujas especulativas. Al contrario, dar mayor importancia al valor de uso hace del mercado un servidor de las necesidades humanas.

De verdad, el concepto de necesidades es relativo. Cambia con las circunstancias históricas y el desarrollo de las fuerzas productivas. El principio es que todos los seres humanos tienen el derecho a satisfacer sus necesidades vitales. Es lo que la Declaración Universal de los Derechos Humanos afirma de manera enfática. Sin embargo, eso no se realiza en abstracto, sino en circunstancias económicas, sociales y políticas bien determinadas. La relatividad no puede signifi-

car desigualdades injustas, los unos teniendo más necesidades que otros en función de su situación de clase, de género o de etnicidad. La satisfacción de las necesidades básicas tiene que ser definida por la comunidad a diversos niveles, dentro de un proceso democrático y por organismos competentes (parlamentos nacionales e internacionales, asambleas representativas); es lo que se podría llamar el establecimiento de una economía moral, es decir sometida a imperativos éticos que contradicen el predominio del valor de cambio en tanto fuente de acumulación del capital y fin último de la economía.

Esto no es posible sin cuestionar la propiedad privada de los principales medios de producción, lo que precisamente permite el ejercicio de un poder de decisión a favor de los detentores de los bienes de capital y una subordinación del trabajo al capital, real (directamente a través del salario) o formal (indirectamente por medio de otros mecanismos, como políticas monetarias, déficits y deudas de los Estados, especulación en los precios de los alimentos y de la energía, privatizaciones de los servicios públicos, etc.)⁴. El control exclusivo del capital sobre el proceso de producción también origina la degradación del trabajo mismo (Jorge Benstein, 2009, 21) y la no valoración del trabajo de las mujeres, esencial, sin embargo, para la reproduc-

ción de la vida en todas sus dimensiones. Es evidente que la estatización completa como contrapeso al mercado total no es una solución satisfactoria, como las experiencias socialistas del pasado lo comprobaron. Existe una multitud de formas de control colectivo, desde las cooperativas hasta las asociaciones de ciudadanos.

De ahí una definición totalmente diferente de la economía. No se trata más de producir un valor agregado en beneficio de los propietarios de los bienes de producción o del capital financiero, sino de la actividad colectiva destinada a asegurar las bases de la vida física, cultural y espiritual de todos los seres humanos en el planeta. No se puede aceptar una economía mundial y nacional basada en la explotación del trabajo para maximizar la tasa de ganancia, ni una producción de bienes y servicios destinados al 20% de la población mundial que tiene un poder de compra bastante elevado, dejando a los demás excluidos de la repartición, porque no producen un valor agregado y no disponen de ingresos suficientes. Redefinir la economía significa (así) un cambio fundamental. Evidentemente privilegiar el valor de uso, lo que implica un desarrollo de las fuerzas productivas, debe realizarse de acuerdo con el primer fundamento, el respeto a la naturaleza y también con los dos otros que abordaremos más adelante, la democracia generalizada y la in-

terculturalidad. No excluye los intercambios, necesarios también para satisfacer nuevos valores de uso, pero a condición de no crear desequilibrios en el acceso local a valores de uso y de incluir las externalidades en el proceso.

Crecimiento y desarrollo no son conceptos equivalentes. Es lo que los economistas neo-clásicos y aún los neo-keynesianos parecen olvidar. Como lo dice Jean-Philippe Peemans, profesor de la Universidad Católica de Lovaina, se impuso “la lógica de la acumulación como la única lógica del desarrollo” (Jean-Philippe Peemans, 2010, 33). Una nueva reflexión ha tenido lugar con varias formas de expresión. Una de ella fue la de retomar el concepto de los pueblos indígenas de América Latina ‘el buen vivir’ (*Sumak kawsay*) noción mucho más amplia y que implica no solamente lo contrario de un crecimiento como un fin en sí mismo, sino también la armonía con la naturaleza (Diana Quiroga, 2009, 105). Ya en los años sesenta, el Club de Roma había propuesto el crecimiento cero, como solución, a lo que ya se percibía como una vía no sostenible. En la Unión Soviética de los años cincuenta, Wolfgang Harsch publicó un libro muy original, titulado *Comunismo sin crecimiento*. La idea fue retomada de manera todavía más radical por Serge Latouche, en Francia, quien lanzó, en los noventa, el concepto de ‘decrecimiento’, lo que inspiró a varios movimientos, principalmente en las clases medias de Europa, para

reducir el consumo y respetar el entorno natural. Si bien el contenido es positivo y es importante denunciar el mito pretendido de que el crecimiento resolverá todos los problemas (Serge Latouche, 2010), la noción es bastante eurocéntrica y limitada a las clases del consumo.

Parece bastante indecente predicar el decrecimiento a poblaciones africanas o aún a los empobrecidos de las sociedades industrializadas. Un concepto como el del 'buen vivir' tiene una connotación positiva y más amplia. En Buthan, bajo la influencia del budismo, es la noción de felicidad la que fue adoptada oficialmente como meta política y social. Estos casos son tal vez pequeñas islas dentro del océano del mercado mundial, pero anuncian el desarrollo de una visión crítica del modelo contemporáneo, con una perspectiva netamente holística.

Privilegiar el valor de uso sobre el valor de cambio significa también redescubrir el territorio. La globalización hizo olvidar la proximidad para favorecer los intercambios globales, ignorando las externalidades y dando prioridad al capital financiero, el más globalizado de los elementos de la economía por su carácter virtual. El territorio como espacio de actividad económica, pero también de responsabilidad política y de intercambio cultural es el lugar de otra racionalidad. No se trata de reducirlo a una dimensión menor, sino de reflexionar en términos de mul-

ti-dimensionalidad, donde cada elemento, desde la unidad local hasta el mundo, tiene su función, sin hundir la una en la otra.

De allí los conceptos de soberanía alimentaria o de soberanía energética, que significan que los intercambios están sometidos a un principio superior, la satisfacción de las necesidades a la dimensión del territorio (Jean-Philippe Peemans, 2010). En la perspectiva del capitalismo, la ley del valor impone la prioridad de la mercantilización y por eso se privilegia, por ejemplo, los cultivos de exportación a la producción de alimentos para el consumo local. El concepto de seguridad alimentaria no basta, porque puede estar asegurado por intercambios basados en la destrucción de las economías locales, la sobre-especialización de ciertos territorios y la globalización del transporte, gran consumidor de energía y contaminador del entorno.

En la misma línea la regionalización de las economías en todo el mundo es un paso transicional favorable, para desvincularse de un centro capitalista que transforma al resto del mundo en periferias (aún emergentes). Esto vale tanto para los intercambios, como para el sistema monetario, redibujando así un modelo globalizador.

Esto nos lleva a las medidas concretas, que son numerosas y de las cuales daremos solamente algunos ejemplos. Desde un pun-

to de vista negativo, no se puede aceptar la prioridad del capital financiero y por eso se debe abolir los paraísos fiscales en todas sus modalidades, tanto como el secreto bancario, dos instrumentos poderosos de la lucha de clases. También establecer una tasa a los flujos financieros internacionales (tasa Tobin) podría reducir el poder del capital financiero. Las deudas odiosas deben ser denunciadas después de auditorías, como se hizo en el Ecuador. No se puede admitir la especulación sobre los alimentos y la energía. Una tasa a los kilómetros recorridos por los bienes industriales o agrícolas permitiría reducir los gastos ecológicos de transporte y el abuso de las ventajas comparativas. Alargar la esperanza de vida de los productos industrializados permitiría un gran ahorro de materias primas y de energía y disminuiría la ganancia artificial del capital generada solamente por la rapidez de su rotación (Wim Dierckxsens, 2011).

Desde un punto de vista positivo, se puede dar muchos ejemplos también. La economía social se construye sobre otras bases lógicas que las del capitalismo. Es cierto que es todavía marginal frente a la inmensa concentración del capital oligopólico, pero es posible incentivar varias de sus formas. Lo mismo vale para las cooperativas y el crédito popular. Deben ser protegidas de la destrucción, o de su absorción por el sistema dominante. Por su

parte, las iniciativas económicas regionales son medios favorables a una transformación de la lógica económica a condición de no ser simplemente una adaptación del sistema a nuevas técnicas de producción y así servir de instrumento de integración de las economías nacionales a un conjunto capitalista de nivel superior. La restauración de los bienes comunes privatizados por el neo-liberalismo es una vía fundamental en muchos dominios: servicios públicos como el agua, la energía, el transporte, las comunicaciones, la salud, la educación, la cultura, todo lo que ahora entra en el sistema de necesidades/ capacidades). Eso no significa necesariamente la estatización —necesaria en varios casos— sino el establecimiento de muchas formas de control público y ciudadano sobre estas producciones y distribuciones.

Redefinir el bien común de la humanidad en función de otra definición de la economía es entonces una tarea necesaria frente a la destrucción del patrimonio común, como resultado del olvido de la dimensión colectiva de la producción de la vida y de la exclusividad del individualismo.

Reorganizar la vida colectiva a través de la generalización de la democracia en las relaciones sociales y las instituciones

Un tercer eje en la revisión de los fundamentos de la vida colectiva, en función del nuevo pa-

radigma del bien común de la humanidad está constituido por una generalización de la democracia, no solamente aplicada al sector político, sino también al sistema económico, en las relaciones entre hombres y mujeres, y en todas las instituciones. En otras palabras, la democracia formal, a menudo utilizada como una manera de establecer una igualdad artificial, reproduciendo de hecho desequilibrios sociales no reconocidos, debe transformarse en la formulación política de la solidaridad. Eso implica, en particular, una revisión del concepto del Estado y una reivindicación de los derechos humanos en todas sus dimensiones, individuales y colectivas. Se trata de hacer de cada ser humano, sin distinción de raza, sexo, o clase, un sujeto de la construcción social y así de revalorizar la subjetividad (Franz Hinkelammert, 2005).

La concepción del Estado es bastante central en este ámbito. El modelo de Estado jacobino, borrando todas las diferencias para construir ciudadanos en principio iguales, no basta para llegar a una verdadera democracia. Sin duda, fue un paso adelante frente a las estructuras políticas del antiguo régimen europeo. Hoy día no solamente se debe tener en cuenta las oposiciones de clase que permiten a una de ellas o a una coalición de estas, apoderarse de los aparatos del Estado para establecer la dominación de sus intereses, sino también las varias nacionalidades que constituyen

un territorio y que tienen el derecho de reivindicar sus culturas, sus referencias territoriales, sus instituciones sociales. No se trata de caer en un comunitarismo debilitando al Estado, como en ciertos países europeos de la era neo-liberal, ni de regresar a un pasado romántico, como ciertos movimientos político-religiosos, ni de aceptar sin crítica el neo-anarquismo de ciertas protestas legítimas y masivas, ni de caer en la trampa de los poderes económicos (empresas transnacionales o instituciones financieras internacionales) que prefieren negociar con entidades locales de pequeña dimensión. El objetivo es llegar a un equilibrio entre estas diversas dimensiones de la vida colectiva, internacionales, regionales, locales, reconociendo su existencia e instaurando mecanismos de participación.

El papel del Estado no puede ser concebido sin tener en cuenta la situación de los grupos sociales más marginalizados, los campesinos sin tierra, las castas inferiores y los *dalits* (fuera de castas) ignorados desde hace milenios, los pueblos indígenas de América y los afro-descendientes excluidos desde hace más de 500 años y en estos grupos, las mujeres a menudo doblemente marginalizadas. Procesos jurídicos, aún constitucionales, no bastan para cambiar la situación, aún si son útiles. El racismo y los prejuicios no desaparecen rápidamente en ninguna sociedad. En este sector el factor cultural tiene

una importancia grande y puede ser el objeto de iniciativas específicas. Las políticas sociales, de protección contra las agresiones del mercado total y que permiten la satisfacción de las necesidades de base, constituyen un paso importante de la transición, a condición de no ser solamente asistencialistas y desvinculadas de reformas estructurales.

Es también importante señalar que ha habido una utilización de un vocabulario desviado de su sentido original. Las prácticas discursivas de la derecha son notables en esta materia. Se habla hoy, por ejemplo, de un *capitalismo verde*. Pero aún en los países que quieren un cambio, el uso de conceptos tradicionales, a título de filosofía de base de las nuevas orientaciones, como el *Sumak Kawsay*, por ejemplo, debe ser medido en su sentido real, que puede ser elemento de una real transición a otro modo de existencia colectiva, pero puede también transformarse en una adaptación del sistema existente. El contexto político general permitirá entenderlo y evaluarlo.

La generalización de la democracia vale también para el diálogo entre las instancias políticas y los movimientos sociales. La organización de instancias de consulta y de diálogo pertenecen a la misma concepción, respetando la autonomía mutua. El proyecto de un consejo de movimientos sociales en la

arquitectura general del Alba es una tentativa original en este sentido. El concepto de sociedad civil a menudo utilizado para expresar esta democracia generalizada, no deja de ser ambiguo, porque es también el lugar de las luchas de clase: existen en realidad una sociedad civil de abajo y una de arriba y la utilización no calificada del término, permite muchas veces crear la confusión y presentar soluciones sociales que ignoran las diferencias de clase.⁵ Por otra parte, algunas formas de democracia participativa, como se encuentran en varios países latinoamericanos, entran también en la misma lógica de democracia generalizada. Una independencia real de los diversos poderes ejecutivo, legislativo y judicial es una garantía de funcionamiento democrático normal. Un Estado democrático debe ser también laico, es decir sin la intervención de instituciones religiosas mayoritarias o no, en los órganos de poder del Estado. Al mismo tiempo es la base de la libertad religiosa. Eso no significa un Estado laicista, que no reconoce la dimensión pública del factor religioso (la dimensión ética social de la Teología de la Liberación, por ejemplo) ni tampoco, como fue el caso en países del socialismo real, estableciendo el ateísmo como casi-religión de Estado.

Hay otras instituciones concernidas por el mismo principio. Nada menos democrático que el sistema económico capitalista, con la concentración del poder

de decisión en pocas manos. Lo mismo vale para los medios de comunicación social y se aplica también a todas las instituciones sociales, sindicales, culturales, deportivas, religiosas.

Asociada con la democracia generalizada, está evidentemente la noción de no-violencia. Los conflictos tienen que resolverse en las comunidades humanas, desde la familia hasta el orden internacional, vía mecanismos no-violentos adecuados, formales o informales. Se debe distinguir entre ejercer la fuerza y utilizar la violencia. El concepto de 'violencia legítima' utilizado por el sociólogo alemán Max Weber, es peligroso, porque llega a una justificación fácil, por ejemplo, de guerras recientes, como en Irak, en Afganistán o en Libia. Sin embargo, si la no-violencia es el principio, lo deseable y deseado, la situación real es la de un mundo violento. Las razones son casi siempre, la búsqueda de una hegemonía económica o política. En la historia moderna, la reproducción del capitalismo como sistema ha sido un factor preponderante, para la acumulación del capital interno (el complejo militar-industrial), para asegurar el predominio de una nación sobre otra, finalmente para el control de los recursos naturales (petróleo y metales estratégicos). Los argumentos culturales y religiosos han sido, de manera consciente o no, legitimaciones ideológicas capaces de motivar pueblos

y muchedumbres, a conflictos de naturaleza económica o política. Fueron también armas inmateriales de grupos oprimidos buscando la justicia. Así, como las dictaduras, las guerras son el fracaso de la democracia y significan una ruptura con la búsqueda del bien común de la humanidad. Hoy en día, con las tecnologías de muerte disponibles, no existen más guerras justas, sino las resistencias populares de los pueblos que se levantan, cuando toda salida democrática ha sido excluida. Solamente un análisis sociopolítico e histórico completo (holístico) puede dar cuenta de estas situaciones.

Políticas concretas tanto negativas como positivas resultan de estos principios. Dispositivos para luchar contra el racismo o la discriminación de sexo en varias materias entran en esta orientación. Lo mismo vale para los medios de comunicación masiva, prohibiendo, por ejemplo, su propiedad al capital financiero. Reglas de funcionamiento democrático (igualdad de los sexos, alternabilidad en los cargos, etc.) podrían constituir condiciones de reconocimiento público (y eventualmente de subsidio) de instituciones no estatales, como partidos políticos, organizaciones sociales, ONGs e instituciones culturales y religiosas.

Para la política internacional, las aplicaciones son múltiples. Se piensa evidentemente en la ONU, donde varios componentes, para empezar el Consejo de

Seguridad, son muy poco democráticos. Igualmente sucede con los órganos de Bretton Woods, en particular el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Apoyar los esfuerzos en este sentido puede ser una prioridad para los gobiernos de la periferia. El funcionamiento informal, pero con grandes poderes reales, del G8 o aún del G20, deben ser cuestionados. Las Cortes de Justicia para el respeto de los Derechos humanos, que son órganos deseables, tienen que ser sometidos a las mismas normas de democracia y nuevos campos de aplicación, como los crímenes económicos, las deudas odiosas y los daños a la naturaleza tendrán de ser promovidos. Todas las nuevas instituciones regionales latinoamericanas, como el Banco del Sur (la moneda), la unidad de valor para el intercambio regional Sucre, el Alba, serán objeto de una atención particular en el sentido de generalización de la democracia y lo mismo vale para los otros continentes.

La destrucción de la democracia por el capitalismo, especialmente en su fase neo-liberal, ha sido tal, que las sociedades, a todos los niveles, se organizan en función de las ventajas de una minoría, provocando un grado de desigualdad en el mundo, nunca antes visto en la historia humana. Restablecer un funcionamiento democrático como paradigma universal constituye entonces un pilar del bien común de la humanidad.

Instaurar la interculturalidad en la construcción del bien común universal

Dar a todos los saberes, todas las culturas, las filosofías, las religiones, la posibilidad de contribuir al bien común de la humanidad, es el objetivo de la revisión de este fundamento cultural. Éste no puede ser papel exclusivo de la cultura occidental que en realidad está actualmente identificada con la concepción de desarrollo, eliminando o marginalizando todas las otras perspectivas. Se debe descolonizar el imaginario.⁶ Eso implica una lectura de la realidad, su interpretación o su anticipación como la ética necesaria para la elaboración del bien común de la humanidad, la dimensión afectiva necesaria para la auto-implicación de los actores y las expresiones estéticas y prácticas. La pluriculturalidad integra, por supuesto, la adopción de las nuevas orientaciones de los tres otros fundamentos, la relación con la naturaleza, la producción de las bases de la vida y la organización democrática generalizada. Ella es también importante para la trasmisión de las ideas y valores en los pueblos. Hablar en el lenguaje de cada uno y expresarse en términos culturalmente comprensibles es una exigencia de la democracia.

Sin embargo, no basta la multiculturalidad. Se trata de la promoción de una interculturalidad abierta, es decir de culturas en

diálogo, con posibles intercambios. Las culturas no son objetos de museo, sino elementos vivos de una sociedad. Las migraciones internas y externas, vinculadas con el desarrollo de los medios de comunicación, son factores de muchos cambios culturales, evidentemente no todos deseados. Para existir, las culturas necesitan bases y medios materiales, como un territorio de referencia (bajo diversas modalidades), medios de educación y de comunicación, expresiones diversas como fiestas, peregrinajes, rituales, agentes religiosos, edificios, etc.

Esto nos lleva a los aspectos prácticos, como la organización del Estado pluricultural, lo que en países como Bolivia o el Ecuador se ha traducido en las constituciones como Estados plurinacionales, no sin dificultades de aplicación del concepto en la práctica. La idea central es la obligación del Estado de garantizar las bases de la reproducción cultural de pueblos diferentes y en particular asegurar su defensa contra las agresiones de la modernidad económica y de la hegemonía cultural. Por eso, la educación bilingüe es un instrumento privilegiado. Pero la noción de interculturalidad debe tener también un impacto sobre la educación general, como la enseñanza de la historia y la transformación de una filosofía educacional orientada por la lógica del mercado. La publicación de libros a precio reducido, la organización de ferias del libro, de centros artesanales, de museos

interactivos, etc. son instrumentos útiles. Los medios de comunicación son importantes porque transmiten valores y no solamente informaciones, sin negar la pluralidad, ni la democracia. Este problema debe ser pensado en su conjunto, para promover las culturas locales, contrabalancear los monopolios y destrozando la dominación de un puñado de agencias internacionales. También instancias éticas deben tener la posibilidad de expresarse, como organismos de defensa de los derechos humanos, observatorios de diversos tipos, instituciones religiosas.

La cultura incluye una dimensión espiritual, propia del ser humano, que lo lleva más allá de lo cotidiano. Este tema es central en un tiempo de crisis civilizatoria. Existe en el mundo entero una búsqueda de sentido, por la necesidad de redefinir las metas mismas de la vida. La espiritualidad es la fuerza que trasciende la materia y da a esta un sentido. Las fuentes de espiritualidad son numerosas y se sitúan siempre al interior de un contexto social y no pueden existir sin una base física y biológica. El ser humano es uno: su espiritualidad presupone la materia y su materialidad no tiene sentido sin el espíritu. Una visión culturalista de la espiritualidad, que ignora la materialidad del ser humano, es decir el cuerpo para el individuo y la realidad económico-política para la sociedad, es una desviación conceptual, que lleva al reduccionismo (la cul-

tura como único factor de cambio) o a la alienación (la ignorancia de las estructuras sociales). La espiritualidad, con o sin una referencia a algo sobrenatural, da un sentido a la vida humana en el planeta. Su traducción concreta está condicionada por las relaciones sociales de cada sociedad, pero al mismo tiempo ella puede dar una orientación a estas últimas. Un cambio de paradigma no se realizará sin espiritualidad, según múltiples caminos y numerosas expresiones.

La visión del mundo, la lectura de la realidad y su análisis, la ética de la construcción social y política, las expresiones estéticas y la auto-implicación de los actores, son partes esenciales de la elaboración de alternativas al modelo de desarrollo capitalista y de la civilización que este último trasmite. Ellas forman parte de todas las orientaciones nuevas de los fundamentos en función del paradigma alternativo, tanto de la relación con la naturaleza, como de la producción de las bases de la vida y de la redefinición de la economía, y finalmente de la manera de concebir la organización colectiva y política de las sociedades. Pueden en sus diversidades contribuir al cambio necesario para la supervivencia de la humanidad y del planeta, a la definición del nuevo paradigma del bien común de la humanidad.

Conclusiones

El bien común de la humanidad como objetivo global

De todo lo dicho anteriormente, se concluye que el bien común de la humanidad es el fruto de una adecuada realización del conjunto de los cuatro ejes fundamentales de la vida colectiva de los seres humanos en el planeta. Tal como están definidos por el capitalismo, garantizados por las fuerzas políticas y transmitidos por la cultura dominante, no son sostenibles y entonces no pueden asegurar el bien común de la humanidad. Al contrario, sus aplicaciones contradicen la reproducción de la vida (François Houtart, 2009). Se necesitan cambios de paradigmas para permitir una simbiosis entre los seres humanos y la naturaleza, un acceso de todos a los bienes y servicios, una participación de cada sujeto individual y colectivo en los procesos organizativos sociales y políticos y la posibilidad de expresiones culturales y éticas propias, es decir para realizar el bien común de la humanidad. Su realización es un proceso, generalmente largo, de tipo dialéctico y no lineal y fruto de muchas luchas sociales. El concepto, tal como se entiende en este trabajo, va más allá de la concepción clásica, griega, retomada por el Renacimiento (José Sánchez Parga, 2005, 378-386) y también por la doctrina social de la Iglesia católica, basada en la filosofía de Tomás de Aquino.

Por eso, éste necesita una revisión teórica, por una parte retomando la crítica de todos los elementos que llevaron al mundo a una situación sistémica de crisis con el agotamiento de un modelo histórico, y por otra parte, redefiniendo los objetivos de una construcción social nueva, respetuosa de la naturaleza y capaz de asegurar la vida humana como una edificación común. Como dice Enrique Dussel (2006), lo que se debe asegurar es la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético (cada ser humano). Es eso el bien común de la humanidad. La última referencia del paradigma del desarrollo histórico de la humanidad es la vida en su realidad concreta, incluida la relación con la naturaleza, lo que está de hecho negado por el capitalismo.

Se podría objetar que eso es una utopía. Además del hecho que los seres humanos necesitan utopías y que el capitalismo ha destruido el pensamiento utópico, anunciando el fin de la historia (no hay alternativas), se puede afirmar que la búsqueda del bien común de la humanidad es bien una utopía, no en el sentido de una ilusión, sino de lo que no existe hoy, pero que puede existir mañana. Al mismo tiempo, la utopía conserva también una dimensión dinámica: siempre habrá un mañana. Todo régimen político o movimiento religioso que pretende ser la utopía realizada, termina en catástrofe. Se trata de un llamado

a caminar.⁷ En este sentido, no se trata de “una utopía inofensiva” (Evelyne Pieiller, 2011, 27). Eso se comprueba con los centenares de miles de movimientos sociales, de organizaciones de ciudadanos, de grupos políticos, que cada uno en su lugar específico, luchan por mejores relaciones con la naturaleza y por su protección, por una agricultura campesina y orgánica, por una economía social, la abolición de las deudas ilícitas, la apropiación colectiva de los medios de producción, la primacía del trabajo sobre el capital, la defensa de los derechos humanos, por una democracia participativa y por la valorización de las culturas. Los foros sociales mundiales permiten visualizar esta realidad, lo que crea progresivamente una nueva consciencia social global.

Sin embargo, es un proceso dinámico que necesita una visión de conjunto coherente, como base de una convergencia en la acción, con el fin de construir una fuerza capaz de revertir el sistema dominante contemporáneo tanto en sus dimensiones económicas, como sociales, culturales y políticas. Es precisamente eso lo que quiere expresar el concepto de ‘bien común de la humanidad’: una coherencia teórica que reúne los cuatro ejes de la vida colectiva en el planeta y una visión que permite a cada uno de los movimientos y de las iniciativas sociales y políticas, ubicarse en el conjunto. Su elaboración no puede ser solamente el trabajo de algunos intelectuales que piensan por los otros, sino una obra colec-

tiva, utilizando el pensamiento del pasado, especialmente la tradición socialista más directamente confrontada con el capitalismo e integrando elementos nuevos. Su difusión tampoco puede ser la responsabilidad exclusiva de una organización social o de un partido de vanguardia que monopoliza la verdad, sino de una pluralidad de fuerzas anti-sistémicas que luchan por el bien común de la humanidad. Sin duda, muchas cuestiones teóricas y estratégicas quedan por ser estudiadas, discutidas y experimentadas.

La transición

No podemos entrar en más detalles en este escrito, sin embargo, vale la pena introducir otra noción en este momento de la reflexión. Se trata del concepto de transición. Carlos Marx lo desarrolló a propósito del pasaje del modo de producción feudal al capitalismo en Europa y Maurice Godelier lo resume de la manera siguiente: es “la fase particular de una sociedad que encuentra más y más dificultades en reproducir el sistema económico y social en el cual ella se funda y empieza a reorganizarse sobre la base de otro sistema que se transforma en la forma general de las nuevas condiciones de existencia” (Maurice Godelier, 1982, 1165). Se trata evidentemente de procesos largos, no lineales, más o menos violentos de acuerdo con las resistencias de los grupos sociales involucrados. Muchos analistas estiman que el capitalismo ha llegado al fin de su

papel histórico, porque se ha vuelto un sistema destructor de las propias bases de su éxito, como lo decía ya Carlos Marx, la naturaleza y el trabajo. Es así que Samir Amin habla del *capitalismo senil*; que Immanuel Wallerstein publicó un artículo en medio de la crisis financiera diciendo que se asiste al *fin del capitalismo* y que István Mészáros habla de la incapacidad de este sistema para asegurar el mantenimiento del *metabolismo social de la humanidad* (2008, 84).

Si por una parte, se puede aceptar la idea de que estamos viviendo una transición del modo de producción capitalista a otra forma de producción y que el proceso puede ser precipitado por la crisis climática, por otra parte, no se debe olvidar que un tal cambio será el resultado de un proceso social y que no puede realizarse sin luchas ni una transformación de las relaciones de fuerza. En otras palabras, el capitalismo no caerá por sí solo y la convergencia de todas las luchas sociales y políticas es un requisito para llegar a un resultado. La historia nos enseña que el capitalismo es capaz de transformar sus propias contradicciones en un aporte al proceso de acumulación. Ya se habla de un *capitalismo verde*. La elaboración teórica del concepto en el contexto histórico de la crisis sistémica actual permitirá la elaboración de instrumentos de evaluación de las experiencias sociales y políticas en curso. Es particularmente el caso en América Latina con los regímenes que

empezaron procesos de cambio y que se declaran forjadores del socialismo del siglo XXI.

El concepto puede también ser aplicado a procesos particulares dentro de la evolución general. En todo caso se trata, sin perder la radicalidad de los objetivos, de definir las acciones que pueden conducir al resultado (otro paradigma de desarrollo humano) teniendo en cuenta las circunstancias concretas del desarrollo material, por una parte y de las relaciones de fuerza existentes en los campos económico-social y político, por otra. Un ejemplo típico son las economías de extracción, que a pesar de ser dañinas ecológica y socialmente y de estar dominadas ampliamente por los intereses del capital, no pueden ser detenidas de un día para el otro en los países que, en América Latina, empezaron cambios importantes, porque, entre otras razones, constituyen la fuente financiera de las nuevas políticas. Es el caso de Venezuela y de Bolivia. La transición consistiría (1) en iniciar una política económica basada en las necesidades del mercado interior (lo que es a largo y mediano plazo), (2) en promover leyes ecológicas y sociales más estrictas con las explotaciones ecológicas y sociales, (3) hacer pagar sus costos a los usuarios y (4) promover una legislación internacional para evitar el fenómeno de las ventajas comparativas a favor de los que aplican regulaciones más laxas. En otros países menos implicados todavía en estas actividades, como el Ecuador, se podría pensar en

una moratoria de algunos meses o años, para negociar las modalidades de una transición con los movimientos sociales.

La utilización de este instrumento conceptual no puede servir de pretexto para concesiones políticas o ideológicas de tipo socialdemócrata, es decir aceptando que el desarrollo de las fuerzas de producción exige la adopción de principios, herramientas y recetas del capitalismo. Eso significa reforzar el poder de las clases sociales más opuestas a un cambio de modelo, como es el caso del Brasil, a pesar de sus avances en otros ámbitos; o crear, como en países socialistas, nuevas diferencias sociales que inevitablemente alargarán un proceso de transición, tal como en China o en Vietnam. Esto plantea un problema fundamental: ¿cómo desarrollar las fuerzas productivas en una perspectiva socialista, es decir en función del bien común de la humanidad y qué fuerzas desarrollar prioritariamente? Es un problema que los países socialistas y los regímenes progresistas que nacieron luego de la Segunda Guerra Mundial, no pudieron resolver adecuadamente y que fue el origen, tanto de los fracasos, como de la orientación neo-liberal de la mayoría de ellos. Como lo decía Maurice Godelier en sus cursos en la Universidad Católica de Lovaina: "El drama del socialismo es que ha tenido que aprender a caminar con los pies del capitalismo". Desarrollar la agricultura campesina orgánica, como lo propuso un seminario asiático en la Universidad de Ren-

min en Beijing en 2010, en vez de promover los monocultivos de una agricultura agro-exportadora; reorganizar la red de ferrocarriles locales en América Latina, en vez de adoptar los proyectos del IIRSA (la iniciativa para la integración de las infraestructuras y de la energía, en América del Sur), son ejemplos que se podrían proponer. Muchos otros podrían ser pensados como elementos de una verdadera transición que no sea una simple adaptación del sistema.

Por una Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad

Otra función del concepto de bien común de la humanidad sería la preparación de una declaración universal, en el cuadro de las Naciones Unidas. Evidentemente, no es una declaración que va a cambiar el mundo, sino la organización de las fuerzas de cambio en torno a un proyecto en permanente elaboración. Esta declaración podría ser un instrumento pedagógico útil, tanto para promover el necesario esfuerzo teórico, cuanto para la activación de los movimientos. Sería paralela a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que fue el resultado de un largo proceso cultural y político iniciado desde el Siglo de las Luces y el inicio de la Modernidad y que significó la emancipación del individuo y el reconocimiento de sus derechos. Fue desarrollada por la Declaración de los Derechos Hu-

manos en Francia y en los Estados Unidos de América, a finales del siglo XVIII. Sabemos que no es perfecta, que fue elaborada en un contexto muy influido por la visión social de la burguesía occidental, provocando reacciones como la Carta Africana de Derechos Humanos de la OEA y una iniciativa similar en el mundo árabe; sabemos también que ha sido utilizada por potencias occidentales para establecer su hegemonía en el planeta. Pero existe, ha salvado la libertad y aun la vida de muchas personas y ha orientado muchas decisiones útiles por el bien del género humano. La Declaración Universal de los Derechos Humanos mejoró con el tiempo, agregando nuevas dimensiones de derechos de segunda o tercera generación. Sin embargo, para afrontar los peligros que corren el planeta y el género humano, un nuevo proyecto es necesario, que exija no solamente una ampliación de los derechos humanos, sino una redefinición del bien común de la humanidad (sobre la base de nuevos paradigmas).

Así, la preparación de una nueva Declaración Universal puede ser instrumento de una movilización social y política, para crear una nueva conciencia y servir de base a la convergencia de los movimientos sociales y políticos en el plano internacional. Es evidentemente una tarea a largo plazo, pero que exige un comienzo. La convergencia de movimientos sociales, como el

Foro Social Mundial o de partidos políticos como el Foro de São Paulo, no solamente pueden contribuir a promover tal declaración, sino también los países de manera individual en organismos internacionales como la UNESCO o en la misma ONU. Va a ser una lucha política, pero que vale la pena y que puede inscribirse como uno de los elementos simbólicos de la revolución necesaria para redefinir el paradigma alternativo de la vida colectiva de la humanidad en el planeta.

Vincular la defensa de los bienes comunes como el agua y la visión de la nueva construcción del bien común de la humanidad es pues importante, porque por una parte la visión holística que supone este último concepto exige implantaciones concretas, como la de los bienes comunes, para salir de lo abstracto y traducirse en acciones. Por otra parte, las luchas particulares deben también inscribirse en un conjunto, a fin de situar adecuadamente el papel que están jugando, no simplemente para paliar las deficiencias de un sistema cuya existencia se trata de prolongar, sino de una transformación profunda que exija la convergencia de todas las fuerzas de cambio para establecer las bases de la supervivencia de la humanidad y del planeta.

Citas

- ¹ Texto presentado en la Conferencia “De los bienes comunes al bien común de la humanidad”, organizada por la Fundación Rosa Luxemburgo, en Roma (28 y 29 abril 2011) y revisado después de las discusiones. Este texto sirvió también de base para un documento escrito para el Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador (Quito).
 - ² Los commons eran tierras comunales de las poblaciones campesinas en Inglaterra, que poco a poco, a partir del siglo XIII se transformaron en propiedades privadas de terratenientes por medio del proceso de enclosures, es decir de clausuras establecidas por ellos, especialmente para la ganadería de borregos, lo que provocó numerosas revueltas campesinas.
 - ³ El “agente naranja”, utilizado durante la Guerra de Vietnam para destruir las selvas donde combatía la guerrilla del Sur, causa aún 40 años después, muchos daños y afecta a miles de niños que nacen discapacitados debido a la acumulación de productos químicos.
 - ⁴ Se estima que el 70% del trabajo en el mundo es informal, lo que dificulta la organización de los trabajadores. Sin embargo, varios ensayos existen hoy día, como en Nicaragua, la Confederación de los Trabajadores por Cuenta propia (CTCP-FNT), afiliada a la Federación Nacional de los trabajadores de Nicaragua (FNT) y a Streetnet Internacional (Orlando Nuñez, 2011).
 - ⁵ En un barrio pobre de Bogotá, había hace algunos años una inscripción sobre una pared “Nosotros también tenemos derechos humanos”.
 - ⁶ Ver Raúl Fonet, 2011).
 - ⁷ Eduardo Galeano escribe a propósito: «Me acerco dos pasos, ella se aparta dos pasos. Avanzo diez pasos y el horizonte se escapa diez pasos más lejos. Yo podría siempre avanzar y nunca la alcanzaré. Para qué sirve la utopía ¿precisamente para eso, para caminar?» (Maurice Lemoine, 2010).
- * Sacerdote católico y sociólogo marxista belga, fundador del Centro Tri-

continental (CETRI) que funciona en la Universidad Católica de Lovaina y de la revista Alternatives Sud. Es una figura reconocida del movimiento altermundista. Asesor del CELAM.

** Artículo tomado con el debido permiso de la revista El Ágora (Universidad San Buenaventura), V.14, No. 1, Enero-junio, 2014, Medellín, Colombia, ISSN: 16578031.

Esperanza y utopía en Ernst Bloch: un mundo *posible* y mejor

P. Mario Alberto García Reyes*

“Lo que importa es aprender a esperar”

E. Bloch, *El principio esperanza*.

“El que espera es fiel a la tierra”

F. Nietzsche.

«*Listening to the wind of change... The future in the air... Blowing with the wind of change*»¹ cantaba la banda Scorpions en los 90; en cierto modo, una respuesta ante la caída del Muro de Berlín; sí, resaca y respuesta ante la herencia hostil de dos guerras mundiales, de guerras civiles y de un rostro del ser humano acongojado y deprimido, herencia potenciada también de la ciencia, la tecnología y la política.

Los inicios del siglo XX dejaron a la persona humana sin esperanza, y la tecnología hizo lo suyo: avances

en ciencia y lejanía entre los hombres. Sin embargo, en 1885 el quicio de la luz comenzaba a destellar: E. Bloch (1885-1977), que al igual que Adam Shaff en Polonia, Roger Garaudy en Francia, Rodolfo Mondolfo en Italia, Erich Fromm y Herbert Marcuse en los Estados Unidos, buscaban regresarle su imagen y semejanza bajo el llamado *humanismo marxista*; un intento de mirar con mayor ímpetu a un futuro fortalecido de una verdadera antropología; una realidad social ulterior más humana y cálida bajo los cimientos de una utopía como esperanza, disposición esencial del ser humano.

Ésta es, pues, la urdimbre: esperanza anclada ontológica y an-

tropológicamente como estructura que declina en un instrumento simbólico imprescindible, capaz de repensar la realidad social, llamada: *utopía*. Es búsqueda constante, inquietud, deseo exacerbado por llegar a la plenitud de la esperanza.

Esa necesidad, apetito o hambre de esperanza —como lo llamaba Bloch— es *Leitmotiv* que ha enseñado al ser humano a pensar, a esforzarse por descubrir que está frente al umbral de la plenitud del ser. Sabe que está allí fijando su mirada al futuro, del cual se siente atraído; tiene lo ontológicamente posible pero lo socialmente esperado, no obstante ello no impide a vivir esa aventura de transformar al mundo, como decía Marx, empero vuelto hacia el mundo. Es utopía, es ontología general del *aún no*, del *novum*. Por lo que utopía es lámpara que resplandece: a la persona humana como sujeto de esperanza, a la política como ejercicio de la esperanza y a la sociedad como espacio de la esperanza, puntos focales en este ensayo a propósito de un mundo *posible* y *mejor*.

1. La persona humana: sujeto de la esperanza

Para Bloch es importante replantear a la persona humana en su dimensión dinámica. Ciertamente el existencialismo había dejado la puerta abierta en torno a que el ser humano se va haciendo; es indiscutible la visión antropológica *in crescendo* de J. P. Sartre con su obra *El existencialismo es un Humanismo*. Por otra parte, el personalismo acentuaba su celo por la persona

humana, aunque faltaba algo más: una estructura ontológica que le reafirmara su postura hacia un futuro trascendente desde la esperanza. Del mismo modo, el materialismo había dejado estragos amargos con su *die Arbeit macht frei*, encapsulando al hombre en una total enajenación y, por ende, una despersonalización enfatizada.

Ante todo esto, E. Bloch considera que la persona humana tiene una estructura ontológica que le apunta hacia la esperanza; se va haciendo porque: «Yo soy, pero no me poseo a mí mismo, por eso, únicamente devenimos, nos vamos haciendo».² Por tanto, el trascender de la persona humana es el gran tema de su pensamiento,³ tomando en cuenta que es el ser humano el punto de partida. Esa frescura filosófica tiene en el trasfondo redirigirse a la existencia humana como algo inconcluso, inacabado, como ansioso a ir perfeccionando su ser deficiente. La persona humana, entonces, es un ser inquieto, despierto en hambre a lo futuro; siempre en camino y expectante, esperanzado y anhelante; es *capacitas* de anticipar el futuro en esperanza y en utopía.⁴

² E. Bloch, *Tübingen Einleitung in die Philosophie*, 2 vols., Frankfurt a. M., 1963-1964; cita, en I, 11. Tomado de: H. Küng, *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid 2005, 533.

³ Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?*, 534. Es interesante apuntar que Bloch replantea su antropología desde la antigua sabiduría judeo-greco-cristiana con esa perspectiva humanista marxista.

⁴ Cf. J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y Esperanza*, Ediciones Cátedra, Madrid 1983, 45.

La antropología blochiana tiene un aliciente ontológico: la esperanza, como algo esencial en la persona humana desde sus primeras experiencias; no es una agregado, es un principio existencial para vivir la trascendencia dentro de su misma naturaleza y orden; es posibilidad permanente de que se realice plenamente en comunión. Es esencia puesta en escena histórica y social.

El hombre como ser de la esperanza, como *homo viator*, que está en camino, que espera, que sufre, trabaja, sueña y piensa en una realidad mejor, más justa y más verdadera. El hombre se nos presenta como el ser que no puede conformarse con lo que hay, si es que realmente ha de ser un hombre libre y humano; [...] asume en su esperanza al mundo y a los demás; asume la esperanza de la realidad toda, la nostalgia de toda la creación.⁵

Entonces, la esperanza como principio humano para vivir la trascendencia se hace vida en la utopía, esto es, la posibilidad permanente y futura de que el ser humano se realice plenamente en comunión, por lo que ésta se forja en una raíz eminentemente antropológica, lo que significa que hay utopía y esperanza, porque hay persona humana, y ésta con sed insaciable motivada por un mundo mejor y posible que brota de los valores humanos: bien co-

⁵ W. Kasper, «Utopía política y esperanza cristiana», en: *Selecciones de Teología* v. 10 no. 38 (Abril-Junio) 1971, 565.

mún, justicia, dignidad, libertad y responsabilidad.

Por eso, la persona humana es sujeto de esperanza, porque precisamente nace en él, se desarrolla en él y en él tiene su raíz; no es algo secundario en su vida, es algo fontal que debe aprender: «lo que importa es aprender a esperar», expresaría el mismo Bloch en *El principio esperanza*. En cierta manera, es un mundo utópico de una ontología platónica que Bloch traza desde la historia y en la historia, partiendo del ser humano y para el ser humano; esperanza, en definitiva, social en una visión más dinámica que impulse construir nuevas realidades a través de la intervención humana. Si la persona humana es una obra inacabada, ello le inspira un *todavía no* que está en apertura, en proceso, en miras a la realidad inacabada; por lo tanto, utopía es esperanza transformadora de un mundo por fraguar, allí está, *in facto*, el *eureka* de una mejor sociedad y, en consecuencia, de un hombre mejor: «La esperanza es así principio de su sistema, principio de movilización de una humanidad que no tiene por qué resignarse a su suerte».⁶

E. Bloch está convencido que el ser humano vive en tensión hacia el futuro, es el ser del *más allá* sin dejar de observar el *más acá*. Si en Marx el trabajo hace libre al ser humano, en el filósofo alemán “la esperanza hace libre al ser humano”

⁶ J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch...*, 65.

(*Die Hoffnung macht frei*), dado que le permite entrar en un ambiente de paz y amor. De allí que sea capaz — desde su misma existencia— de hacer utopía, ya que vive para dar vida a una realidad; él está puesto en el mundo como utopía encarnada que anima a construir en la historia una humanidad perfecta. Él es sujeto de la esperanza que transforma, desde la utopía, su entorno y que escudriña su ser indigente para llenarlo de esperanza transformante y transformadora.

El *místico de la esperanza*, como algunos lo llamaban, explica que este principio de esperanza y utopía está encuadrado ontológicamente en una estructura llamada *categoría de posibilidad*. Ahora bien, lo posible no significa lo ficticio, lo irrealizable, sino lo que apunta como un *telos* hacia un futuro esperanzador; esta posibilidad, arguye el filósofo, tiene varios niveles de interpretación:

a) posible formal (*das formal Mögliche*): lo concebible.

b) posible probable (*das sachlich objektiv Mögliche*): va emergiendo gradualmente a medida que se van conociendo ciertas condiciones.

c) posible objetivo, en cuanto tal (*das sachhaft objektgemäss Mögliche*), que tiene su fundamento en los propios objetos.⁷

⁷ Cf. J. Moltmann. L. Hurbon, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca 1980, 63. J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch...*, 66-68. Es interesante cómo Bloch une al ser humano sin escindirlo de la realidad, estos niveles en el fondo escudriñan que la persona humana tiene que

Ernst Bloch, parecido a Kant, muestra que el ser humano tiene como condición de posibilidad para la esperanza estos tres niveles, antes mencionados, que en el fondo es un itinerario hacia lo “aún-no-conocido” (*das Nocht-Nicht-Bewusste*); se incoa así una incipiente estructura de la esperanza en la conciencia, estructura consciente, con sabida en cuestión, expresando así un crepúsculo a delante que en la luz de la esperanza la conciencia dirige hacia un horizonte que se muestra más significativo.

Lo aún-no-conocido, si bien esperado, es una modalidad peculiar de conciencia (*Bewusstseinsklasse*) que posee rasgos característicos: es conciencia referida no al pasado como la de los sueños nocturnos, sino «al porvenir»; en ella se ubica el lugar del nacimiento de la vivencia de lo nuevo (*Bewusstsein des neuen*).⁸

Esta tendencia primaria al porvenir es algo que brota de la conciencia humana, en esto se deja ver la novedad de Bloch: la conciencia utópica como horizonte ontológico.

desarrollar *a priori* esa esperanza que trae consigo inherentemente. Si se pone atención, el lenguaje alemán devela una carga filosófica interesante: a) lo posible formal en el original no significa lo irrealizable, más bien lo factible (por eso es: *Mögliche*, es decir, lo que se ha de hacer independientemente del tiempo); b) lo posible probable maneja una enfatización lo probable objetivamente ‘objetivo’ (*das sachlich-objektiv Mögliche*); c) lo posible objetivo que define que lo tiene el estado o sustancia apropiado para ser objetivo (*das sachhaft-objektgemäss Mögliche*).

⁸ J. Moltmann. L. Hurbon, *Utopía y esperanza...*, 20.

Es ser humano abierto en todo su ser a la esperanza. La ontología del *no-ser-aún* sitúa a Bloch ante el nivel más intrínseco de la conciencia humana, de él emerge la modalidad suprema de la esperanza, que nombra como: “*Dunkel des gelebten Augenblicks*” (la oscuridad del momento vivido); este momento primigenio externa, explica, ejemplifica el *todavía no* como un nuevo impulso hacia la acción; en consecuencia el hombre tiene de suyo una exigencia natural por contemplar a un mundo transformado por realidades más significativas en tanto que esperanza utópica.

Para Bloch, *in nuce*, el ser humano es el sujeto de la esperanza que vive desde su inherente existencia la pasión por la esperanza, que lo hace amplio, en vez de estrecharlo; de allí que el *místico de la esperanza* persiste en su preguntar allí donde los demás opinan que es preferible no hacerlo. El ser humano, en tanto que buscador y hacedor de la esperanza en un horizonte, que bajo la utopía se deja iluminar por el éxodo de un mundo que le toca transformar: «aparece hoy como el manifiesto del optimismo que penetra el acontecer humano cuando la meta hacia la que camina no es el absurdo o la nada, sino un futuro entrevisto como plenitud».⁹

2. La política: ejercicio de la esperanza

La política, en su sentido más lato, evoca una actividad humana que

⁹ J. Moltmann, L. Hurbon, *Utopía y esperanza...*, 9.

tiene como objetivo gobernar o dirigir la acción del Estado en beneficio de la sociedad. Para Aristóteles, el ser humano es por naturaleza un ser político, un *zon politikón*, lo que significa que sabe, desde su esencia, que debe buscar mejores caminos para la construcción humana. Para Bloch esto no es ajeno, puesto que sabe que el ser humano tiende hacia una mejor sociedad bajo la guía de la esperanza hecha utopía social, por lo que la política se desarrolla mediante la praxis, el ‘espacio’ de transformación de la utopía concreta. Frente a ello «la utopía política, hoy de un modo especial, como refugio de la libertad y como salvaguarda de las esperanzas primordiales de la humanidad».¹⁰

Ahora bien, la política es el ejercicio de la esperanza como utopía social; no obstante, la utopía se debe asumir desde su sentido más original. Si bien la expresión fue acuñada por el estadista y mártir inglés Tomás Moro, Bloch la replantea, pero como algo que parte de la conciencia del ser humano dotada de “excedente” (*Überschuss*) que halla su expresión en las utopías sociales.¹¹ Él sabe que vivir es hacer que la política sea el

¹⁰ W. Kasper, «Utopía política y esperanza cristiana», en: *Selecciones de Teología* v. 10 no. 38 (abril-junio) 1971, 564.

¹¹ Un estudio disciplinar y concreto de la utopía, véase: J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y Crítica de la cultura*, Trotta, Madrid 2000², 96-110. También un breve e interesante estudio: L. H. Silberman, H. Fries, «Utopía y esperanza», en: *Fe Cristiana y Sociedad moderna*, Ediciones SM, Madrid 1982, 72-88.

ejercicio de la esperanza, porque se anticipa cada día un fragmento del futuro que podemos llegar a ser.¹²

Por tanto, la paz es la más urgente y mayor esperanza (esperanza utópica),¹³ de allí que la política se esfuerza, desde los anhelos más profundos de la persona humana, a hacer de la política una paz utópica. En este sentido, Bloch «intenta dirigir la atención sobre todo hacia los objetivos revolucionarios con vistas a un cambio radical de la sociedad, tal como lo exigen el hambre, la explotación social y el trabajo alienado».¹⁴ Él sabe que la utopía, al ser una búsqueda de un mundo mejor y posible, no tiene un puesto aún en el mundo y ello no es óbice para que se lleve a cabo, dado que es una exigencia fundada en la razón moral y política del hombre, exigencia que se plantea en virtud de su condición humana.¹⁵

Esta exigencia hacia el futuro encierra a la vez el juicio contra el mundo actual, es decir, es tratar de que el mundo presente no impida que lo esperado se vuelva realidad. De allí que la utopía anima al humanismo político que pretende construir en la historia una humanidad perfecta. Utopía, por ende, se articula con la política de

¹² Cf. J. Moltmann, L. Hurbon, *Utopía y esperanza...*, 9.

¹³ Cf. W. Kasper, «Utopía política y esperanza cristiana», en: *Selecciones de Teología* v. 10 no. 38 (abril-junio) 1971, 565.

¹⁴ J. Moltmann, L. Hurbon, *Utopía y esperanza...*, 35.

¹⁵ L. H. Silberman-H. Fries, «Utopía y esperanza», en: *Fe Cristiana y Sociedad moderna...*, 89.

modo inmediato, motiva e ilumina el quehacer político; es esperanza que indirectamente se convierte en motor de los proyectos políticos, mediatizada por utopías humanas, por eso la utopía es ejercicio de la esperanza porque no se escinde de la historia, más bien se elabora en el interior de la historia para hacerla espacio de esperanza; es aguijón, en consecuencia, que mueve y promueve el proceso de la historia. Si la política busca el bien común, la utopía —como línea de ello— no sólo busca el bien de todos, sino también el «*summum bonum*».¹⁶

El paradigma de utopía política en acción para Bloch es, sin duda, Thomas Münzer, un teólogo de la revolución (1940) que, sensibilizado por la miseria de los pobres campesinos, hace una verdadera utopía hecha vida:

La vivacidad y la amplitud del debate provocado por Thomas Münzer, teólogo de la revolución, demuestra de manera evidente que el propósito de Ernst Bloch supera la descripción histórica y se sitúa al nivel de la filosofía de la historia. Para evitar que el proceso histórico no sea descrito objetivamente como la historia de la lucha de clases, sin relación con el sujeto histórico, y no desgaje a éste de toda praxis revolucionaria, reintegra en su reflexión la dialéctica del sujeto y del objeto... La historia, según Bloch, es un proceso dialéctico

¹⁶ Cf. E. Bloch, *El principio esperanza, II*, Trotta, Madrid 2006, 93.

en el que una filosofía de la esperanza constituye el par subjetivo de las categorías objetivas de naturaleza y futuro. La dialéctica se convierte en la ciencia de las potencialidades realizables.¹⁷

- Bajo esta luminaria, la utopía guarda tres funciones:
- Es protesta contra la situación presente.
- Es prospección de las posibilidades todavía no realizables en la sociedad.

Es exigente, basada en una estructura interna en la persona humana en tanto categoría de posibilidad para dar una justificación filosófica a la utopía.¹⁸

Quede claro que la política, desde la perspectiva blochiana, es dinámica, es dialéctica, es itinerario,¹⁹ por lo que exige un proceso esperanzador. Sin embargo, la utopía es lo mismo aunque no en los diferentes momentos históricos, es decir, lo único invariable es la intención hacia lo utópico:

¹⁷ Fr. Hartweg, «Thomas Münzer, théologie de la Révolution», en: *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch*, 216; tomado de: J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch...*, 65.

¹⁸ Cf. J. Moltmann. L. Hurbon, *Utopía y esperanza...*, 61-62. Bloch sabe que la utopía, para tener fundamento filosófico, debe construir una tendencia, una posibilidad inscrita en el hombre para que no sea pura ilusión; y una ontología de lo *todavía-no* para que sea una categoría de lo posible.

¹⁹ E. Bloch, *El principio esperanza, II*, 40.

La utopía social ha surgido, sin embargo, casi siempre en su diferencia respecto de este adormecimiento, en su diferencia respecto de esa suerte de costumbre que, bajo la infamia, incluso la más insoportable, representa la mitad de la falta de fantasía moral y la totalidad de la necesidad política.²⁰

El *mago de Tubinga* sabe que la política, al ser ejercicio de la esperanza utópica, también tiene su raíz en el hambre de esperanza, ya que empuja al ser humano a crear, inventar cosas, a buscar hacer una sociedad más justa y digna.²¹ Y en esa disposición a una sociedad mejor y posible se necesita estar bajo la trilogía de libertad, igualdad y fraternidad,²² criterios básicos en su filosofía de la esperanza de Bloch:

Libertad: como apertura a la realidad sin ninguna alienación.

Igualdad: como ilimitada polifonía de un mismo unísono.

Fraternidad: el prójimo como realización y comunicación de la libertad, propia y del otro.

En consecuencia, es un tripié de la política, sin éstos la utopía esperanzadora quedaría en la vacuidad. Estos principios son el *telos* de la misma esperanza porque se expresa mediante ellos. De la mis-

²⁰ *Ibid.*, 40-41. También se pueden revisar las pp. 31-200, donde E. Bloch hace un bosquejo de las utopías sociales a través de la historia de la humanidad.

²¹ Cf. E. Bloch, *El principio esperanza, II*, 237.

²² *Ibid.*, 131.

ma manera habrán ideologías, empero la utopía siempre será el vector donde se exprese con fidelidad al ser humano expectante: «la utopía es una crítica de la ideología dominante en la medida en que es una reconstrucción de la sociedad (contemporánea) mediante un desplazamiento y una proyección de sus estructuras en un discurso de ficción».²³

Por eso, en esta búsqueda del bien común, la política, enraizada en la esperanza y como ejercicio de ella, debe concretizar la utopía entendida en una dimensión temporal aunque como principio metapolítico, es decir, salir del universo cerrado, asfixiante, abriendo a nuevas y mejores perspectivas de vida humana y social; y esa es la riqueza de la utopía: siempre algo abierto y dinámica, trascendente e inmanente, intrínseco y extrínseco, *posible* y *mejor*. Si la política es órgano de bien común, debe entonces tener su fuente en la utopía: órgano metódico para lo nuevo.

En definitiva, la política debe y será ejercicio de la esperanza concretizada en utopía y, por consecuencia, utopía pacifista.²⁴ Nunca

²³ J. Moltmann. L. Hurbon, *Utopía y esperanza...*, 51

²⁴ Cf. E. Bloch, *El principio esperanza, II*, 496. Para Bloch, cuando hace un análisis de la utopía como expresión histórica — en el bosquejo histórico — arguye que los profetas fueron la proyección más antigua de una utopía social, a propósito de la utopía pacifista y esperanzadora, se puede ver en la pág. 59.

será un paliativo sino un verdadero consuelo y pugna ante una realidad antagónica que: «clama por alivio y con más precisión sueña con él»; es un despertar, donde la esperanza ha hecho realmente una utopía encarnada, donde anima al humanismo político que pretende construir en la historia una humanidad perfecta.²⁵

3. La sociedad: espacio de la esperanza

E. Bloch está consciente que el ser humano es por naturaleza un ser social, o mejor, es «el conjunto de relaciones sociales». Sabe que está en el mundo para transformarlo, para interpretarlo y para proyectar la esperanza, criterio filosófico social. Hay sociedad porque el ser humano la crea para ser *espacio* donde la esperanza se haga utopía. De allí que considere que el mundo es un *laboratorium possibilis salutis*,²⁶ donde el futuro irá cuajando una sociedad más justa y posible, esto refleja que «el futuro, cuando aparece cargado de contenidos sociales, recibe un nombre: *utopía* [...] es la meta presentida más que conocida, no alcanzada pero sí perseguida».²⁷

Para el *Schelling materialista*, la utopía concreta es hacer llegar y realizar las posibilidades inscritas

²⁵ Cf. J. Batista Libano, «Utopía y esperanza», en: *Selecciones de Teología*, v. 30, Rev 119 (julio-septiembre) 1991.

²⁶ J. Moltmann. L. Hurbon, *Utopía y esperanza...*, 15.

²⁷ *Ibid.*, 10.

en la sociedad; hay utopía porque hay una sociedad que transformar; hay una utopía porque se busca un mundo nuevo, una sociedad nueva que bajo la esperanza ofrece resistencia al mundo dado, pero que se busca superar.²⁸ La utopía: «transforma los postulados de la esperanza en *exigencias* al mundo... Los postulados de la esperanza se presentan entonces como fundamentos legitimadores de una praxis que quiere llevar a cabo el juicio a este mundo maligno».²⁹

Dentro del proyecto social, el filósofo concretiza un mundo mejor y posible dentro los límites del Reino, un concepto tomado de la jerga bíblica, aunque con una connotación filosófica: es el espacio donde la utopía social se desarrolla; por tal causa, Bloch sabe que la sociedad, como lugar de la esperanza, guarda precisamente este término.

El Reino, por lo tanto, es una revolución política utópica donde se puede repensar y modificar la realidad social; es una alternativa del poder existente. Puede ser una alternativa del poder o una forma alternativa de poder (Ricoeur). De manera que Bloch asume la realidad social como un proceso dinámico, dialéctico, que va construyendo nuevas realidades a través de la intervención humana. La sociedad, por ende, espacio pragmático de transformación de la utopía concreta.

²⁸ Cf. R. Schaeffler, *Filosofía de la Religión*, Sígueme, Salamanca 2003, 39-41; 82-84.

²⁹ *Ibid.*, 203.

Ese sueño social surge a propósito de que el ser humano es esperanza planteada en la utopía; nace en su tarea de convertir a la sociedad en un verdadero Reino de justicia, paz, con mejores y mayores caminos de libertad, igualdad y fraternidad. La utopía social labora:

como una parte de la capacidad de asombrarse y de encontrar tan poco evidente lo dado, que sólo su transformación parece entrar por los ojos. Como modificación hacia un tipo de sociedad que, como dice Marx, no sólo pone fin al aislamiento de la comunidad política, sino también al aislamiento del ser humano... Los sueños sociales se han desarrollado con una gran cantidad de fantasía [...] Este último sueño social se encuentra ahora a la altura de la conciencia y se convierte así, penetrado de planificación, en un despertar social.³⁰

Por lo que utopía social es el despertar ontológico y antropológico que pone la mano en movimiento; es *llevar hasta el fin* un mundo que necesita de verdaderos y congruentes cambios,³¹ reconoce que tiene un compromiso inherente dado que debe transformar el presente vislumbrando al futuro para actuar e innovar, primero combatiendo lo negativo para erradicarlo y oponiéndose activamente a lo que no

³⁰ E. Bloch, *El principio esperanza, II*, 41-42.

³¹ *Ibid.*, 461.

debería existir. En este tenor, la utopía y la esperanza son dos ejes donde la libertad humana llega a su plenitud, que puede ir más lejos de lo existente.

E. Bloch considera que ese Reino es el espacio pleno de la esperanza donde se revela la hermosura del futuro, para ello la utopía aporta la semilla que habilita el vivir en esperanza:³² «las ilusiones y sus bienes que nunca han existido, han escapado de la caja de Pandora, pero permanece la esperanza realmente fundada, donde el hombre es hombre para el hombre y el mundo puede convertirse en patria para el hombre».³³

De esta manera, la sociedad viene a desvelarse como un espacio más abierto donde las relaciones humanas se forjan a través de la esperanza y la utopía, los dos brazos para un futuro más *posible* y *mejor*. Así será la sociedad, núcleo y fundamento de la esperanza en una dimensión antropológica y moral donde la libertad se respeta porque el soporte humano lo exige desde su misma esencialidad, por lo que sociedad será la imagen del reino de la libertad.

La sociedad, utópica, blochiana es un humanismo donde *homo hominis homo est*; que abrirá las puertas para la más grandiosa mediación posible; es utopía como condensa-

³² J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch...* 21.

³³ E. Bloch, *El principio esperanza*, 390; tomado de: J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch...*, 97.

ción objetiva de lo que está por venir. Se podría disentir respecto ello, pero si la sociedad está *in crescendo*, el futuro es lo que exige que sea más justa, digna y perfecta.

La función de la sociedad es crear vínculos de amistad entre los seres humanos, buscando formar una infraestructura donde éstos, basados en el bien común, alcancen sus necesidades corporales y espirituales; por eso, si para Tomás de Aquino era la amistad de benevolencia la materia de la sociedad, en E. Bloch será la esperanza, dado que es ya una estructura ontológica y antropológica; en otras palabras, ya hay sociedad porque el ser humano está abierto, desde su ser, a la esperanza. Es una exigencia connatural que sabe que debe hacer más amplia la esperanza entre los seres humanos, o bien, que todos contribuyan a que se haga sueño esa tan ansiada y ontológica necesidad esperanzadora y utópica.

Entonces, es la sociedad donde se debe poner en praxis esa tan ansiada sed esperanzadora; es el lugar y el espacio donde la persona humana pone manos a la obra utópica, es la dimensión hecha carne del *aún-no* que está en el alba, es el impulso del hombre hacia la acción; es redirigir la mirada a lo que tanto anhela y que está por llegar. Para Bloch, la sociedad es el Reino donde las clases sociales son innecesarias porque la esperanza es un lenguaje univer-

sal donde los seres humanos crecen en plenitud y equidad. En este sentido, la sociedad es «el llevar hasta el fin... el específico paisaje desiderativo en las filosofías, es decir, la perfección».³⁴ Por eso, para Bloch la utopía concreta es hacer llegar y realizar las posibilidades inscritas en la sociedad, en tanto que *élan vital* y *élan social*.³⁵

En última situación: la sociedad blochiana es el éxodo del pueblo que tiende hacia un *telos* esperanzador; es un Reino donde los seres humanos son hermanos en la esperanza y desde la esperanza, forjados y unidos por la utopía concreta donde «Dios es la palabra para expresar el contenido de las esperanzas más profundas de la persona humana y de la historia».³⁶ Es vida digna

³⁴ E. Bloch, *El principio esperanza*, II, 461.

³⁵ Cf. J. Moltmann. L. Hurlon, *Utopía y esperanza...*, 74.

³⁶ J. Moltmann. L. Hurlon, *Utopía y esperanza...*, 25. Es interesante anotar que el filósofo es uno de los pensadores coetáneos de transformación de la religión en filosofía, como lo explica R. Schaeffler en su obra *Filosofía de la Religión*, en las pp. 39-41; 82-84 y 203, donde Dios pasa por un filtro exento de sincretismo, ídolos o ideologías adversas al mismo criterio de esperanza. La óptica de Bloch es un camino al *sumo bien* desde una praxis de la utopía concreta, para ello arguye que “donde hay esperanza, hay religión”; es ella, por ende, manifestación de la esperanza, es trascender sin trascendencia, en donde se intenta depurar toda mitificación, ilusión, utopismo —no utopía, ojo— en un humanismo li-

hecha sociedad abierta a un futuro más pleno, convincente y perfecto; es utopía y esperanza; es persona humana, es libertad, es: E. Bloch.

A manera de conclusión

A los 76 años, E. Bloch, habiendo en Tubinga, expresaba un discurso de recepción que versaba: “¿Puede quedar defraudada la esperanza?, a lo que él contestaba: ‘en efecto, puede y quedará defraudada, para honra suya; de lo contrario, no sería ya esperanza’”.³⁷

El camino esperanzador y utópico de Bloch es un incentivo y un retomar el valor ontológico y antropológico que resguarda el término ‘esperanza’. Sin duda, el *místico de la esperanza* le dio su lugar al ser humano, situándolo desde la esperanza y en la esperanza, no como algo externo a él, sino como un principio netamente ontológico que deja ver que la utopías de hoy se pueden convertir en las realidades del mañana, y que el ser humano —poseído de tal esperanza— se niega a salir simplemente de la sociedad y de la realidad existente; tampoco quiere refugiarse en un espiritualismo o misticismo, ni se contenta con una existencia para-social en las nubes; más bien, pone los pies sobre la tierra asumiendo

bre de toda alienación, véase: H. Küng, *¿Existe Dios?*, 536-538.

³⁷ *Ibid.*, 151.

su esperanza al mundo y a los demás, por eso como decía el mismo Bloch: «lo que importa es aprender a esperar», y eso es apostar por algo en que se trascienda a sí mismo, por una posibilidad que esté más allá de todas las posibilidades.

«Bloch persiste en su preguntar allí donde los demás opinan que es preferible no hacerlo»,³⁸ se arriesga, pues, a apostar por el ser humano, sabiendo que lo está poniendo en el umbral de una sociedad *mejor y posible*; lo pone ante el pórtico de una libertad más plena, donde los seres humanos son hermanos de los demás, dado que por naturaleza está inscrito este devenir esperanzador.

En última instancia: Bloch es el filósofo que busca refrendarle su esperanza a la persona humana; contempla al ser humano y sabe que la esperanza existe porque él está insaciable en su existencia, tiende al futuro sin despegar los pies en la tierra, es fiel al mundo pero con miras a algo más perfecto y justo. Es el aguijón que mueve el proceso de la historia. Es el manifiesto del optimismo que invita al ser humano a seguir esperando, convencido de que cada día anticipa un fragmento del futuro que está por llegar.

*Teólogo de la Universidad Iberoamericana.

³⁸ J. Moltmann. L. Hurlon, *Utopía y esperanza...*, 190.

La Cartografía Eclesiástica Mexicana: una forma de conocernos y de hacer pastoral

Gerardo Cruz González*

“La renovación es una gracia o don de Dios. La Iglesia no puede renunciar a la renovación, es su condición de vida y de permanencia en el mundo” (LG, 8).

La Encuesta y el *aggiornamento*

El 11 de octubre de 1962, el Papa Juan XXIII habló de *aggiornamento* en su discurso *Gaudet Mater Ecclesia* (n. 5) cuando inauguró el Concilio Vaticano II. Tras más de cincuenta años de la apertura de dicho sínodo, la Iglesia Universal y cada Iglesia local están forzadas a actualizarse. El *aggiornamento* (ponerse al día), no es “echarse para delante” sin más. Una efectiva actualización tiene que ver con el propio conocimiento de sí y de su entorno. Conocer la realidad y discernir los signos de los tiempos es una tarea profética y humana que requiere realización constante.

Como un esfuerzo para conocer la realidad de la Iglesia mexicana, el Instituto Mexica-

no de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) realizó la Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa, IMDOSOC 2013, “Creer en México”. Ese estudio, fundamental para entender algunos aspectos socio-religiosos de México, es una investigación sólida y robusta. Fueron entrevistadas 4,313 personas a lo largo de todo el país en prácticamente todas las diócesis de México. El público objetivo fueron hombres y mujeres de 18 años y más que viven tanto en poblaciones rurales como urbanas; el tipo de entrevista fue “cara a cara” en hogares.

Se preguntó respecto de creencias y prácticas acerca de lo trascendente; estilo de vida y actitudes; capital social y participación; percepción de la Iglesia católica y los católicos; creencias y prácticas de católicos; cultura de la vida y cultura de la muerte (aborto, eutanasia, pena de muerte); medios de comunicación; prácticas religiosas previas

de no católicos; creencias y prácticas previas de no religiosas y ateos: situación actual del país y actitudes en la esfera pública.

Las unidades de muestreo fueron las secciones electorales del entonces Instituto Federal Electoral (IFE), las cuales corresponden a las unidades geográficas electorales mínimas en las que se encuentra dividido el país. A partir de ello, se establecieron cinco regiones para poder especificar más el estudio. Esas cinco regiones en que se dividió el país fueron definidas con base en el porcentaje de población católica de los estados, resultando en la siguiente clasificación:

En la encuesta “Creer en México” está el origen de la Cartografía Eclesiástica Mexicana. En el cuestionario de la encuesta se preguntó exclusivamente a católicos: “¿conoce usted cuál es su diócesis?”, se hizo después la pregunta: “¿podría decirme cuál es su diócesis?”. Análogamente, se preguntó sobre el conocimiento de obispos: “¿conoce usted el nombre de su obispo?”, “¿podría decirme cómo se llama su obispo?”.

Estas preguntas nos llevaron a elaborar una base de datos que pudiera validar las respuestas, es decir que para cada persona que contestó estas cuatro preguntas tendríamos que saber si estaban contestando acertadamente o no, para ello fue necesario ese banco de información.

Esta necesidad cristalizó la idea de hacer la Cartografía Eclesiástica, que además de cubrir el objetivo de cotejar las respuestas a las preguntas sobre conocimiento de diócesis y obispos, otorga enormes posibilidades de conocimiento pastoral, económico, social, estadístico, demográfico, cultural y geográfico.

Una cartografía eclesiástica

La voz ‘cartografía’ es de origen griego: *χάρτις* (*chartis*), puede traducirse como “mapa”, y proviene también del sufijo ‘*grafía*’, que desciende de *γραφειν* (*graphein*), que significa “escribir”. Una cartografía es un recurso de expresión gráfica que en cierto lugar y en determinado momento tenga una comunidad específica de su entorno.

Es decir, podemos entender por cartografía el conjunto de documentos que de una manera selectiva, abstracta, estadística y simbólica, representan rasgos físicos (como ríos, montañas o lagos), ficticios (como lindes y límites) o estadísticos (como el índice de desarrollo humano o el nivel de estudios de su población) de un territorio determinado. En esta noción de cartografía podemos situar a la cartografía eclesiástica de la que hablamos.

En efecto, la Cartografía Eclesiástica Mexicana es un instrumento que permite conocer cada una de las circunscripcio-

nes eclesíasticas de México; con esta herramienta podemos analizar de una manera científica, selectiva, abstracta, simbólica y estadística los rasgos de los elementos geospaciales y de la realidad de las diócesis y prelaturas mexicanas. La cartografía pone en contacto a las personas con su espacio, en este caso de la Cartografía Eclesiástica vincula a la Iglesia con sus fieles.

Fuentes

Un mapa tiene características momentáneas, circunstancias que están determinadas por las características temporales y espaciales, pero también está delimitado por el conocimiento que se tiene de esas características. Por eso, mientras mejores fuentes y mientras más conocimiento de diversas fuentes en la construcción de la cartografía, cada mapa será más cercano a la realidad.

Para la construcción de la cartografía de la Iglesia mexicana hemos recurrido a diversas fuentes. Destacan los mapas que la propia Conferencia del Episcopado Mexicano tiene en sus archivos históricos, así como los múltiples archivos cartográficos de las diversas arquidiócesis, diócesis y prelaturas de nuestro país, lo que incluye mapas en línea de algunas diócesis.

Otros estudios cartográficos de gran valor histórico, así como directorios parroquiales de cada una de las circunscripciones eclesíasticas y el conocimiento *in situ*

de algunas diócesis, han sido piedras y cimientos de este trabajo de investigación. De igual modo, algunos trabajos académicos, mapas y *software* del INEGI nos han dado elementos y herramientas esenciales para este trabajo.

Pero cada mapa está inacabado en el sentido de que requiere necesariamente actualización. Por ello, los datos nuevos de conocimiento que cada obispo adquiera de su territorio podrán ser nuevas fuentes que ayuden a la actualización de cada mapa diocesano. La división de los territorios diocesanos o la erección de nuevas diócesis son ejemplos de la necesaria actualización de la Cartografía Eclesiástica Mexicana.

Cartografía y pastoral

La Cartografía Eclesiástica Mexicana no es un fin, es sólo un medio. Este estudio tiene la finalidad de ser un instrumento pastoral, además de académico, para cada circunscripción eclesíastica. Es una herramienta que ayuda a escrutar los signos de los tiempos y, con ello, poder interpretarlos a la luz del Evangelio, de modo que la Iglesia pueda responder a las perennes interrogantes de la humanidad, sobre el sentido de la vida presente y futura y a mutua relación de ambas (*cf.* GS, 4).

La doctrina social de la Iglesia, específicamente con el método de discernimiento, propone

precisamente que para poner en práctica los principios y orientaciones éticas se requiere conocer la realidad, es decir, tener sobre la realidad un discernimiento adecuado que lleve a toda la comunidad cristiana y a cada uno a escrudiñar los signos de los tiempos para poder interpretar la realidad a la luz del mensaje evangélico (*cf.* OEEDS, 4). Este conocimiento corresponde a la parte del ‘ver’ del método de la doctrina social; al respecto, afirma la Congregación para la Educación Católica: “El ver en percepción y estudio de los problemas reales y de sus causas, cuyo análisis corresponde a las ciencias humanas y sociales” (*cf.* OEEDS, 7).

En este sentido, Juan Pablo II reconocía el valor de las ciencias y las disciplinas para poder realizar la labor pastoral fundamental que es la evangelización (*cf.* CA, 59). Si bien no corresponde directamente a la Iglesia científicamente la realidad social (*cf.* LE, 1), el discernimiento cristiano como búsqueda y valoración de la verdad lleva a investigar las causas reales del mal social, especialmente de la injusticia, y a asumir los resultados verdaderos, no idealizados, de las ciencias humanas (*cf.* AVT, 59).

Los estudios de las ciencias proporcionan una contribución significativa a la doctrina social (*cf.* CDSI, 78), que no es un saber puramente especulativo,

sino que busca la praxis de lo que delibera. Precisamente, siguiendo al Compendio de Doctrina Social, reconocemos que de todas las aportaciones cognoscitivas, provenientes de cualquier saber, se sirve la doctrina social, la cual tiene una importante dimensión interdisciplinaria (*cf.* CDSI, 76). Gracias a las ciencias, la Iglesia puede comprender de forma más precisas al ser humano en sociedad, dialogar y cumplir de manera más conveniente su tarea de encarnar en la conciencia y en la sensibilidad social de nuestro tiempo, la Palabra de Dios (*cf.* CA, 58).

Conviene citar nuevamente a la Congregación para la Educación Católica para resaltar el papel de estudios científicos — como es el caso de la Cartografía Eclesiástica Mexicana — en la pastoral: “En esta perspectiva, el discernimiento cristiano no sólo ayuda a esclarecer las situaciones locales, regionales o mundiales, sino también, y principalmente, a descubrir el plan salvífico de Dios, realizado en Cristo Jesús para sus hijos en las diversas épocas de la historia. Es evidente que el discernimiento cristiano debe situarse en una actitud de fidelidad no sólo a las fuentes evangélicas, sino también al Magisterio de la Iglesia y a sus legítimos pastores” (OEEDS, 8).

En términos de la pastoral, el Magisterio a partir del Concilio Vaticano II, y en especial de la

constitución *Gaudium et Spes*, tiene una apertura atenta y constante a las ciencias, lo que le otorga a la Iglesia competencia, actualidad y concreción (cfr. CDSI, 78). Toda pastoral parte de un diagnóstico de la realidad, la Cartografía ofrece la posibilidad de conocer índices sociales, económicos y demográficos reales, ya que con la clave del INEGI se pueden obtener datos de las dependencias gubernamentales y estudios académicos muy precisos. De tal modo que se puede saber en cada diócesis, pero también a nivel de manzana, indicadores como el producto interno bruto, el número de escuelas de nivel básico, el número de habitantes católicos y de cada religión, el número de niños en edad preescolar o de madres solteras, etc. Las posibilidades de conocimiento son tantas como las necesidades de conocer esos datos.

Podemos reconocer dos niveles en la Cartografía: el conocimiento de cada territorio eclesial de México plasmado simbólicamente; y el aprendizaje del cual se puede partir para aplicarlos a la pastoral. El conocimiento nos dará el diagnóstico necesario y el aprendizaje que de ello obtengamos será provechoso en la aplicación pastoral. Sin duda, conocer a fondo los datos por municipio nos permite hacer un diagnóstico adecuado de los ciudadanos a los que sirven las diócesis y generar planes pastorales más exactos.

Contribución y actualización

En la Cartografía Eclesiástica Mexicana, académicos de diversas áreas podrán indagar sobre múltiples temas sociales, económicos, demográficos o socio-religiosos. Dichas investigaciones académicas pueden cotejarse también con los resultados de la encuesta "Creer en México". Por otro lado, podemos reconocer la complejidad social que nos hace presente la necesidad de una *Iglesia en salida*, una *Iglesia con las puertas abiertas* (cfr. EG, 46).

En este sentido, suscribimos las palabras, tan actuales para nosotros, de la carta *Octagesima Adveniens* de Pablo VI (1971): "Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única como también proponer una solución con valor universal. No es éste nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción" (cfr. OA, 4). El Papa Francisco ha insistido en aprovechar los conocimientos que nos dan las ciencias, y junto con la teología sacar provecho de los conocimientos (cfr. EG, 242).

Con estos estudios de medición se ofrecen herramientas fundamentales, y cada vez más exactas,

para cumplir con la labor evangelizadora de la Iglesia y asimismo realizar una progresiva reconciliación de la Iglesia con la sociedad, especialmente con los no creyentes. Además de hacer de la Iglesia, una Iglesia de servicio al mundo; la pretensión es hacer una vida cada vez más humana. Con la Cartografía queremos contribuir a ello.

*Investigador del IMDOSOC

Siglas del Magisterio utilizadas

Sigla	Documento
AVT	Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, <i>A Vous Tous</i> , Juan Pablo II, 1980.
CA	Carta encíclica <i>Centesimus annus</i> , Juan Pablo II, 1991.
CDSI	Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004.
EG	Carta encíclica <i>Evangelii Gaudium</i> , Francisco, 2012.
GS	Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> , Concilio Vaticano II, 1965.
LE	Carta encíclica <i>Laborum Exercens</i> , Juan Pablo II, 1991.
LG	Constitución dogmática <i>Lumen Gentium</i> , Concilio Vaticano II, 1965.
OA	Carta encíclica <i>Octagesima Adveniens</i> , Pablo VI, 1971.

OEEDS	Orientaciones para el Estudio de la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes, Congregación para la Educación Católica, 1988.
-------	---

Notas

La Cartografía Eclesiástica Mexicana se actualizó al segundo semestre de 2014, lo que incluye la nueva diócesis de Izcalli (2014).

La Cartografía Eclesiástica Mexicana puede consultarse en línea: <http://cartografia.imdosoc.org/#5/23.342/-95.493>

Los resultados de la encuesta "Creer en México" están disponibles en: <http://encuestacreerenmexico.mx/>

Comentarios a la Cartografía pueden ser enviados al correo electrónico: cartografia@imdosoc.org

Reseñas

LA CUESTIÓN SOCIAL

- *Loeaza, Soledad, La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana, México, Centro de Estudios Internacionales, El Colegio de México, 2013, 289 pp.*

La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana

“Quien aspire a ser cura católico hará bien en aprender a respetar las pequeñas formalidades de la Iglesia”.¹

El comportamiento de la Iglesia católica siempre es difícil de entender. Se pueden hacer varios acercamientos con distintos lentes; por un lado, podemos verla como una organización vertical o jerárquica, de igual manera, la podemos observar como un actor más dentro del sistema político pero, también, nos podemos poner los lentes para mirarla como institución cultural y política. En el caso mexicano en particular, se hace más interesante esta reflexión dado que se presenta un

fuerte catolicismo en nuestro país; por esta razón, no resulta extraño que los valores que presentan una mayor presencia dentro de la sociedad se encuentren estrechamente ligados con las fuentes de poder espiritual de la Iglesia. Afortunadamente, para entender lo complejo del tema, la Dra. Soledad Loeaza presentó en El Colegio de México su más reciente publicación que se intitula *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*. Este libro tiene el objetivo, nada fácil, de reconstruir el largo camino de treinta años que llevó a la reincorporación (o, como dijera nuestra reseñada, la restauración) de la Iglesia católica en el sistema político mexicano. El libro está compuesto de una muy puntual introducción en donde se expone, en primer lugar, una visión panorámica del texto y, en segundo lugar, el proceso de elaboración del libro. Esta introducción está seguida de quince capítulos que

recorren el papel de la Iglesia católica en América Latina, hasta la identificación de la sociedad laica y sus enemigos.

La Dra. Loeaza lleva alrededor de veinte años dedicados al estudio serio y riguroso de la Iglesia católica. Dada las líneas de investigación que siempre ha mantenido nuestra reseñada, podemos inferir que el interés por el estudio de la Iglesia católica no es nuevo; a mi manera de ver, este tema tiene un trasfondo en el seguimiento a los orígenes del poder conservador en México. Es bueno recordar que nuestra autora es una de las plumas más calificadas para entender la historia del Partido Acción Nacional (PAN) y, por lo tanto, se topó de manera casi inevitable con el tema del conservadurismo en nuestro país, que es inherente a la figura de la Iglesia católica. Es importante subrayar que el libro reseñado es una compilación de artículos en un solo volumen. La mayoría de estos artículos se habían publicado en revistas extranjeras y nacionales, siendo las nacionales: *Foro internacional*, *Estudios políticos*, *Nexos*, *Revista mexicana de sociología*, entre otras, así como también forman parte de capítulos de libros y que la autora se dio a la tarea de reunir en un solo volumen; es por eso que la utilidad de este libro se expresa en palabras de la Dra. Loeaza, “al hacer una lectura de conjunto de estos artículos, descubrí que estaban vinculados por las líneas de un recorrido que seguía una lógica propia, y que per-

seguía una meta. Era una historia que se podía contar: la del regreso de la Iglesia católica a la vida pública en México”.

La lectura del libro no se puede hacer de manera lineal o de corrido, porque a pesar de que en los textos podemos encontrar un hilo conductor, no presentan una continuidad histórica. Así, pasamos del estudio de la Iglesia católica en América Latina en el siglo XX a unas notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo. Pasamos también del reformismo autoritario (1970-1982) a entender el papel de la Iglesia y la democracia en México. Sin embargo, nos topamos muy rápidamente con la actualidad. En este sentido, nos encontramos con el estudio que analiza los costos de la institucionalización (1988-1994) y el porqué Chiapas se convirtió en el talón centroamericano de la Iglesia en México, para pasar a dos temas por demás sugerentes: la secularización de la identidad femenina, que de acuerdo con Loeaza se debe reflexionar si representa una derrota para la Iglesia, y la identificación de la sociedad laica y sus enemigos.

La propia autora —y yo comparto su opinión— considera que la Iglesia católica en la experiencia mexicana es una institución política que ha desafiado, y sostenido a la vez, los pilares del gobierno en la sociedad. Sin embargo, ¿podemos considerar que el regreso de la Iglesia católica sólo obedece a los valores conservadores impe-

rantes en una sociedad como la mexicana? No. De acuerdo con Loeza, el factor principal que sirvió de catalizador fue el prologando proceso de transición que puso fin a la hegemonía del PRI, generando un contexto favorable para que la Iglesia católica gozara de una autonomía plena. Esta restauración obedeció, ante todo, al desarrollo de dos procesos paralelos: por un lado, uno relativo al régimen político, y por el otro, uno de orden eclesial, respectivamente. Es decir, primero se tenía que dismantelar la hegemonía del PRI para generar condiciones favorables a la competencia dentro del sistema de partidos, la aparición de un pluralismo político en la sociedad y, por consiguiente, la formación de un nuevo sistema político. Por el lado eclesial, el pontificado de Juan Pablo II —marcado fuertemente por una ofensiva antiautoritaria— vino a cimbrar las raíces del catolicismo en el mundo entero y, en el caso particular de México, reforzó la complicidad equívoca² que se había mantenido como la regla para mantener estables las relaciones entre la Iglesia y el Estado, hasta por lo menos los años 90's.

Las relaciones entre el Estado y la Iglesia siempre han tenido

² En la nota al pie de página num. 4, de la página 47, se explica que esta noción de complicidad equívoca ha sido elaborada por Guy Hermet. Véase el capítulo 2 que lleva por título "El estudio de la Iglesia en el México contemporáneo", pp. 45-62.

piedras en el camino que han generado enfrentamientos y rivalidades. La legislación anticlerical con la que nació el Estado emanado de la Revolución Mexicana provocó también marcadas divisiones y antagonismos. Sin embargo, es a partir del gobierno de Manuel Ávila Camacho cuando estas relaciones pasan de la confrontación a la complicidad equívoca, y sobre todo, es gracias a que México transita a un régimen democrático con pluralismo político y diversidad social a que la Iglesia recupera su plena autonomía dentro del sistema político. En suma, el libro de la Dra. Soledad Loeza puede parecer que está dirigido únicamente a especialistas en el tema o personas que se encuentren involucradas en la Iglesia o procesos eclesiales pero, a mi manera de ver, esta obra constituye una excelente combinación de las herramientas propias de la historia y de la ciencia política que dan como resultado una valiosa obra de historia de México, en donde podemos conocer gran parte de nuestra historia contemporánea que va de 1940 a 1990, todo esto de la mano de una de las más calificadas especialistas en esta área de estudio.

Daniel Osvaldo Jiménez Carrada.
Lic. Ciencia Política y Administración
Pública. UNAM, FCPyS.

LA CUESTIÓN SOCIAL

La revista La Cuestión Social se imprimió
en Impresora Varel, Calle 8 No. 222
Col. Granjas San Antonio D.F.
La edición consta de 1,100 ejemplares.