

LA CUESTIÓN SOCIAL

2

Nueva época. Año 31, n. 2, julio-diciembre 2023

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



SECCIÓN TEMÁTICA: 40 años de Imdosoc, reflexiones desde el PSC

Managerialización del trabajo. Cambio tecnológico y precarización laboral

Dr. Diego Álvarez Newman

Hacia una teología fundamental para la paz

Dr. Bernardo Pérez Andreo

Magisterio social y migración

Lic. Gerardo Cruz González

La necesaria conversión pastoral para la práctica sinodal

Dr. Antonio Ernesto Palafox Cruz

FORO SOCIAL: Dossier histórico

**MISCELÁNEA: Mesa de novedades. Novedades editoriales Imdosoc 2023
Convocatoria La Cuestión Social 1-2024**

REVISTA DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO



La Cuestión Social

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

JULIO-DICIEMBRE DE 2023





Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

DIRECTORIO

CONSEJO DIRECTIVO

PHV *in memoriam*

† Emmo. Sr. Cardenal Roger Etchegaray

PHV *in memoriam*

† Lorenzo Servitje Sendra

PHV *in memoriam*

† Salvador Domínguez Reynoso

Presidente

Mónica Chávez Aviña

Vicepresidentes

Javier Ballesteros de León

María del Pilar Mariscal Servitje

Directora del Imdosoc

Karen Castillo Mayagoitia

Tesorero

José Manuel Domínguez Díaz de Ceballo

Secretario

Manuel Gómez Díaz

EQUIPO EDITORIAL

Editor en jefe

Gerardo Cruz González

Editora operativa

Verónica Morales Gutierrez

Junta editorial

Alberto Nava Cortez,

David Eduardo Vilchis Carrillo,

Karen Castillo Mayagoitia,

Luis Gustavo Meléndez Guerrero,

y Verónica Morales Gutiérrez

Formación y portada

Aldo Francisco Botello Báez

Corrección de estilo

Luis Adolfo Arellano González

La Cuestión Social es una publicación semestral editada y publicada por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., por medio del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, con dirección en Pedro Luis Ogazón 56, col. Guadalupe Inn, alcaldía Álvaro Obregón, 01020, México, CDMX, Tels. 56614465, 56614169. E-mail: contacto@imdosoc.org. www.imdosoc.org. Distribución directa en el Imdosoc. Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Esta edición de *La Cuestión Social* consta de 400 ejemplares y se imprimió en los talleres de Litográfica Ingramex, Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, 09810, Ciudad de México. No se devuelven originales no solicitados. Distribución y suscripciones: Daria Flores Hernández, libreria@imdosoc.org Precio del ejemplar: \$ 120.⁰⁰ Suscripción anual: \$ 220.⁰⁰

Contenido

05 PRESENTACIÓN

SECCIÓN TEMÁTICA

40 años de Imdosoc, reflexiones desde el PSC

- 12** *Managerialización del trabajo.
Cambio tecnológico y precarización laboral*
DR. DIEGO ALVAREZ NEWMAN • Argentina
- 31** *Hacia una teología fundamental para la paz*
DR. BERNARDO PÉREZ ANDREO • España
- 53** *Magisterio social y migración*
LIC. GERARDO CRUZ GONZÁLEZ • México
- 70** *La necesaria conversión pastoral para la práctica sinodal*
DR. ANTONIO ERNESTO PALAFOX CRUZ • México

DOSSIER HISTÓRICO

- 99** *Hacia la justicia en el mundo y en América Latina.*
DR. JUAN CARLOS SCANNONE • Argentina
- 109** *La economía de empresa a la luz del pensamiento social cristiano*
MONS. CARLOS TALAVERA RAMÍREZ • México
- 125** *Dimensión socio-económica de la fe*
C. P. LORENZO SERVITJE SENDRA • México
- 140** *Relaciones entre la doctrina social de la iglesia y la teología moral*
DR. EDUARDO BONNÍN BARCELÓ • España

- 148** *¿Son universales los derechos humanos?*
DR. SERGIO BERNAL RESTREPO · Colombia
- 169** *Justicia y paz se conjugan juntas*
CARDENAL ROGER ETCHEGARAY · Francia
- 176** *Jesucristo, alimento para un mundo necesitado de pan, solidaridad y tolerancia*
CARDENAL FRANCOIS-XAVIER NGUYEN VAN THUAN
· Vietnam
- 186** *Aparecida: un gran impulso evangelizador: entrevista*
CARDENAL OSCAR ANDRÉS RODRÍGUEZ MARADIAGA
· Honduras

MISCELÁNEA

- 192** *Mesa de novedades. Novedades editoriales Imdosoc 2023*
- 194** *Convocatoria La Cuestión Social 1-2024*

Presentación

Quadragesimo Anno Celebración y Compromiso

GERARDO CRUZ GONZÁLEZ

Coordinador de la Maestría

en Pensamiento Social Cristiano

El Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc) celebra, en 2023, su cuarenta aniversario. La iniciativa, tan original como creativa, nacida, madurada y desarrollada todos estos años, ha dado frutos en diversos campos. Sin duda alguna, uno de ellos es *La Cuestión Social*, con más de treinta y tres años de publicarse ininterrumpidamente sobre temas del Pensamiento Social Cristiano. Por ello, presentamos este número especial conmemorativo.

El nombre y la misión del Imdosoc tienen como fundamento la propuesta de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, reunido en Puebla en 1979. El papa san Juan Pablo II deseaba que, para la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia, “las comunidades eclesiales estén informadas y penetradas del espíritu de Puebla y de las directrices de esta histórica Conferencia”.¹ Y, en breve tiempo, el soplo de ese espíritu influyó en la iniciativa de un pequeño grupo de laicos preocupados por la evangelización y la dimensión social de la fe, en comunión con el entonces arzobispo de México, Ernesto cardenal Corripio Ahumada. Desde ahí se estableció la identidad y la misión del Imdosoc, cuyas actividades han permitido responder a los retos

¹ San Juan Pablo II, Carta a los Obispos Diocesanos de América Latina, Documentos de Puebla, III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, 23 de marzo de 1979.

diversos que presenta la realidad a partir de una lectura permanente de los signos de los tiempos.

La misión del Instituto está contenida en tres direcciones: *formación, investigación y difusión* del Pensamiento Social Cristiano. En palabras de don Lorenzo Servitje, uno de sus fundadores y presidente honorario vitalicio, “desde el principio se insistió mucho en que el Imdosoc fuera una institución eclesial formada por laicos en estrecha comunión con los pastores al mismo tiempo que autónoma”.²

Son cuarenta años de esfuerzo de muchas personas diversas y comunes, que han trazado horizontes de paz, bien común y respeto de la dignidad humana. Por ello, “Desde su constitución, el Imdosoc señaló que la formación estaba dirigida para todos los católicos y para todos los hombres de buena voluntad y la promoción integral y liberación humana [que] no se restringe a determinado grupo, sino a todos los sectores de la sociedad, particularmente a aquellos más necesitados”.³

Estamos en el *Quadragesimo Anno* del Imdosoc. En la Doctrina Social de la Iglesia, este número también tiene un valor histórico. Pío XI otorga por primera vez el nombre de “Doctrina Social de la Iglesia” al rico y enorme patrimonio de la enseñanza social.⁴ Si bien la reflexión sobre la Cuestión Social parte con León XIII en la encíclica *Rerum Novarum*, esta preocupación de la Iglesia por lo social adquiere cierta madurez y se define como tal tras 40 años.

Precisamente el número cuarenta tiene significaciones diversas en la teología e interpretaciones bíblicas: prueba, desierto, ayuno, entre otras. Pero también conversión y nuevo nacimiento, convocatoria a dejarse conducir por las aguas sinodales que también están renovando a la Iglesia el caminar juntos. Tras cuarenta años, la realidad exige madurez y congruencia a este Instituto esencialmente laical y de diaconía y koinonía con la Iglesia y la sociedad. Sin duda, cuarenta años también son un tiempo *kairótico*.

2 Lorenzo Servitje Sendra, “Imdosoc, alternativa para nuestro tiempo”, en: *La Cuestión Social*, Imdosoc, año 16, núm. 2-3, abril-septiembre de 2008, p. 107.

3 Valentina Torres Spetièn, *El Pensamiento Social Cristiano: Tres décadas de vida del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1983-2013*, Imdosoc, México, 2013, p. 73.

4 Pío XI, Encíclica *Quadragesimo Anno*, n. 20. 15 de mayo de 1931.

En este espíritu celebrativo y de compromiso, presentamos este número especial de *La Cuestión Social*. El contenido, con cada uno de sus artículos escritos por destacados especialistas, suma al trazo de un horizonte sobre los asuntos más apremiantes en la actualidad.

El primer artículo, de Diego Álvarez Newman sobre el tema del trabajo, hace un balance de las diversas formas de exclusión para los trabajadores a lo largo de la historia y bajo tres patrones de productividad: el primero basado en la necesidad histórica de incorporar la fuerza de los trabajadores y su realización en la rutina mecánica; la segunda, con nuevas fuentes de consumo productivo y, sobre todo, de reducción de costos, logró una forma de exclusión que fue la fragmentación de los trabajadores con la consecuencia de la precarización laboral; y, finalmente, en palabras del autor, el “*management algorítmico*” entendido como el proceso que profundiza la flexibilización mediante la digitalización y convierte los comportamientos de quienes trabajan en información a través de la datificación, cuya consecuencia es la “deslaboralización”.

El doctor Bernardo Pérez Andreo hace la propuesta de una “nueva teología fundamental para la paz”, tomando como base los conflictos en el ámbito geopolítico actual, poniendo de relieve actores importantes como China y Rusia, así como la invasión de Rusia a Ucrania, conflicto cuyo revés sería una geopolítica irénica que presupone el derecho de todos los pueblos y no los intereses de algunos. La propuesta de la teología fundamental para la paz tiene su base, según nuestro autor, en la teología trinitaria que implica reconocer la alteridad sin diferencia jerárquica como la que existe en la Trinidad. En este sentido, la perijóresis puede trasladarse al ámbito social y personal. La propuesta teológica parte de la reflexión que proporciona el papa Francisco en sus encíclicas *Laudato Sí* y *Fratelli Tutti*, –sobre cuidado de la creación y la fraternidad universal respectivamente–, y considera a la diversidad como unidad y, a su vez, a unidad como vínculo de la diversidad.

La migración, elemento concomitante en la Cuestión Social, es una preocupación de la Iglesia expresada en el magisterio pontificio desde el siglo XIX, como consecuencia de las nacientes injusticias derivadas de la Revolución Industrial y que con el paso del tiempo se

han hecho más complejas. En el texto “Magisterio social y migración”, Gerardo Cruz González hace un balance del magisterio pontificio al respecto. Este artículo hace un recorrido paso a paso, lo que permite reconocer tres etapas en las que ha evolucionado esta enseñanza social: en primer lugar, un periodo de preocupación eminentemente pastoral por migrantes y refugiados; el segundo el marcado por la exigencia de respeto por sus derechos humanos; y, finalmente, el actual magisterio que incluye las fases anteriores y que proponen la integración de los migrantes y refugiados a los lugares de llegada.

El artículo sobre la sinodalidad, del doctor Antonio Ernesto Palafox Cruz, parte del concepto de “conversión pastoral” que es indispensable en los procesos sinodales que vive la Iglesia. Esta conversión de algún modo forma parte de una cadena de “conversiones”. La Iglesia en conversión pastoral está invitada a dejar paradigmas y prácticas pastorales centrípetas, de mantenimiento de estructuras caducas no misioneras y relaciones clericalistas. Por otro lado, reflexiona sobre la continuidad del magisterio latinoamericano, especialmente desde Santo Domingo y el magisterio del papa Francisco, básicamente en *Evangelii Gaudium*, y en los procesos sinodales de la Iglesia Universal en circularidad como realización del Concilio Vaticano II.

Completa esta edición especial el dossier, a modo de recuperación histórica, de autores y personajes fundamentales en el Pensamiento Social Cristiano y que han contribuido a la realización de esta revista. Contiene artículos recuperados de nuestros archivos de queridos amigos, algunos ya fallecidos como Juan Carlos Scannone S. J., Mons. Carlos Talavera Ramírez, Lorenzo Servitje Sendra, Eduardo Bonnín Barceló Sch. P., Sergio Bernal, S. J., Cardenal Roger Etchegaray, Cardenal Van Thuan, Cardenal Óscar Rodríguez Madariaga, sobre diversos temas de los que hemos dado cuenta en esta revista.

Finalmente, como ya lo habíamos anunciado, presentamos nuestra mesa de novedades que recoge noticias de las más actuales obras publicadas por el Imdosoc.

En este aniversario del Imdosoc podemos seguir la máxima de san Agustín para celebrar y comprometernos: “Canta como suelen cantar los viandantes; canta, pero camina; [...] si avanzas, caminas; pero avanza en el bien, en la recta fe, en las buenas obras: canta y

camina”⁵ Como una institución eclesial, en Imdosoc, estamos llamados, a partir del discernimiento de los tiempos como nos invita el papa Francisco, a caminar unidos y hacer sínodo y, así, renovar la armonía en la Iglesia: caminando juntos con el Espíritu al centro. ¡Hermanos y hermanas, construyamos armonía en la Iglesia!⁶ Con todo esto, y aún más, *La Cuestión Social* se suma al festejo y compromiso de Imdosoc.

5 San Agustín, Sermón 256, 3.

6 Papa Francisco, *Homilía en la Solemnidad de Pentecostés*, 28 de mayo de 2023.

SECCIÓN TEMÁTICA



40 años de Imdosoc, reflexiones desde el PSC

DR. DIEGO ALVAREZ NEWMAN

ARGENTINA



MANAGERIALIZACIÓN DEL TRABAJO, CAMBIO TECNOLÓGICO Y PRECARIZACIÓN LABORAL

RESUMEN

Este artículo tiene por objetivo abordar las transformaciones que se vienen desarrollando en las formas de organización del trabajo en los últimos años en el marco de la denominada “cuarta revolución industrial”. Se sostiene que la perspectiva hegemónica se inscribe en un determinismo tecnológico que toma como principal dimensión de análisis la racionalidad técnica de este proceso, invisibilizando la racionalidad valorativa que orienta el uso de las tecnologías digitales en los espacios de trabajo.

Palabras clave: *Trabajo, Management, Cuarta revolución industrial, Tecnologías digitales, Precarización laboral.*

ABSTRACT

The goal of this article is to address the transformations that have been taking place in the forms of work organization in recent years in the so-called “fourth industrial revolution”. It is argued that the hegemonic perspective is part of a technological determinism that

Recepción: 09/04/2023 - Aprobación: 17/05/2023

takes as its main dimension of analysis the technical rationality of this process, making invisible the evaluative rationality that guides the use of digital technologies in work spaces.

Keywords: *Work, Management, Fourth industrial revolution, Digital Technologies; Labor precariousness.*

INTRODUCCIÓN

En este artículo se presentan avances de investigación producidos en el marco del Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (GT CLACSO) “Futuro del trabajo y cuidado de la casa común” respecto a las transformaciones que han sufrido las modalidades de organización del trabajo a partir del cambio tecnológico denominado como “cuarta revolución industrial”. Dichos avances tienen por objetivo mostrar un contrapunto con la perspectiva hegemónica en torno a la relación entre el cambio tecnológico y el trabajo, sosteniendo que esta perspectiva se inscribe en lo que denominamos como determinismo tecnológico.

Este contrapunto lo enmarcamos en dos líneas propositivas a modo de hipótesis. La primera es que la raíz de las transformaciones que se vienen produciendo en el trabajo en el marco de las nuevas tecnologías digitales no es tecnológica sino organizacional. En este sentido, se sostiene que se ha consolidado un proceso de larga data de subordinación del trabajo al *management* cuyo propósito es la indagación en las condiciones de posibilidad de los cuerpos de los/as trabajadores/as para aumentar la productividad y reducir los costos con el fin de valorizar y acumular capital.

No se pretende comprender las transformaciones solamente desde la racionalidad técnica, sino que es de vital importancia considerar la racionalidad valorativa que orienta a las prácticas de diseño, programación, ejecución y control de las nuevas tecnologías digitales en los espacios laborales.

Como segunda hipótesis, se sostiene que el *management* algorítmico surge de las bases del posfordismo, profundizando tendencias de largo plazo anteriores a la emergencia de las nuevas tecnolo-

gías digitales, pero que, con la consolidación de estas, su principal innovación radica en la conformación de la “economía colaborativa”.

Por lo tanto, consideramos que el enfoque instrumental no es suficiente para la comprensión de la relación entre cambio tecnológico y trabajo. Más bien, se requiere de una comprensión profunda de la racionalidad valorativa que orienta a las nuevas formas de organización del trabajo y al uso de las nuevas tecnologías. Es decir, la comprensión de una ética del trabajo que apela a instrumentos digitales para maximizar la productividad y minimizar costos los costos del trabajo.

Se ha llevado adelante una estrategia metodológica cualitativa. Por un lado, se han sistematizado y analizado los debates llevados a cabo al interior del mencionado GT CLACSO en el Seminario Internacional “La propiedad absoluta en cuestión”. Dicha sistematización ha permitido constituir la línea de investigación en torno a la managerialización del trabajo.¹ Asimismo, se retomaron documentos de organizaciones internacionales y de empresas que habían sido relevadas para esas jornadas.²

Por otro lado, se recuperaron aspectos significativos de entrevistas en profundidad llevadas a cabo a trabajadores de la empresa Toyota Argentina S. A. Dichas entrevistas se realizaron durante el año 2012 en el marco de proyectos de investigación cuya línea era el estudio de los procesos de modernización empresarial, y que a la luz de la bibliografía actualizada en torno al cambio tecnológico en los espacios de trabajo han permitido arribar a las hipótesis planteadas.

MANAGERIALIZACIÓN E INSUSTENTABILIDAD

Numerosos organismos y líderes internacionales han comenzado a prevenir desde hace algunos años acerca de la posibilidad de un

1 Este seminario se llevó a cabo el día 16 de noviembre de 2020, y su sistematización fue fundamental para poder construir una perspectiva teórica que considere la apropiación de los cuerpos y de la naturaleza que llevan adelante los poderes corporativos concentrados con el objetivo de acumular capital de manera ilimitada.

2 Se hace referencia específicamente al Informe de la Comisión Mundial sobre el futuro del trabajo de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2019) y al libro de Klaus Schwab “La cuarta revolución industrial” que sirvió de documento en las discusiones del Foro Económico Mundial (Foro de Davos) del año 2018.

colapso civilizatorio.³ El papa Francisco⁴ ha alertado sobre la crisis ecológica de nuestra Casa Común que se manifiesta bajo el aspecto ambiental y social. La crisis social se correlaciona con las transformaciones que vienen sufriendo la producción y el empleo de calidad desde hace décadas.⁵ Y, producto de la lógica del saqueo y del descarte, ha tomado la forma de desempleo e informalidad estructural en América Latina y el Caribe.⁶

La crisis ambiental se manifiesta como cambio climático y crisis energética, poniendo en riesgo de extinción la vida en el planeta a causa de las intervenciones no sostenibles sobre los ecosistemas, y cuya matriz radica en el paradigma tecnocrático dominante para sostener tasas de ganancia extraordinarias.⁷

Frente a esta crisis han emergido diversas perspectivas que pregonan la necesidad de encarar transiciones justas hacia el desarrollo sostenible. Desde el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (GT CLACSO) “Transiciones justas y cuidado de la casa común”⁸ venimos trabajando sobre la tesis de que, desde el punto de vista de las transiciones justas hacia el desarrollo sustentable, las contradicciones múltiples que se expresan en la fase actual del capitalismo estarían sobredeterminadas por las prácticas de saqueo, explotación y descarte de los cuerpos y de la naturaleza. Estas prácticas tienen su núcleo en los procesos de valorización de capital propios del mundo corporativo empresarial y financiero.

3 Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Informe Anual 2020*, <https://www.undp.org/es/publications/informe-anual-del-pnud-2020>

4 Papa Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si'*, 2015.

5 Organización Internacional del Trabajo (OIT), *Trabajar para un futuro más prometedor*, Comisión Mundial sobre el futuro del trabajo, Ginebra, 2019.

6 Emilce Cuda, *Teología, Filosofía y Economía de la Liberación y del Pueblo después de Laudato Si': ideología, transición y conversión: Estado de la cuestión*, CLACSO, 2020.

7 Enrique Dussel, *Algunos principios para una ética ecológica material de liberación (relaciones entre la vida en la tierra y la humanidad)*, Consejo Latinoamericano de Iglesias, Quito 2003.

8 Este GT CLACSO es continuidad del mencionado anteriormente “Futuro del trabajo y cuidado de la casa común”. Sus líneas de acción han sido consensuadas en el Foro “Transición justa: amenazas y respuestas sobre y desde América Latina y el Caribe”, desarrollado en el marco de la 9ª Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales en la Ciudad de México (2022).

Esta tesis la abordamos como un problema ético-político de raíz humana cuya base material se expresa en el mundo de la producción. Se ha consolidado una matriz epistémica instrumental de cálculo económico para la acumulación ilimitada de capital.

Tal como se ha advertido desde diversos campos de la filosofía y de las ciencias sociales, el origen del problema está en la inversión en la relación entre fines y medios.⁹ Se ha convertido a la sociedad en un “mercado” que funciona para satisfacer a la acumulación de capital, cuando es la economía la que debería ser el instrumento adecuado para satisfacer las necesidades de la sociedad.¹⁰

Dicha matriz epistémica es la que proporciona los modos de conocimiento sobre los cuáles se entablan los vínculos entre los seres humanos, los de estos con la naturaleza, y la relación entre el capital y el trabajo. Los sujetos pierden su condición de sujeto y se transforman en objetos, esto es, en “recursos”.

De esta forma, en el campo de la producción, no hay sujetos trabajadores/as que se realizan en el trabajo sino recursos humanos y costos laborales. Asimismo, la naturaleza no se presenta frente a nosotros/as para ser trabajada sino como recursos naturales para ser explotados y saqueados. Una vez que los cuerpos de los/as trabajadores/as y la naturaleza pierden su estatus de productividad tienden a ser descartados.

Particularmente en el mundo del trabajo, se ha consolidado bajo dicha matriz un proceso de larga data de subordinación del trabajo al *management* corporativo, cuyo propósito es la indagación en las condiciones de posibilidad de los cuerpos de los/as para aumentar la productividad y reducir los costos con el fin de valorizar y acumular capital. Un proceso en el que el consumo productivo de la fuerza de trabajo es susceptible de ser aumentado y los costos laborales de ser reducidos mediante técnicas de gestión que varían de acuerdo a las posibilidades históricas de acumulación de capital y su correlación de fuerzas con las resistencias del trabajo.

9 Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica (2a. ed.), México 1964.

10 Cfr. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 2015.

La génesis de la managerialización puede ubicarse en la aparición del régimen fabril en los inicios del siglo XIX en Inglaterra. Los pioneros de la “modernización”, con el propósito de ganar productividad, llevaron a cabo una cruzada sobre cómo lograr que la gente que estaba acostumbrada a trazar sus propias metas y a mantener el control de sus tareas (los artesanos), y la gente que no estaba acostumbrada a trabajar (los “vagabundos”), se sometían a volcar sus habilidades y su esfuerzo al cumplimiento de tareas que otros les imponían y les controlaban.¹¹

Dicha “modernización” incipiente inspirada en el taylorismo y denominada Organización Científica del Trabajo (OCT), no implicaba solamente la incorporación de innovaciones técnico-productivas. Se necesitaba una organización del trabajo compuesta por partes de seres humanos considerados como pequeños engranajes sin razonamiento para ser integrados a un mecanismo laboral más complejo.

Un verdadero proceso de racionalización y disciplinamiento, cuya esencia era lograr que la gente ponga a disposición de las direcciones empresariales su fuerza de trabajo a cambio de un salario renunciando a su libertad. Este proceso significó encuadrar a la actividad laboral de las personas bajo una grilla de inteligibilidad económica donde se impuso el cálculo de los ritmos y de los movimientos en el marco de una rutina mecánica y administrativa.

La emergencia del fordismo maximizó la estandarización y añadió la mecanización a la OCT, lo que permitió un aumento de la productividad y, por ende, de las cantidades producidas.¹²

Las condiciones de producción para expandir mercados estaban dadas. Pero, recién se logró la expansión al consumo de masas cuando tomaron fuerza los procesos de lucha y resistencia cuyo núcleo eran los sindicatos. En ese sentido, la conformación del pacto fordista fue una confluencia entre la necesidad de aumentar la productividad para abrir nuevos mercados y la fortaleza de los sindicatos en su re-

11 Cfr. Zygmunt Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Editorial GEDISA, Buenos Aires 1998.

12 Cfr. B. Coriat, *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, Siglo XXI, Madrid 2015.

clamo por incluir a la clase trabajadora en ese proceso y mejorar las condiciones laborales.¹³

Esta confluencia tuvo como resultado lo que Castel¹⁴ denomina como relación salarial fordista, donde se generalizaron los relativos altos salarios con estabilidad laboral.¹⁵

Esto proporcionó cierta sostenibilidad social dando lugar a los “30 años dorados”.¹⁶ En este sentido, y por las condiciones mencionadas, la managerialización de tipo fordista y su particular forma de explotación fue encontrada la sustentabilidad en la integración de la clase trabajadora en un proyecto de consumo de masas.

EL MANAGEMENT POSFORDISTA

La emergencia del *management* posfordista podría ubicarse en el momento mismo en que la clase trabajadora, además de ser explotada, comenzó a ser descartada. Con el posfordismo cambiaron las condiciones de explotación y se inauguró una etapa de masificación de la exclusión del mercado de trabajo.

La década de 1970 es central para la comprensión de esta desintegración. Durante ese periodo hubo una serie de factores, tales como el ascenso de la conflictividad laboral, la crisis del petróleo de 1973, la creciente internacionalización en búsqueda de una mayor competitividad y la financierización de la economía que propiciaron las condiciones para la desterritorialización y reterritorialización de las grandes empresas en regiones en donde las regulaciones fordistas no existían o eran más laxas para reducir los costos laborales y aumentar la productividad.¹⁷

13 Cfr. John Holloway, “La rosa roja de Nissan”, *Keynesianismo: una peligrosa ilusión. Un aporte al debate de la teoría del cambio social*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires 2005.

14 Cfr. R. Castel, *La metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, Buenos Aires 1995.

15 Cabe mencionar que en América Latina y el Caribe, los estados de bienestar que se conformaron durante el periodo que aborda Castel (1995) bajo el concepto de sociedad salarial, difieren de los estados de bienestar europeos. En nuestro continente se edificaron dichos estados bajo un modelo sustitutivo de importaciones cuyo grado de desarrollo varía en función de las particularidades de cada país.

16 Cfr. E. Hobsbawm, *Historia del Siglo XX*, Grijalbo 1995.

17 Cfr. A. Lipietz, “El posfordismo y sus espacios. Las relaciones capital-trabajo en el mundo, Serie Seminarios intensivos de Investigación”, *Documento de Trabajo n° 4, seminario del 12 y 13 de abril de 1994*, PIETTE-CONICET, Buenos Aires 1994.

La tesis compartida y aceptada por el entorno managerial de aquella época fue que el taylorismo-fordismo había sido un modelo demasiado rígido en todos sus aspectos y que era necesario modernizar las empresas hacia modelos que proporcionen una mayor flexibilización.¹⁸

La modernización empresarial fue un complejo proceso de cambios en las empresas que inauguraron una serie de “innovaciones” organizacionales en materia de reducción de los costos laborales y aumento de la productividad. Posee dos elementos constitutivos.¹⁹

El primero es el dispositivo de la flexibilización que es un conjunto de instrumentos organizacionales, tecnológicos y legales que buscan reducir costos y aumentar el consumo productivo de la fuerza de trabajo relajando la institucionalidad laboral propia del fordismo, generando nuevas formas de explotación.

El segundo es el dispositivo de la gestión por competencias laborales que se caracteriza por “innovar” en procesos que buscan aumentar la productividad y reducir la conflictividad por la vía de las habilidades blandas.

El *management* posfordista naciente de ese proceso de modernización no fue solamente un proceso intraempresarial. Requirió de condiciones estatales que promuevan la flexibilización a partir de los marcos legales y de las políticas públicas. Los gobiernos de Thatcher y de Reagan en la década de 1980 fueron la punta de lanza de las transformaciones en ese nivel.

El “Estado fordista” fue minado por la emergencia de concepciones y políticas neoliberales que lo interpretaban como un obstáculo a la productividad y a la ganancia empresarial. Los objetivos de estas políticas podrían sintetizarse en el restablecimiento y la garantía de la libertad de las empresas, y en el fomento y la mul-

18 Cfr. Rainer Domboi-Pries Ludger, “Modernización empresarial y cambios en las relaciones industriales de América Latina y Europa”, *Modernización empresarial: Tendencias en América latina y Europa*, Fundación Ebert, 1993. Y Cfr. R. Antunes, *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*, Cort6z, Brasil 2003.

19 Diego Alvarez Newman, *La hegemonía del capital. Estudio sobre el dispositivo de implicación en el trabajo*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Ed. Teseo, Ciudad de Buenos Aires 2018.

tiplicación de la competitividad en el marco de una “verdadera” economía de mercado.²⁰

En el ámbito laboral, emergieron marcos regulatorios desde los estados que propiciaron modalidades de flexibilización externa tales como la desconcentración productiva y las reformas laborales.

La desconcentración productiva refiere al nivel de flexibilización de la red de subcontratación de pequeñas y medianas empresas proveedoras sobre la que se reorganiza la producción. Las empresas de capital transnacional concentrado mantienen solo lo que es central para la producción y transfieren a una red de subcontratistas la parte que les implica altos costos.

Si en la “gran fábrica fordista” el 75% de la producción era realizada en su interior, la “fábrica posfordista” es responsable sólo del 25%.²¹ La subcontratación da lugar a la existencia de trabajadores/as tercerizados/as que desempeñan las mismas tareas que los que trabajan para la “fábrica madre” pero con peores condiciones laborales.²²

La flexibilización de las modalidades contractuales es otra de las tendencias importantes. Las grandes empresas concentradas funcionan generalmente con planteles mínimos de trabajadores/as contratados por tiempo indeterminado, y de acuerdo con la demanda echan mano a modalidades alternativas de contratación temporal ya sea por tiempo determinado, pasantías o de contratación abierta. Esto erosiona fuertemente la seguridad y la estabilidad en el empleo dando lugar a la extensión y la generalización de la precarización laboral.²³

La flexibilización externa se complementa con la flexibilización interna a las empresas. Entre las tendencias flexibilizantes en la organización del trabajo se destaca en primer lugar la producción a demanda o *just in time*. Esta forma de producción permite una mejor

20 Cfr. M. Foucault, *Nacimiento de la Biopolítica*, Curso en el Collège de France (1978-1979), Buenos Aires 2007.

21 Cfr. R. Antunes, *Los sentidos del trabajo*, Ed. Herramienta, Buenos Aires 2005.

22 Cfr. J. Soul – O. Martínez, *La lucha del movimiento obrero contra las estrategias empresariales de división y precarización de los trabajadores*, Taller de Estudios Laborales 2009.

23 Cfr. J. C. Neffa, *Crisis y emergencia de Nuevos modelos productivos*, Biblioteca virtual, CLACSO, 1999.

adaptación (flexibilidad) a las exigencias del mercado que la producción en masa taylorista-fordista.

Este proceso productivo se compone de series cortas y variadas cuyos productos son diferenciados y no masificados por la posibilidad de segmentación de la demanda.²⁴ Así, se pueden reducir stocks y “desperdicios” de materias primas, de personas, de insumos y de productos terminados. La forma de producción *just in time* se caracteriza por la automatización microelectrónica pero no necesariamente requiere de esa tecnología para funcionar.²⁵

La polivalencia es otra de las tendencias de flexibilización interna consolidada, en donde los/as trabajadores/as asumen una multiplicidad de funciones más allá de su puesto de trabajo. La polivalencia da lugar a un “achataamiento” de las categorías laborales. Por ejemplo, la industria automotriz fordista poseía un sistema de categorías piramidales en donde se jerarquizaban los diferentes puestos laborales en torno a los oficios, mientras que el posfordismo tiende a achatar las categorías en la menor cantidad de “roles laborales” posibles.²⁶

Una vez instituidos los marcos regulatorios de la flexibilización, diversos organismos internacionales comenzaron a brindar asistencia técnica y financiamiento para acercar a las empresas y a los actores del mundo del trabajo perspectivas que permitan abordar las relaciones laborales de una manera “moderna”. Estas perspectivas pretendían transformar en el nivel sociotécnico un modelo de formación profesional y de valorización de las habilidades que era considerado “rígido”.

El dispositivo de la gestión por competencias laborales, a diferencia del tradicional dispositivo de las calificaciones, pone más el

24 Cfr. B. Coriat, *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*, Siglo XXI, Madrid 2006.

25 Cfr. J. C. Neffa, *Crisis y emergencia de Nuevos modelos productivos*, op. cit.

26 Por ejemplo, en Argentina el Convenio Colectivo de Trabajo 08/1989 que regulaba las relaciones laborales en la empresa Ford Argentina contaba con 10 categorías laborales para la producción de automotores con un encuadramiento de tareas para cada una de ellas, mientras que en el caso de Toyota Argentina SA existen solamente dos categorías de producción: los líderes de equipo y los miembros de los equipos, sin diferenciación de las tareas. Cfr. Diego Alvarez Newman, “Transformaciones en los atributos valorados. Flexibilización laboral, competencias laborales y desplazamiento del actor sindical en Argentina”, *Debates en Sociología* (49), 2019, pp. 104-117.

acento en el *saber ser* que en el *saber hacer* de los/as trabajadores/as.²⁷ Al retomar aspectos programáticos del capital humano, las habilidades técnicas quedan supeditadas a las habilidades blandas.²⁸

Las competencias laborales hacen referencia principalmente a las capacidades que le permiten a un individuo tomar la iniciativa y responsabilizarse con éxito ante una situación profesional en función de los objetivos o de la misión que le fueron confiadas.²⁹ Los atributos valorados ponen el foco principalmente en “competencias blandas” tales como la adaptación, la implicación, la autonomía, la responsabilización y la comunicación.

La innovación de este enfoque es que intenta rastrear nuevas formas de consumo productivo y de reducción de costos en el nivel subjetivo más allá de la clásica concepción de la fuerza de trabajo.³⁰

En concreto, saber adaptarse a entornos de incertidumbre y flexibilización son considerados como una fuente subjetiva de maximización de la productividad tanto por la predisposición al trabajo como por la reducción de conflictos que conlleva aceptar las condiciones de precariedad.

Si el fordismo significó un proceso de managerialización basado en una grilla de inteligibilidad económica donde se impuso el cálculo de los ritmos y de los movimientos en el marco de una rutina mecánica a cambio de la integración en el consumo de masas, el posfordismo no tuvo mucho para ofrecer al trabajo. Profundizó la racionalización encontrando fuentes de productividad en las maneras de ser a través de la gestión de las habilidades blandas, y fragmentó a la clase trabajadora.

El emergente fue el fenómeno de la heterogeneidad laboral y la dualidad del mercado de trabajo dado que bajo este régimen coexisten trabajadores/as plenamente incluidos con una diversidad de trabajadores/as tercerizados con condiciones laborales precarias y/o informales.

27 Cfr. M. Spinosa, “Del saber al saber ser: las calificaciones en el nuevo escenario de las relaciones de trabajo”, A. Fernández, (comp.), *Prometeo*, Buenos Aires 2005, pp. 145-168.

28 Cfr. Diego Álvarez Newman, “Transformaciones en los atributos valorados...”, *op. cit.*

29 Cfr. F. Zarifian, *El modelo de competencia y los sistemas productivos*, CINTERFOR/OIT, Montevideo 1999, p. 34.

30 Cfr. Diego Álvarez Newman, “Transformaciones en los atributos valorados...”, *op. cit.*

MANAGEMENT ALGORÍTMICO Y ECONOMÍA COLABORATIVA

En este apartado se sostiene como hipótesis que la innovación tecnológica basada en la inteligencia artificial (IA) se produjo con una cultura corporativa posfordista muy consolidada. Como no podía ser de otra manera, la recepción a las nuevas tecnologías digitales que hizo el campo managerial fue bajo una perspectiva de disciplinamiento. Es decir, una narrativa cuyo énfasis está puesto en cómo los robots a través de los algoritmos nos dejarán sin trabajo.

Después de la crisis de 2008, desde el Foro Económico Mundial (Foro de Davos) del año 2017, comenzó a caracterizarse el periodo emergente como la “cuarta revolución industrial” debido a los avances tecnológicos que propiciaron condiciones para la emergencia de nuevas formas de organización del trabajo.

Fue en ese contexto que resurgieron con fuerza los debates en torno al futuro del trabajo. El texto “La cuarta revolución industrial”³¹ se ubica como el núcleo del cual se desprenden múltiples divulgaciones en torno a esta cuestión.

El principal eje del texto es el determinismo tecnológico. Es decir, la creencia de que las tecnologías digitales, particularmente la inteligencia artificial (IA), son capaces de incidir unidimensionalmente en el desarrollo socioeconómico y provocar por sí misma las transformaciones estructurales que producen la exclusión del mercado de trabajo que denominan como “desempleo tecnológico”.

Llamativamente, esta perspectiva no contempla hipótesis consolidadas en los estudios del trabajo que otorgan centralidad a las formas de organización del trabajo, siendo las tecnologías herramientas que responden a ellas.

El cambio social es impulsado por las decisiones que tomamos sobre cómo organizar nuestro mundo, y solo después llega la tecnología para acelerar y consolidar estos cambios.³²

31 Cfr. K. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, Currency, Nueva York 2017.

32 Cfr. U. Dirksen, “Trabajo del futuro y futuro del trabajo. Por una transición progresista”, *Nueva Sociedad* 279, enero-febrero 2019.

Si el mundo del trabajo está organizado sobre una matriz instrumental de inteligibilidad económica para la acumulación ilimitada de capital, claramente el diseño y la ejecución de la IA tenderá a responder a ella. Así, el determinismo tecnológico, al abordar los debates en torno al futuro del trabajo, tiende a soslayar las implicancias del proceso de managerialización.

La IA es una disciplina propia de las ciencias de la computación capaz de crear un conjunto de capacidades cognoscitivas e intelectuales que se expresan a través de combinaciones de algoritmos cuyo propósito es la creación de máquinas que imitan a la inteligencia humana para realizar tareas, y que pueden mejorar conforme van recopilando información.

Los algoritmos cumplen una función central dado que, a partir de los datos, proporcionan el conjunto de instrucciones sistemáticas que se utilizan para realizar una determinada tarea. La principal innovación respecto a la anterior transformación digital es que a través de redes neuronales comienzan a aprender de sí mismos.³³

El *management* algorítmico es una particular forma de gestión del trabajo, con tendencia a consolidarse como modalidad hegemónica, cuya principal función es convertir la conducta humana en información para la acumulación de capital. Asistimos a una grilla de inteligibilidad económica que toma a los comportamientos de las personas como datos susceptibles de ser transformados en consumo productivo y en reducción de costos.

La cultura managerial posfordista junto a la IA propició lo que en este artículo denominamos como *management* algorítmico haciendo emerger a las plataformas digitales como una nueva modalidad de negocio.³⁴ Las plataformas son infraestructuras digitales que, a partir de los datos generados por los propios usuarios, van ganando

33 Cfr. E. Sadin, *Inteligencia artificial o el desafío del siglo: Anatomía de un antihumanismo radical*, Caja Negra, Buenos Aires 2020.

34 Las plataformas digitales en tanto modelo de negocio emergente se han posicionado como una economía de alto impacto. Las cinco empresas más importantes en la clasificación mundial según la capitalización de mercado en 2017 eran Apple, Google/Alphabet, Microsoft, Amazon y Facebook, que son todas empresas de plataforma (CEPAL, 2018).

“eficiencia” por los efectos de red donde más usuarios van generando cada vez más usuarios y más datos.³⁵

La principal característica que comparten es que extraen el valor de las interacciones directas o de las transacciones entre usuarios bajo la forma de datos siendo la IA, a través de los algoritmos, la que permite la recopilación y la sistematización de los datos masivos.³⁶

El *management* algorítmico refuerza y complejiza las dos tendencias generales del posfordismo, tanto la flexibilización como la gestión por competencias laborales innovando en fuentes de consumo productivo y de reducción de costos bajo una metodología de datificación del trabajo humano.

El nivel de descentralización organizacional y productiva que ha propiciado el posfordismo junto a la infraestructura de internet ha generado las condiciones para que una enorme masa de la población activa haya quedado a disposición de realizar tareas remuneradas a través de plataformas digitales de manera autónoma y sin la mediación de un contrato laboral.

Las plataformas digitales a demanda, como por ejemplo Uber o Rappi, representan una de las formas más extremas de flexibilización por la vía de la externalización del trabajo. Se caracterizan por conectar a la oferta y a la demanda marcando sus propias pautas de gobernanza a través de la IA.

Los/as trabajadores/as, subordinados/as a normas de trabajo dictadas por estas corporaciones, son formalmente considerados como autónomos sin reconocerse la relación laboral con la plataforma.

El punto clave es que se trata de un tipo de subordinación donde los controles corporativos no han desaparecido, aunque se hayan transformado a partir de la mediación de las nuevas tecnologías digitales.

Como plantea Del Bono,³⁷ estos/as trabajadores/as prestan un servicio específico, se insertan en un sector concreto, establecen

35 Cfr. Nick Srnicek, *Capitalismo de plataformas*, Caja Negra, Buenos Aires 2018.

36 Cfr. Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Datos, algoritmos y políticas: la redefinición del mundo digital*, CEPAL, Santiago 2018.

37 Cfr. Andrea Del Bono, “Trabajadores de Plataformas Digitales: condiciones laborales en plataformas de reparto a domicilio en Argentina”, *Cuestiones de Sociología*, 21, Buenos Aires 2019, pp. 1-14.

sistemas de retribución, inciden en el precio del servicio, se establecen procesos de selección y un sistema de retroalimentación de las opiniones de los clientes, además de la fiscalización del prestador de servicio a través de las propias plataformas y de herramientas de geo-localización. Incluso, las corporaciones tienen la potestad de bloquear a los/as trabajadores/as si no se cumplen los estándares establecidos.

Las empresas de plataforma a demanda aprovechan las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías digitales para enmascarar la subordinación alegando que no vigilan de manera directa a los/as trabajadores/as. El fundamento que esgrimen es que este tipo de trabajo se inscribe en la “economía colaborativa”.

Ante este fundamento, nos encontramos frente a la generalización de una nueva ética del trabajo emergente del posfordismo y del cambio tecnológico, que es disruptiva pero que a la vez coexiste con la tradicional ética del trabajo asalariado. Desde la concepción de la economía colaborativa, no existirían trabajadores/as sino sujetos autónomos que se mueven a través de internet a modo de “nube humana”.³⁸

La “nube humana” hace referencia a una forma de externalización en donde proveedores globales ponen a disposición sus habilidades en el ciberespacio para ser contratados a demanda. Estos, al incorporarse a los proyectos lo harían como socios/as, emprendedores/as, *freelancers* o proveedores/as dado que son considerados como jefes/as de sí mismos que manejan sus propios tiempos.

Estas nociones, al no ser reconocidas en la legislación laboral, entran en colisión con las regulaciones existentes y en muchos casos, terminan configurando relaciones laborales asalariadas encubiertas donde trabajadores/as “independientes” tienen en realidad una relación de dependencia con las empresas, pero sin acceso a los derechos laborales básicos.

REFLEXIONES FINALES

Este artículo ha tenido como objetivo comprender las transformaciones que se han llevado adelante en la organización del trabajo en

38 Cfr. K. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution...*, op. cit.

los últimos años en el marco de la denominada “cuarta revolución industrial”.

La perspectiva adoptada es que los enfoques hegemónicos con eje en la racionalidad técnica caen en un determinismo tecnológico que invisibiliza la racionalidad valorativa que orienta a las prácticas de diseño, programación, ejecución y control de las nuevas tecnologías digitales en los espacios laborales. Se sostiene que la lógica managerial de las corporaciones empresariales proporciona los marcos epistémicos en torno la gestión del trabajo mediante el uso de herramientas digitales.

Los avances de investigación planteados giran en torno a la descripción del proceso de managerialización del trabajo. Se lo define como una matriz epistémica de inteligibilidad económica que subordina el trabajo al management con el propósito de indagar en las condiciones de posibilidad de los cuerpos para aumentar su consumo productivo y reducir los costos para valorizar y acumular capital.

Sobre esta matriz epistémica común que convierte a los/as sujetos trabajadores/as en recursos, se identificaron tres modalidades:

1. El *management* fordista fue un proceso cuya matriz de inteligibilidad económica impuso el cálculo de los ritmos y de los movimientos de los/as trabajadores/as en el marco de una rutina mecánica y que propició la inclusión debido a su necesidad histórica de incorporar fuerza de trabajo para la producción.
2. El *management* posfordista es un proceso cuya matriz de inteligibilidad económica encontró nuevas fuentes de consumo productivo y de reducción de costos en las habilidades blandas de los/as trabajadores/as, y que además propicia la fragmentación de este colectivo a través de la flexibilización produciendo efectos de exclusión y de precarización laboral.
3. El *management* algorítmico es un proceso cuya matriz de inteligibilidad económica profundiza la flexibilización mediante la digitalización y convierte a los comportamientos de los/as trabajadores/as en información a través de la datificación, produciendo efectos de deslaboralización.

Esta última modalidad managerial ha sido capaz de elaborar los fundamentos de la deslaborización en torno a una nueva ética del trabajo cuyos agentes denominan “economía colaborativa”.

Dicha ética, no reconoce la existencia del trabajo asalariado sino de sujetos autónomos/as, comúnmente denominados “emprendedores/as”. Esta modalidad, al menos en el caso de las plataformas digitales a demanda, además de entrar en tensión con la legislación vigente por encubrir relaciones laborales de dependencia, ha demostrado que, frente a la ausencia de regulación, profundiza aún más la precarización laboral.

REFERENCIAS:

- Alvarez Newman, Diego, “Transformaciones en los atributos valorados. Flexibilización laboral, competencias laborales y desplazamiento del actor sindical en Argentina”, *Debates en Sociología* (49), 2019, pp. 104-117.
- , *La hegemonía del capital. Estudio sobre el dispositivo de implicación en el trabajo*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Ed. Teseo, Ciudad de Buenos Aires 2018.
- Antunes, R. *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*, Cort6z, Brasil 2003.
- , *Los sentidos del trabajo*, Ed. Herramienta, Buenos Aires 2005.
- Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Editorial GEDISA, Buenos Aires 1998.
- Castel, R., *La metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, Buenos Aires 1995.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Datos, algoritmos y políticas: la redefinición del mundo digital*, CEPAL, Santiago 2018.
- Coriat, B., *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, Siglo XXI, Madrid 2015.
- , *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*, Siglo XXI, Madrid 2006.
- Cuda, Emilce, *Teología, Filosofía y Economía de la Liberación y del Pueblo después de Laudato Si’: ideología, transición y conversión: Estado de la cuestión*, CLACSO, 2020.

- Del Bono, Andrea, “Trabajadores de Plataformas Digitales: condiciones laborales en plataformas de reparto a domicilio en Argentina”, *Cuestiones de Sociología*, 21, Buenos Aires, 2019, pp. 1-14.
- Dirksen, U., “Trabajo del futuro y futuro del trabajo. Por una transición progresista”, *Nueva Sociedad* 279, enero-febrero 2019.
- Domboi, Rainer–Pries Ludger, “Modernización empresarial y cambios en las relaciones industriales de América Latina y Europa”, *Modernización empresarial: Tendencias en América latina y Europa*, Fundación Ebert, 1993.
- Dussel, Enrique, *Algunos principios para una ética ecológica material de liberación (relaciones entre la vida en la tierra y la humanidad)*, Consejo Latinoamericano de Iglesias, Quito 2003.
- Foucault, M., *Nacimiento de la Biopolítica*, Curso en el Collège de France (1978-1979), Buenos Aires 2007.
- Hobsbawm, E., *Historia del Siglo XX*, Grijalbo 1995.
- Holloway, John, “La rosa roja de Nissan”, *Keynesianismo: una peligrosa ilusión. Un aporte al debate de la teoría del cambio social*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires 2005.
- Lipietz, A., “El posfordismo y sus espacios. Las relaciones capital-trabajo en el mundo, Serie Seminarios intensivos de Investigación”, *Documento de Trabajo n° 4, seminario del 12 y 13 de abril de 1994*, PIETTE-CONICET, Buenos Aires 1994.
- Neffa, J. C., *Crisis y emergencia de Nuevos modelos productivos*, Biblioteca virtual, CLACSO, 1999.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT), *Trabajar para un futuro más prometedor*, Comisión Mundial sobre el futuro del trabajo, Ginebra, 2019.
- , *Informe de la Comisión Mundial sobre el futuro del trabajo*, 2019.
- Papa Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si'*, 2015.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Informe Anual 2020*, <https://www.undp.org/es/publications/informe-anual-del-pnud-2020>
- Sadín, E., *Inteligencia artificial o el desafío del siglo: Anatomía de un antihumanismo radical*, Caja Negra, Buenos Aires 2020.
- Schwab, K., *The fourth industrial revolution*, Currency, Nueva York 2017.

- Soul, J.–O. Martinez, *La lucha del movimiento obrero contra las estrategias empresarileas de división y precarización de los trabajadores*, Taller de Estudios Laborales 2009.
- Spinosa, M., “Del saber al saber ser: las calificaciones en el nuevo escenario de las relaciones de trabajo”, A. Fernández, (comp.), Prometeo, Buenos Aires 2005, pp. 145-168.
- Srnicek, Nick, *Capitalismo de plataformas*, Caja Negra, Buenos Aires 2018.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica (2a. ed.), México 1964.
- Zarifian, F., *El modelo de competencia y los sistemas productivos*, CINTERFOR/OIT, Montevideo 1999.

Diego Alvarez Newman

Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Licenciado en Sociología (UBA) e Investigador del CONICET en el Instituto de Estudios Sociales en Contextos de Desigualdades (IESCODE) de la Universidad Nacional de José Clemente Paz (UNPAZ). Se desempeña además como coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO “Transiciones justas y cuidado de la casa común”.

DR. BERNARDO PÉREZ ANDREO

ESPAÑA



HACIA UNA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL PARA LA PAZ: LA GUERRA DE UCRANIA Y LOS RETOS GEOPOLÍTICOS DE UN MUNDO MULTIPOLAR

RESUMEN

El mundo se encuentra en un punto de inflexión respecto al proceso de globalización que se inició en los años noventa. Asistimos al declive del neoliberalismo capitalista y al mundo unipolar. Actores geopolíticos importantes como China y Rusia han puesto en cuestión el orden mundial y apuestan por un mundo multipolar. La teología debe afrontar este mundo desde la perspectiva tanto de su tradición como de la Doctrina Social, donde podemos encontrar las claves para construir una nueva Teología Fundamental para la Paz. Si queremos la paz hoy, especialmente en Ucrania, hemos de apostar por vías de reflexión geopolíticas que nacen tanto de *Laudato Si'* como de *Fratelli Tutti*. Globalidad, pluralidad y diversidad son las claves para esta nueva Teología.

Palabras clave: *Doctrina Social, Geopolítica, Guerra de Ucrania, Globalización, Paz, Nueva Teología Fundamental.*

ABSTRACT

The world is at a tipping point in the globalization process that began in the 1990s. We are witnessing the decline of capitalist neoliberalism and the unipolar world. Important geopolitical players such as China and Russia have questioned the world order and are committed to a multipolar world. Theology must face this world from the perspective of both its tradition and the Church's social teaching, where we can find the keys to build a new Fundamental Theology for Peace. If we want peace today, especially in Ukraine, we must bet on geopolitical ways of reflection that stem from both *Laudato Si'* and *Fratelli Tutti*. Globality, plurality and diversity are the keys to this new theology.

Keywords: *Geopolitics, Ukrainian War, Globalization, Peace, Church's Social Teaching, New Fundamental Theology.*

Para entender qué sucede, nunca para justificarlo, es necesario conocer los factores geopolíticos y económicos que están implicados en los conflictos que se sufren en el mundo y así canalizar una posible solución encaminada a la paz. Existe una sólida bibliografía sobre la resolución de conflictos y más aún sobre cuestiones geopolíticas que explican siempre, aunque no solo, las causas de las guerras que, por decirlo con Clausewitz, son la continuación de la política con otros medios.

Sería del todo imposible comprender la actual guerra en Ucrania si no echamos la vista atrás y comprobamos la geopolítica de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y la de la Unión Soviética de la que es heredera la actual Rusia de la administración Putin.

En esta contribución, vamos a proceder en cuatro pasos. El primero será comprobar las convulsiones geopolíticas en las que vivimos para luego, en el segundo momento, situarlas en el contexto de un decrecimiento forzoso de los recursos disponibles a nivel mundial. Esto nos permitirá dar el tercer paso, analizar sintéticamente el conflicto entre la OTAN y Rusia en Ucrania para, consecuentemente, pasar

al último momento en el que haremos una propuesta de resolución del conflicto mediante una “geopolítica irénica”. Esto nos permitirá proponer una Teología Fundamental para la Paz basada en los principios de *Laudato Si’* (LS) y *Fratelli Tutti* (FT).

LA CONVULSIÓN INTERNACIONAL ACTUAL: HACIA UN DECLIVE CIVILIZATORIO

Como señala Cohen:

El mundo está sumido en una convulsión internacional y se están buscando nuevas estructuras para restaurar la estabilidad global. Muchos creen que de la misma forma que el equilibrio global se ha visto alterado por dos episodios cataclísmicos (la desintegración de Europa Oriental y del comunismo soviético —el desmantelamiento del Estado soviético centralizado— y el fin de la Guerra Fría) puede restaurarse el equilibrio sólo con un acontecimiento internacional repentino e igualmente dramático.¹

Esta frase final es la clave de comprensión para nuestra propuesta: el equilibrio internacional necesita un acontecimiento dramático para restaurarse, pues se rompió a principios de los años noventa y aún no se ha restaurado. Como si se tratara del movimiento de placas tectónicas, los movimientos sísmicos son los que restauran el equilibrio entre ellas, del mismo modo, las guerras serían la forma en la que las placas tectónicas que conforman los bloques de poder encuentran su equilibrio. Los bloques de poder geopolítico están en constante fricción y esto requiere de estabilizadores. La guerra en Ucrania sería uno de estos estabilizadores. Pero, veamos cómo hemos llegado hasta aquí.

El mundo bipolar nacido de la Segunda Guerra Mundial se hundió tras el colapso de la Unión Soviética. Desde entonces hemos vivido en un mundo unipolar, gobernado con puño de hierro por Estados Uni-

1 Saul Bernard Cohen, “El cambio geopolítico global en la era de la Posguerra Fría”, *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, 13:1 (2022), pp. 201-243.

dos. Este mundo se ha ido resquebrajando de la mano del crecimiento de Rusia como potencia no solo militar sino también geopolítica y el auge de las aspiraciones chinas para tener su lugar como potencia regional, en principio, y global ya en horizonte del 2030, como dejó expresado Xi Jinping en el último Comité Central de Partido Comunista Chino.

Por tanto, a Estados Unidos se le está disputando la hegemonía global y se resiste a perderla. Siendo la principal potencia militar mundial, pondrá todo lo que sea necesario para que esta situación le sea favorable y lo está haciendo en tres niveles: monetario, recursos y militar.

Uno de los pilares de la hegemonía de Estados Unidos es que el dólar es la moneda de transacciones internacionales y de reserva global. Asimismo, es la moneda en la que se cifran los intercambios en energía y materias primas. Esto le ha permitido desde los acuerdos de Breton Woods, con las dos instituciones clave como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, sostener un desarrollo militar expansivo, controlar su balanza de pagos, exportar su inflación y vivir muy por encima de sus posibilidades reales. Baste un dato: siendo los estadounidenses apenas el 4% de la población, consumen el 25% de los recursos del planeta.²

Esto solo es posible porque puede crear (de la nada) tantos dólares como quiera. Para defender el dólar como moneda de reserva y pago de la energía, Estados Unidos ha provocado las guerras de Irak, Libia y Siria, así como ha provocado varios golpes de estado en África y desestabilizado Venezuela. Podríamos decir que en esto le va ser o no la potencia hegemónica.

Véanse los datos del Fondo Monetario Internacional sobre crecimiento de la Masa Monetaria en Estados Unidos, especialmente desde 2008 (Figura 1).³ La creación de dinero por parte de la Reserva Federal (FED)⁴ se mantuvo en un crecimiento moderado entre 1960

2 He realizado un análisis más amplio en Bernardo Pérez Andreo, *Un mundo en quiebra. De la globalización a otro mundo (im)posible*, Catarata, Madrid, 2011.

3 Cfr. <https://datos.bancomundial.org/indicador/FM.LBL.BMNY.CN?end=2021&location=US&start=1960&view=chart>

4 Siglas por su significado en inglés: *Federal Reserv*.

y los años noventa, pero desde 2001 hasta 2008 se duplicó y volvió a hacerlo entre 2008 y 2021, pasando de ser unos 4 billones en 1994 a 28 billones en 2021.

Esta ingente cantidad de dinero ha servido para financiar su enorme deuda pública y privada que superan combinadas el 350% de su PIB.⁵ Se puede afirmar que Estados Unidos vive a costa de arruinar el futuro, pues para saldar esa enormidad de deuda necesitaría dedicar 3,5 años de su PIB al completo. Es como si cada año consumiera cinco años del futuro y lleva haciéndolo todo este siglo.

Estados Unidos ya ha consumido en un cuarto de siglo los recursos de todo el siglo disponibles. Esto solo puede hacerlo gracias a que el dólar es la moneda global de reserva y de intercambios. Si deja de serlo, sencillamente se hundirá, no solo como potencia, también como país.

El control de los recursos es la segunda clave. Para conseguir este control se ha apoyado en el dólar, pero también en su ejército cuando es necesario. Recientemente ha amenazado a América Latina con intervenir si el necesario litio para la revolución tecnológica de las renovables en marcha no pueden controlarlo.

Ha intervenido por el control del uranio en África y está urdiendo una alianza para asfixiar a China en el Pacífico y el Índico. El AUKUS,⁶ engloba también a Japón, Corea del Sur y Filipinas. Como puede verse en un mapa, es un anillo de cierre del comercio para China, donde Taiwan es el ariete de ataque.

China sabe perfectamente que, si le cierran la salida natural por el mar y hay un conflicto abierto en la Europa oriental, le será imposible desarrollar su proyecto geoestratégico de unir Eurasia y África.

La inteligente política (*Smart power*) desarrollada por China en África y América Latina le está permitiendo desplazar los intereses angloamericanos y penetrar con fuerza en estas regiones, pero se está viendo frenada por la política belicista que estos intereses están desplegando, fruto de la cual es la guerra en Sudán actual nacida justo cuando China ha conseguido la paz entre Arabia Saudí e Irán.

5 Cfr. <https://es.tradingeconomics.com/united-states/private-debt-to-gdp>; <https://www.usdebtclock.org/>

6 Acrónimo que incluye a Australia, Reino Unido y Estados Unidos, por sus nombres en inglés.

El tercer nivel es el militar. Estados Unidos y su aliado incondicional, Reino Unido, están conformando un complejo militar que ha conseguido someter a sus intereses a la Unión Europea mediante la ruptura del eje París-Berlín, sustituyéndolo por el eje Londres-Varsovia.

Los antiguos países del Pacto de Varsovia, especialmente Polonia y las repúblicas bálticas, son quienes determinan la geopolítica de toda Europa, incluyendo ahora a Suecia y Finlandia, apoyados en Países Bajos como ariete económico.

Los proyectos de autonomía militar europea han sido abandonados y ya solo el complejo militar e industrial estadounidense domina la escena militar y son ellos y sus planes estratégicos los que marcan el rumbo de la política exterior de la Unión Europea.

Por medio de la OTAN, las cadenas de mando militar en Europa están copadas por oficiales angloamericanos que convierten a Europa en una mera extensión de sus intereses. Europa ha quedado anulada una vez que su maquinaria de guerra se ha puesto al servicio de la OTAN en Ucrania y su carencia de recursos energéticos está siendo suplida por el ruinoso gas americano, en lugar del más económico y seguro gas ruso.

La economía europea se ve así condicionada de forma definitiva y permanente por las decisiones de Estados Unidos. Europa ha pasado de tener un socio díscolo, Rusia, a tener un amo exigente, Estados Unidos.

EL CONTEXTO DE DECRECIMIENTO FORZOSO DE LOS RECURSOS

El choque de civilizaciones al que estamos asistiendo, lejos de ser el que propugnaba Huntington entre cristianismo e Islam, está determinado por el contexto de decrecimiento de los recursos disponibles, especialmente los recursos energéticos. No puede existir una potencia hegemónica que no tenga asegurados los recursos necesarios para abastecer su crecimiento económico y, por ende, su industria militar.

Además, en un contexto de decrecimiento forzoso, las guerras, especialmente la de Ucrania, no son la mejor manera de abordar estos problemas de escasez y de destrucción del medio ambiente.

José Luis Gordillo, en un artículo iluminador lo ha hecho ver: “en estas circunstancias, una nueva confrontación planetaria entre potencias nucleares es lo que menos necesita la humanidad para poder afrontar con éxito los grandes problemas globales”⁷

Sin pretensión de exhaustividad, podemos decir que estamos ante la llegada del conocido como *peack evreything*, es decir, el punto de máxima extracción posible de todos los recursos del planeta.

Desde el Informe del Club de Roma⁸ en 1972, somos muy conscientes de que el crecimiento económico no puede ser ilimitado. En un planeta finito, todo ha de ser finito. Sin embargo, el modelo económico capitalista, más aún el neoliberal que se impone desde los años noventa, se rige por la máxima del crecimiento constante de la economía, lo que implica más consumo de recursos y más generación de residuos.

Esto es inviable desde cualquier punto de vista, pero especialmente desde el ecológico, pues el consumo de recursos va acompañado de una mayor contaminación medioambiental.

Ya en aquel informe se hacía notar que se debería comenzar un progresivo decrecimiento del consumo de recursos para, en un par de décadas, conseguir la estabilidad en el planeta. Sin embargo, lo que ha sucedido es justo lo contrario. Desde los años setenta hemos multiplicado por tres el consumo de recursos, especialmente los energéticos (véase la figura 2), cuando lo que se debía hacer es reducirlos a niveles de 1950 para ser sostenibles.

Hoy en día, estaríamos obligados a reducir un 90% el consumo de recursos, lo que se antoja poco menos que imposible dentro del paradigma crecentista de la economía. Baste como ejemplo lo sucedido en la Pandemia del Covid-19. Se produjo un parón global de la economía que tuvo amplias repercusiones en todos los países, pero ese frenazo económico solo repercutió en una disminución del 7% de los niveles de emisiones de CO₂, como puede verse en la figura 3. Es decir, para

7 José Luis Gordillo, “La OTAN y los límites del crecimiento”, *Revista de Estudios en Seguridad Internacional*, vol. 8, núm. 2 (2022): pp. 109-124.

<http://www.seguridadinternacional.es/resi/index.php/revista>.

8 Donella H. Meadows, *Los límites del crecimiento: Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la humanidad*, Fondo de Cultura Económica, México 1972.

reducir un 50% las emisiones de CO₂, que sería lo imprescindible para hacer sostenible nuestra existencia planetaria, habría que parar toda la economía, con el sufrimiento que se acarrearía. De ahí que lo que necesitamos es un cambio de paradigma económico, pero este no es el tema a tratar aquí.

Lo que sí debe abordarse aquí es cómo esto está reconfigurando las estrategias políticas y económicas de todos los actores globales, porque ya no queda nadie, y menos con responsabilidades de gobierno, que ignore que hemos sobrepasado el máximo de extracción posible de recursos energéticos.

En 2015 se llegó al pico del petróleo y antes de 2030 llegaremos a los de carbón y el gas, habiendo pasado ya el del uranio. Esto lleva a que las estrategias energéticas busquen asegurar los recursos energéticos para sostener una economía basada en el crecimiento constante o, en su caso, poder mantener una economía de guerra, como es el caso de Rusia.

La reducción de recursos lleva al conflicto entre las potencias hegemónicas, especialmente en el control del petróleo y el gas, que son los motores económicos actuales. Desde los años setenta, Estados Unidos se aseguró la estabilidad del dólar tras el default encubierto de Richard Nixon el 15 de agosto de 1971, cuando rompió la paridad del dólar con el oro, que era la base del sistema de Breton Woods que dio estabilidad al capitalismo durante los famosos 30 *gloriosos*.

Tras esto, el dólar se une al petróleo mediante el pacto con la Casa Saud, de esta forma se asegura Estados Unidos que el dólar seguirá siendo la moneda global. Esto le ha permitido exportar sus déficits y su inflación al resto del mundo, así como financiar su hegemonía mediante guerras *proxy* o encubiertas. Este vínculo ha sido puesto en riesgo por distintos países exportadores que han sufrido los efectos: Venezuela, Libia o Irán. Pero ahora, el riesgo es mayor, pues Rusia, China e India están intercambiando en sus monedas y, lo peor de todo –para Estados Unidos–, Arabia Saudí está empezando a aceptar otras monedas para su petróleo.

Rusia dispone de recursos propios suficientes para sostener una economía de guerra, pues posee el 25% del gas natural de mundo y hasta el 12% del petróleo, amén de infinidad de minerales y tierras raras.

China no dispone de gas y petróleo, pero se lo está asegurando con Rusia e Irán, así como con su diplomacia en África y un uso de lo que llaman *soft power*, que le ha permitido posicionarse en África y América del Sur como un actor importante.

Estados Unidos, en este contexto, es el único que pierde: pierde influencia, recursos y poder. Una potencia en declive siempre reacciona con violencia a su pérdida de poder.

El país de las barras y las estrellas sabe muy bien cuál es su problema estructural: no tienen recursos propios para ser una potencia global. Deben extraer esos recursos de otros lugares. Por ejemplo, su petróleo es inútil para producir diésel, por eso deben buscar otro petróleo que se lo permita, a la vez que dan salida a la ingente cantidad de gasolina que producen con el *tight oil*. Su gas es muy caro para la venta, hay que licuarlo, transportarlo y regasificarlo, lo que restringe su venta solo a países con cierto nivel adquisitivo, como es el caso de Europa. Y no poseen los minerales suficientes para el desarrollo de los materiales modernos, especialmente para la guerra. Por ejemplo, el aluminio necesario para los blindajes modernos de aviones, barcos o munición, está en manos de Rusia en un 75%.

Por otro lado, el dólar estaba sufriendo una pérdida importante en los mercados al no ser ya la única moneda de transacciones internacionales. Solo la guerra vuelve a hacer al dólar moneda refugio, pero las sanciones impuestas a Rusia han hecho temer a muchos que sus recursos no están seguros en Estados Unidos o en Occidente en general, lo que les lleva a abandonar el dólar y buscar otras monedas. Con semejante panorama, el Yuan digital se está configurando como esa moneda.

Por tanto, el forzoso decrecimiento, ya que no lo hemos hecho de manera voluntaria y racional, está llevando a que las potencias busquen los cada vez más escasos recursos allí donde estén, entrando en conflicto con otras potencias y con los países que poseen dichos recursos.

Los principales focos de conflictos y guerras se encuentran precisamente ahí mismo, en torno a los recursos. Pongamos por caso Bolivia, que posee las mayores reservas de litio del mundo, así como Mali y Chad cuentan con una buena parte del uranio. Existen otros

muchos países con recursos que sufrirán conflictos en el caso de que de que no los pongan a disposición de Estados Unidos, potencia hegemónica actual que está acostumbrada como tal a acceder a todo lo que requiere.

Pero, los dos países donde los conflictos van a suponer un riesgo global y que nos interesa resaltar aquí son China y Rusia. De Rusia hablaremos más adelante.

China no solo es una potencia en auge, sino que atesora la mayor parte de tierras raras del planeta, imprescindibles para la revolución tecnológica actual y para sostener una economía de guerra hacia la que avanzamos. China, sufrió el sometimiento anglosajón con las guerras del opio y desde aquella época se ha levantado tras la revolución maoísta.

Ahora, China quiere ocupar un lugar en el mundo y su estrategia es la creación de una Nueva Ruta de la Seda que unifique Eurasia con África y sea capaz de extenderse a América Latina. Esta Nueva Ruta de la Seda tiene una vía terrestre y otra marítima, como se puede ver en la Figura 4.⁹ Este macroproyecto tiene sentido porque así se asegura los recursos que requiere y da salida a la enorme masa monetaria que ha acumulado en las dos últimas décadas. Pero China también es un potencial proveedor de recursos para el ámbito angloamericano. Si China es encerrada en Asia y no consigue salir de sus costas, volverá a convertirse en un vasallo servidor de materias primas.

LA GUERRA EN UCRANIA COMO ESPOLETA DE UNA POSIBLE GUERRA GLOBAL

La guerra en Ucrania puede ser el inicio de otra guerra a gran escala, pues se trata de una provocada por la necesidad que tiene Estados Unidos de limitar a Rusia y obtener sus recursos.

9 Jimena Puga Gómez, "Una Nueva Ruta de la Seda para el siglo XXI", <https://www.unav.edu/web/global-affairs/detalle/-/blogs/una-nueva-ruta-de-la-seda-para-el-siglo-xxi#:~:text=La%20Ruta%20de%20la%20Seda%20mar%C3%ADtima%20dirigida%20hacia%20Oriente%2C%20comenzar%C3%A1,%C3%8Dndico%20en%20direcci%C3%B3n%20a%20Nairobi>.

Como explica claramente Merogan en un gráfico muy ilustrativo (Ver figura 5)¹⁰, la contención de la OTAN a Rusia no puede ser considerada como no hostil. Rusia queda prácticamente rodeada por la OTAN y no puede esperar que eso quede ahí.

La apuesta que inició Victoria Nuland en 2005 le ha salido muy bien. Ha conseguido inestabilizar una región muy cercana a Rusia, armándola y entrenándola para la guerra. Ha provocado la ruptura entre Alemania y Rusia, lo que deja a aquella en brazos de Estados Unidos para sostener su economía basada en el gas que antes suministraba Rusia.

Ha conseguido que el dólar vampirice poco a poco al euro, subiendo los tipos de interés en Estados Unidos a niveles que obligan al Banco Central Europeo (BCE) a subirlos para evitar una fuga masiva de capitales, lo que refuerza al dólar y le da oxígeno ante sus problemas con el petróleo.

También ha logrado que Europa comience un largo proceso de pérdida industrial, por la deslocalización forzada de industrias electro intensivas. Y ha conseguido que Europa gaste ingentes cantidades de dinero en comprar armamento de Estados Unidos para regalar a Ucrania.

La jugada es perfecta. Ahora, Estados Unidos fortalece el dólar, vende caro su gas ruinoso, atrae capitales e industria y produce armas sin límite. Mientras, Europa cae en el abismo y Rusia se ve estancada en una guerra a largo plazo.

La guerra en Ucrania es el resultado de una geopolítica angloamericana desarrollada desde finales de los años noventa, cuando la administración Clinton se propuso cercar a Rusia para destruirla como potencia en ciernes, dividiendo su espacio de influencia y al fin desmembrarla como país.

Esto le permitiría a Estados Unidos acceder a los enormes recursos naturales que se hallan alrededor del Mar Caspio y en Siberia. Estos recursos son los que permiten a Rusia sostenerse como potencia mi-

10 Cfr. Nick Megoran, "Contribuciones geográficas para comprender y resolver el conflicto ruso-ucraniano", *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, 13 (2022): pp. 285-309.

litar y son, a su vez, los que requiere Estados Unidos para mantener su hegemonía global. Ucrania, Georgia, Armenia y Azerbaiyán son algunos ejemplos, a los que hay que unir Kazajistán, país que está siendo desestabilizado. Las guerras o conflictos que rodean a la Federación rusa se explican por este proyecto americano de desmembrar Rusia.

Desde 2005 se ha estado poniendo a Ucrania en una situación de quiebra del equilibrio entre la parte prorrusa y la prooccidental que llevó al golpe de estado del Maidán en 2014. La respuesta de Rusia fue anexionarse Crimea, pues, sin Crimea, Rusia no tendría acceso al Mar Negro y vería comprometida su supervivencia como país independiente (recordemos la anterior guerra de Crimea).

Tras esto, el nuevo gobierno ucraniano comenzó la guerra contra el Dombás como forma de forzar a Rusia a intervenir. Los pactos de Minsk parecían mostrar un camino para la paz, pero como han reconocido los que allí participaron por Occidente, Alemania, Francia y la misma Ucrania, solo eran un modo de dar tiempo al ejército ucraniano para prepararse bien para la guerra contra Rusia. Y así ha sido. Ucrania, con el apoyo total de la OTAN, es capaz de hacer frente a Rusia y frenarla.

En los meses previos a la invasión rusa, la OTAN se negó a negociar un tratado con Rusia bajo el principio de indivisibilidad de la seguridad que había propuesto la Carta de París en 1990,¹¹ esto es, que la seguridad de unos debe respetar la de los otros.

La política de puertas abiertas de la OTAN a Ucrania provocó la invasión rusa para defender su espacio estratégico, aquel que asegura la respuesta nuclear en caso de ataque.

Si Ucrania entra en la OTAN y ésta instala misiles estratégicos en el este de Ucrania, Rusia habrá perdido la guerra aún antes de iniciada, pues no tendrá tiempo de respuesta.

La invasión rusa podemos decir que era un deseo buscado por Estados Unidos. Si Rusia no invade, la OTAN llega hasta las puertas

11 Cfr. Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa (CSCE), *Carta de París para una nueva Europa*, OSCE 1990. <https://www.osce.org/files/f/documents/9/d/39521.pdf>. "La seguridad es indivisible y la seguridad de cada Estado participante está inseparablemente vinculada a la de todos los demás".

de Rusia, si invade, Rusia se empantana en una guerra de desgaste mortal.

Esto fue puesto por escrito en un informe de la *Rand Corporation* de 2019:¹² “Estresar y desequilibrar a Rusia: Evaluación del impacto de las opciones que le impondrían costes”.¹³ En resumen se dice que hay dos opciones. La primera es que Rusia no invada Ucrania, con lo que la OTAN tendrá ganada la partida de la *Destrucción Mutua Asegurada* (MAD),¹⁴ pues Rusia no podrá responder. Si invade, y esta opción la considera óptima el informe, se desgastará a Rusia en una guerra larga que llevará a su desestabilización y final desmembramiento.

Como se ve, no es algo que oculten desde Estados Unidos, porque la *Rand* es un *think tank* casi público que asesora al gobierno. Estas son las causas reales geopolíticas de esta guerra y no la propaganda extendida en los medios de comunicación occidentales. Por tanto, la resolución de esta guerra es también con medidas geopolíticas. Lo vemos a continuación.

HACIA UNA PAZ BASADA EN OTRA GEOPOLÍTICA: LA MULTIPOLARIDAD

La solución a problemas complejos nunca pueden ser soluciones simples. Como en este mismo artículo se propone, debe haber un afrontamiento pluridisciplinar. Lo que es evidente según los datos de que disponemos es que el decrecimiento forzoso nos conduce a dos opciones mutuamente excluyentes: la primera es el conflicto sistémico entre potencias con capacidad nuclear (opción a evitar a toda costa); la segunda es un acuerdo para racionalizar los recursos y repartir equitativamente la escasez. En palabras de Gordillo:

12 James Dobbins, Raphael S. Cohen, Nathan Chandler, Bryan Frederick, Edward Geist, Paul DeLuca, Forrest E. Morgan, Howard J. Shatz y Brent Williams, *Overextending and Unbalancing Russia Assessing the Impact of Cost-Imposing Options*. Santa Mónica, CA: RAND Corporation, 2019. https://www.rand.org/pubs/research_briefs/RB10014.html.

13 En inglés: *Overextending and Unbalancing Russia: Assessing the Impact of Cost-Imposing Options*.

14 Por su significado en inglés: *Mutually Assured Destruction*.

El descenso energético dará inicio a un periodo convulso de la historia humana. Existe el peligro de que se produzcan estallidos sociales que sean incapaces de proponerse fines realizables, como ejemplifica la movilización de los chalecos amarillos en Francia. Ahora más que nunca se necesitan organizaciones con un programa científicamente bien fundamentado. Ese hipotético programa racional no puede prometer ya la abundancia de todo tipo de bienes y el consiguiente fin de todos los conflictos, porque el descenso energético y el agotamiento de las materias primas, junto con el cambio climático, son los síntomas más visibles de que estamos traspasando los límites de sustentabilidad que hacen posible la vida humana en el planeta Tierra.¹⁵

Para llegar a este acuerdo *racional*, debemos realizar propuestas de tipo geopolítico viables, aunque pudieran resultar ambiciosas desde la perspectiva global, porque la alternativa es muy dolorosa para el conjunto de la población mundial. Desde el particular punto de vista de esta colaboración, hemos de afrontar el asunto desde la problemática del conflicto geopolítico, el cual merece tener respuestas geopolíticas.

De este modo, nos podemos apoyar en la propuesta de Nick Megoran de una geopolítica basada en “una geografía irénica”,¹⁶ que se define como “el estudio de cómo las formas de pensar geográficamente sobre la política mundial pueden promover una coexistencia humana pacífica y mutuamente enriquecedora”.¹⁷ No creo que se trate de un irenismo ingenuo, sino que establece una visión positiva más allá de las teorías de tipo realistas o críticas que lo único que hacen es constatar los hechos o explicarlos, pero sin aportar soluciones. La solución vendría, como se ha visto, y así lo repasan Nick Megoran y Simon Dalby¹⁸ en las resoluciones de conflictos en el siglo xx, en aceptar la geopolítica de realidades plurales en el mundo, con in-

15 Gordillo, “La OTAN y los límites del crecimiento”, op. cit., p. 121.

16 Nick Megoran, “Towards a Geography of Peace: Pacific Geopolitics and Evangelical Christian Crusade apologies”, *Transactions of the Institute of British Geographers* 35 (2010), pp. 382–398.

17 *Idem.*

18 Nick Megoran y Simon Dalby, “Geopolitics and Peace: A Century of Change in the Discipline of Geography”, *Geopolitics*, 23:2 (2018), pp. 251–276.

tereses diversos pero que respetan los intereses ajenos y buscan un punto común. Hemos visto cómo la diplomacia China acaba de conseguir un histórico acuerdo entre Irán y Arabia Saudí para la retoma de relaciones internacionales que puede llevar algo más de paz a un lugar tan determinado por el conflicto. Uno de los primeros efectos de este acuerdo ha sido la paz en Yemen.

Para elaborar una reflexión teológica fundamental habría que partir de este punto, de esta “geografía irénica” y quizás eso nos permita encontrar puntos en común para avanzar hacia una paz que primero sería la ausencia de guerra y después la estabilización de relaciones de confianza mutua.

Volver a los principios de la Carta de París podría ser un buen comienzo para restablecer el *statu quo ante* y así poner fin a la guerra en Ucrania desde principios sólidos. La seguridad en Europa no puede basarse en la derrota de Rusia ni en la destrucción de Ucrania. Pero, más allá, Estados Unidos deberá aceptar que no puede imponer su voluntad de manera irrestricta en las relaciones internacionales, debe abandonar las doctrinas subyacentes del *Destino manifiesto* de los *Neocons* o del *Policía global* de los demócratas con Clinton y Obama como estandartes.

Una geopolítica irénica estaría en el fondo de las posiciones manifestadas por el papa Francisco respecto a la guerra en Ucrania, donde siempre ha manifestado que la responsabilidad no es únicamente de Rusia y que todos los países tienen legítimos intereses de seguridad que deben ser respetados.

Avanzar hacia una Teología Fundamental para la paz implica tomar en cuenta en la reflexión teológica la necesaria multipolaridad global y los derechos de todos los pueblos, algo así como hizo Francisco de Vitoria con el *Ius Gentium* en el siglo XVI.

Las claves para esta Teología Fundamental de la Paz en el siglo XXI implicarían tomar en consideración la globalidad, la pluralidad y la diversidad, tres conceptos que abarcan los ámbitos en los que el mundo de hoy se puede desarrollar.

La globalidad. Hemos de abandonar el concepto de globalización, demasiado cerrado en el economicismo neoliberal, y abrir el concep-

to de globalidad, quizás en la línea de Ulrich Beck,¹⁹ que implica una visión positiva de la unidad que hoy rige al género humano, aunque este concepto bien podría ser el de universalidad, que en términos teológicos estaría referenciado a los conceptos de Bien común y de Justicia.

La pluralidad hace referencia a la legitimidad de las opciones vitales y modos de vida, a las culturas y las religiones, a los proyectos de los distintos pueblos. Esta pluralidad no haría tanto referencia a lo que Berger y Luckmann definen,²⁰ cuanto a una pluralidad de sistemas de vida que pueden implementarse desde la globalidad, respetando un marco común mundial de referencia sostenido en el derecho internacional y cierta ley natural de los pueblos.

Por último, la diversidad haría referencia a las elecciones personales sobre la propia vida, delimitadas en el contexto de unos recursos cada vez más escasos y unas condiciones materiales que deben ir ajustándose a las posibilidades del desarrollo de una vida futura. Aprovechando el dicho paulino, todo es bueno, mas no todo es conveniente.

Estas claves para una teología de este tipo, implicaría renovar la reflexión teológica incluyendo, como se hizo en el momento de la primera globalización en el siglo XVI, criterios geopolíticos, éticos y de acción que permitan una paz segura y duradera, lo que nos lleva a implicaciones a nivel de los pueblos y de las personas.

Aquí querría recordar lo que Hans Jonas propuso en los setenta cuando la posibilidad de la destrucción planetaria se hacía cada día más plausible. Para evitar este funesto final, Jonas propone unos nuevos imperativos categóricos que tendrían aplicación individual, pero efecto global. El nuevo imperativo categórico diría algo como: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con

19 Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona 1998.

20 Cfr. Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona 1997. Lo referido en esta obra al pluralismo dentro de las sociedades modernas lo podríamos extrapolar al orden geopolítico como un respeto a los distintos modos de expresión de las tradiciones y los pueblos. Se trata de la reivindicación actual de los dirigentes rusos y chinos respecto a sus modelos políticos.

la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; o “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”; o expresado negativamente: “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”²¹.

En las actuales circunstancias, la paz, especialmente en Ucrania, se ha convertido en el principal reto que tiene nuestro mundo, porque en este reto va incluido el reto del decrecimiento de los recursos disponibles y el de la contaminación del medio natural.

Por eso, una Teología Fundamental para la Paz sería una teología que incluya la preocupación por la Casa común, como indica el papa Francisco en *Laudato Si'* y una política de la fraternidad, como vemos en *Fratelli Tutti*. Estas dos encíclicas nos dan las claves para construir esta nueva Teología Fundamental para la Paz.

La paz no es la mera ausencia de guerras, hoy implica un análisis geopolítico como el que hemos realizado aquí y esto nos lleva a una apuesta decidida por la multipolaridad, el respeto a la pluralidad de opciones políticas de los pueblos y la diversidad de las personas. De esta manera aplicaremos los dos grandes principios de la Doctrina Social Cristiana: el Bien común y la dignidad de la persona humana.

El Bien común, que implica tanto el bien de la sociedad como el bien de la naturaleza, primero de los bienes comunes, y la dignidad de todas las personas y toda la persona. Esto es imposible realizarlo hoy sin una política de la fraternidad, pues “para hacer posible el desarrollo de una comunidad mundial, capaz de realizar la fraternidad a partir de pueblos y naciones que vivan la amistad social, hace falta la mejor política puesta al servicio del verdadero bien común”.²² Esta “mejor política” nos suena a aquella reflexión de Derrida donde propone “pensar una alteridad sin diferencia jerárquica”.²³ Esta propuesta es válida tanto para la política fraterna

21 Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995, p. 40.

22 Papa Francisco. *Fratelli Tutti*, 154.

23 Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid 1998, p. 259.

como para la vida social y comunitaria, incluso para las relaciones personales.

Una Nueva Teología Fundamental para la Paz implica una alteridad sin diferencia jerárquica como la que existe en la Trinidad. Se trata de aplicar la perijóresis trinitaria al ámbito social y personal. Como en la Trinidad, el estar unos en los otros se produce sin confusión de uno en el otro, pero sin una alteridad tan radical que hace de cada uno una mónada “sin puertas ni ventanas”. Se podría hablar de una perijóresis social que expresa la diversidad como unidad y la unidad como vínculo de la diversidad. Un mundo global, plural y diverso es la expresión política y geopolítica de las relaciones trinitarias.

Figura 1.

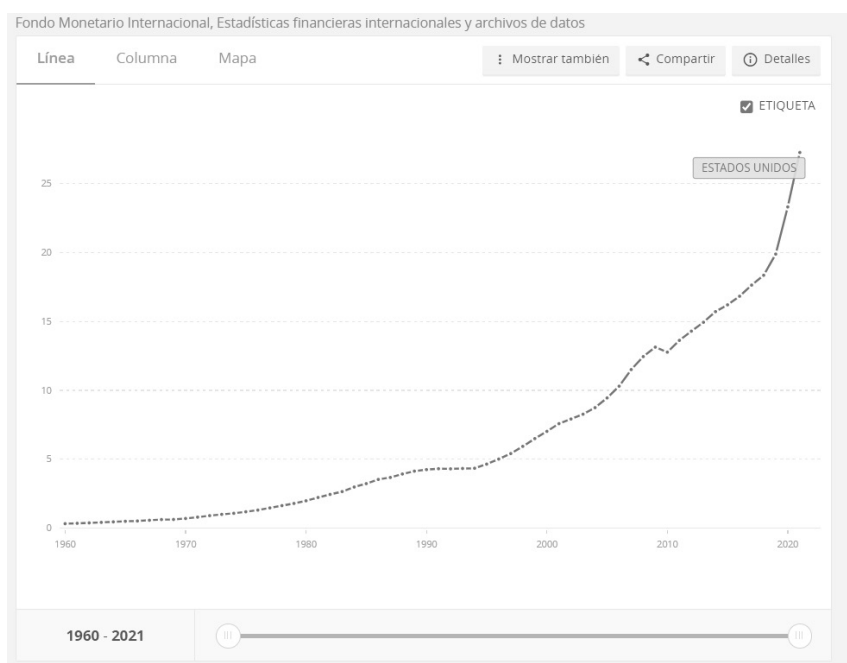
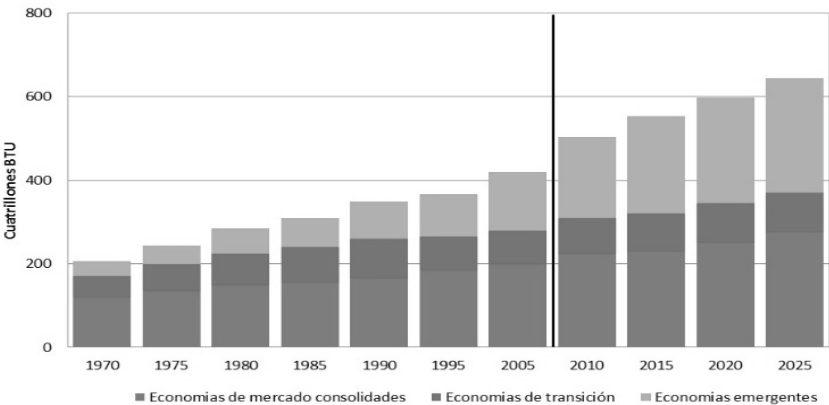


Figura 2.



Fuente: Saladié, Ò., Oliveras, J., 2010

Figura 3.

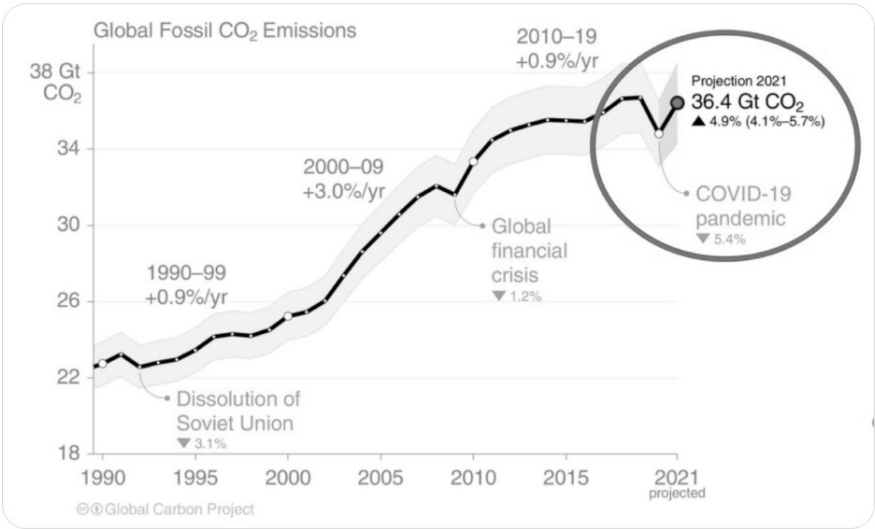


Figura 4.²⁴

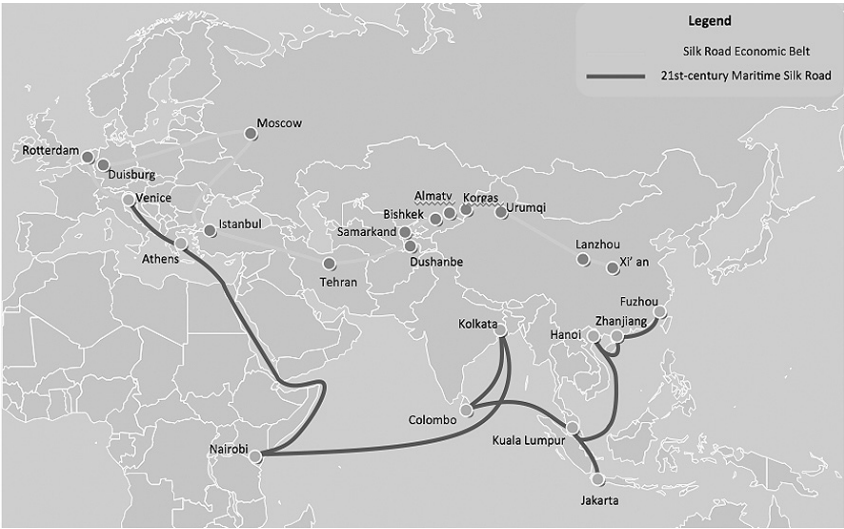
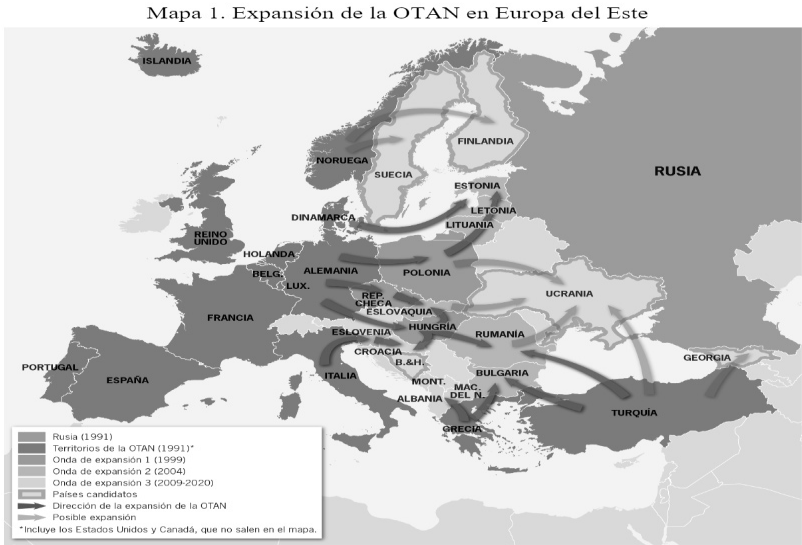


Figura 5.



24 Imagen tomada de <https://www.unav.edu/web/global-affairs/detalle/-/blogs/una-nueva-ruta-de-la-seda-para-el-siglo-xxi#:~:text=La%20Ruta%20de%20la%20Seda%20mar%C3%ADtima%20dirigida%20hacia%20Oriente%2C%20comenzar%C3%A1,%C3%8Dndico%20en%20direcci%C3%B3n%20a%20Nairobi.>

REFERENCIAS:

- Beck, Ulrich, ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización, Paidós, Barcelona 1998.
- Bernard Cohen, Saul, “El cambio geopolítico global en la era de la Posguerra Fría”, *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, 13:1 (2022): pp. 201-243.
- Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa (CSCE), *Carta de París para una nueva Europa*, OSCE 1990. <https://www.osce.org/files/f/documents/9/d/39521.pdf>: “La seguridad es indivisible y la seguridad de cada Estado participante está inseparablemente vinculada a la de todos los demás”.
- Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid 1998.
- Dobbins, James, et. al. *Overextending and Unbalancing Russia Assessing the Impact of Cost-Imposing Options*, RAND Corporation, Santa Mónica, ca 2019. https://www.rand.org/pubs/research_briefs/RB10014.html.
- Gordillo, José Luis, “La OTAN y los límites del crecimiento”, *Revista de Estudios en Seguridad Internacional*, Vol. 8, No. 2 (2022): pp. 109-124.
- H. Meadows, Donella, *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la humanidad*, Fondo de Cultura Económica, México 1972.
- <http://www.seguridadinternacional.es/resi/index.php/revista>.
- <https://datos.bancomundial.org/indicador/FM.LBL.BMNY.CN?end=2021&locations=US&start=1960&view=chart>
- <https://es.tradingeconomics.com/united-states/private-debt-to-gdp>
- <https://www.usdebtclock.org/>
- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995.
- L. Berger, Peter–Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona 1997.
- Megoran, Nick–Simon Dalby, “Geopolitics and Peace: A Century of Change in the Discipline of Geography”, *Geopolitics*, 23:2 (2018), pp. 251-276.

———, “Contribuciones geográficas para comprender y resolver el conflicto ruso-ucraniano”, *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, 13 (2022): pp. 285–309.

Megoran, Nick, “Towards a geography of peace: Pacific geopolitics and evangelical Christian Crusade apologies”, *Transactions of the Institute of British Geographers* 35 (2010), pp. 382–398.

Papa Francisco, *Fratelli Tutti*.

Pérez Andreo, Bernardo, *Un mundo en quiebra. De la globalización a otro mundo (im)posible*, Catarata, Madrid 2011.

Puga Gómez, Jimena, “Una Nueva Ruta de la Seda para el siglo XXI”, <https://www.unav.edu/web/global-affairs/detalle/-/blogs/una-nueva-ruta-de-la-seda-para-el-siglo-xxi#:~:text=La%20Ruta%20de%20la%20Seda%20mar%C3%ADtima%20dirigida%20hacia%20Oriente%2C%20comenzar%C3%A1,%C3%8Dndico%20en%20direcci%C3%B3n%20a%20Nairobi>.

Bernardo Pérez Andreo

Profesor ordinario de Teología en el Instituto Teológico de Murcia, Coordinador del Máster en Teología por la Universidad de Murcia y Director de la Revista Carthaginensia.

LIC. GERARDO CRUZ GONZÁLEZ

MÉXICO



MAGISTERIO SOCIAL Y MIGRACIÓN¹

“Nuestro compromiso a favor de los migrantes, de los refugiados y de los desplazados, es una aplicación de esos principios y valores de acogida y fraternidad”.

*Papa Francisco, Discurso a los participantes
en el Foro Internacional Migraciones y Paz*

RESUMEN

El presente artículo indaga el desarrollo del magisterio pontificio sobre migrantes y refugiados y señala la importancia de la enseñanza social al respecto. Encuentra líneas de continuidad y discontinuidad que permiten situar a dicho magisterio en la Tradición. Reconoce la evolución y actualización del mismo conforme a los contextos históricos que fueron impulsando dicha enseñanza social. Se enmarcan tres periodos de los pontificados de León XIII a Francisco, para tener una visión que permite ver su evolución y reconocer el camino de la atención pastoral, a la defensa de los derechos humanos y la integración de migrantes y refugiados en el magisterio pontificio.

Recepción: 17/04/2023 - Aprobación: 14/05/2023

¹ Este artículo forma parte de la línea de investigación de la cual se ha derivado una aproximación al Magisterio en materia de migrantes y refugiados contenida en la tesis para obtener el grado de maestría en los estudios correspondientes de la Maestría en Teología y Mundo Contemporáneo, así como la parte correspondiente al libro “En camino con los migrantes y refugiados. Acompañando a hombres, mujeres y niños, desde una cultura del encuentro y la solidaridad”, Arquidiócesis Primada de México-PPC, México 2020. Otro producto académico fue la ponencia “Magisterio pontificio y Migración”, presentada en la Ibero Tijuana como parte del Seminario Ethos, de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, en octubre de 2020.

Palabras clave: *Migrantes, Refugiados, Magisterio social, Atención pastoral, Derechos humanos, Acogida, Integración.*

ABSTRACT

This article investigates the development of the pontifical magisterium on migrants and refugees and points out the relevance of social teaching in this regard. Find lines of continuity and discontinuity that allow situating said magistry in Tradition. Recognizes the evolution and updating of the same according to the historical contexts that were promoting said social teaching. Three periods of the pontificates from Leo XIII to Francis are framed, in order to have a vision that allows us to see its evolution and recognize the path of pastoral care, the defense of human rights and the integration of migrants and refugees in the pontifical magisterium.

Keywords: *Migrants, Refugees, Social magisterium, Pastoral care, Human rights, Reception, Integration.*

INTRODUCCIÓN

La enseñanza sobre migrantes en la Doctrina Social de la Iglesia

La realidad social, económica y política en relación a las migraciones forzadas, ha empujado a la Iglesia a desarrollar un específico magisterio dedicado al tema por más de ciento treinta años. El propio papa Francisco ha expresado, en primera persona, que “los migrantes me plantean un desafío particular por ser pastor de una Iglesia sin fronteras que se siente madre de todos”² haciendo suya la preocupación de los pontífices que le precedieron.

Esta enseñanza social es pertinente para el fenómeno de las migraciones que sin duda surgieron como las *cosas nuevas* constituyentes de la *cuestión social* en el siglo XIX y que siguen siendo, hoy en día, materia esencial en la enseñanza social de la Iglesia.

2 Papa Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, n. 210.

La enseñanza social sobre migrantes requiere de actualizaciones constantes de la realidad que cada vez es más rápidamente cambiante. Esta actualización se realiza en el enfrentamiento de dicho magisterio con la realidad. De hecho, la realidad otorga datos necesarios y a través de las ciencias sociales y la reflexión filosófica se hace una interpretación que luego, con la luz de la palabra de Dios y del Magisterio precedente, otorga una nueva luz a las relaciones sociales.

El Magisterio social sobre migrantes no es una piedra, un monolito que establece “verdades” dichas de una vez para siempre, aunque se formula bajo los principios que ha sistematizado la Iglesia desde *Rerum Novarum* de León XIII. Estas dos notas son comprensibles cuando recordamos que la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) es inductiva por método, que siempre parte de la realidad. Como todo el Magisterio, el dedicado a migrantes, parte de la conciencia de que la DSI requiere para su interpretación la metodología de la continuidad y la discontinuidad.³

Desde el siglo XIX existen expresiones de esta enseñanza social en favor de las personas migrantes. Precisamente con las *cosas nuevas*, la emergente *cuestión social* que daba cuenta de los nuevos fenómenos sociales tras la Revolución industrial y la llamada *migración moderna*, inicia la enseñanza social de la Iglesia en materia de movilidad humana y migración.

Analizaremos la propuesta del Magisterio en este ámbito en tres periodos que agrupan intenciones comunes y permiten hacer una lectura de su evolución.

PRIMERA ETAPA DE ÍNDOLE PASTORAL Y DE ESTRUCTURA DE LA CURIA

En este apartado abordaremos el magisterio referente a los migrantes en los pontificados desde León XIII hasta Pío XI.⁴ El magisterio dedicado a los migrantes es anterior a la encíclica fundante de la DSI,

3 Sobre el método hermenéutico de Continuidad y renovación, cfr. Kasper, Walter, *El papa Francisco, Revolución de la ternura y el amor, raíces teológicas y perspectivas pastorales*, Sal Terrae, Santander 2015.

4 Lapso de tiempo que abarca de 1878 hasta 1939.

Rerum Novarum de 1891. En términos generales, este lapso de tiempo de cuatro pontificados presenta líneas generales de atención pastoral a los migrantes, pero establece conceptos fundamentales del magisterio social en la materia que se desarrollarán con posterioridad.

La naciente cuestión social, deriva de un mundo absolutamente nuevo que propició la Revolución Industrial en el siglo XIX. Entre las cosas nuevas se generó el desplazamiento de miles de personas a los grandes centros urbanos que concentraban las fábricas en donde potencialmente podrían encontrar empleo. Como es evidente, las condiciones que encontraban dichos trabajadores migrantes no eran justas ni humanas.

León XIII (1878-1903), ante la falta de cuidado pastoral de los emigrantes principalmente italianos de su época, publicó varias cartas pastorales para la atención sacramental y espiritual, dado que los trabajadores desplazados no tenían el cuidado que las parroquias ofrecían en sus lugares de origen.

Sobresale la encíclica *Quam Aerumnosa* (1888) dirigida a los obispos de los Estados Unidos movido por las condiciones inhumanas de los migrantes llegados a ese país. Esta encíclica, escrita tres años antes de *Rerum Novarum*, es el primer documento pontificio dedicado a ellos. En concreto, propone constituir parroquias nacionales, sociedades y patronatos que atiendan a los migrantes. La consecuencia de *Quam Aerumnosa* fue, entre otras acciones, la creación de asociaciones pro emigrantes por varios países europeos.⁵

Rerum novarum (1891) también hace una referencia al fenómeno migratorio que sin duda constituye una parte fundamental de la cuestión social. León XIII intuyó en dicha encíclica un principio fundamental cuando afirma que si las personas tienen mejores condiciones de vida donde habitualmente habitan, no tendrían necesidad de migrar.⁶

5 Cfr. Tornos, Andrés, "La Iglesia y las migraciones", *Estudios eclesiásticos, Revista de investigación e información teológica y canónica*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1997, p. 529.

6 "Los hombres, sabiendo que trabajan lo que es suyo, ponen mayor esmero y entusiasmo. Aprenden incluso a amar más a la tierra cultivada por sus propias manos, de la que esperan no sólo el sustento, sino también una cierta holgura económica para sí y para los suyos. (...) De todo lo cual se originará otro tercer provecho, consistente en que los hombres sentirán fácilmente apego a la tierra en que han nacido y visto la primera luz,

Posteriormente, esta afirmación permitió formular el principio del magisterio sobre migrantes que afirma que, si bien por un lado existe el derecho a migrar, por otro y previo a él, está el derecho a no migrar.

Las principales aportaciones del papa León XIII podrían considerarse en este orden: su magisterio puso las bases para la pastoral en favor de las personas migrantes; fundamentó también la intervención sistemática del Magisterio de la Iglesia en el campo de las migraciones y logró proyectar la reflexión sobre principios básicos del Magisterio como el derecho a no migrar.⁷

Pío X (1903-1914) articuló oficinas de la Curia Romana para atender las crecientes migraciones y consideraciones pastorales. El *motu proprio*, *Cum Omnes Catholicos* (1912), ofrece una pastoral orgánica para atender el fenómeno, así como la instalación de la Congregación Consistorial S., una oficina especial para “estudiar un plan vasto, serio y efectivo [...] sobre migraciones permanentes o temporales, europeas o transatlánticas”.⁸

Otra aportación a la estructura de la Curia con el fin de atender a los migrantes fue la creación de la denominada *Congregatio pro emigrantis catholicis*, una comisión central para la coordinación de la asistencia de todos los emigrantes católicos. En 1914, y con la Primera Guerra Mundial a la vista, publicó el *motu proprio Iam pridem*, en el cual decretaba la erección de un colegio en Roma para preparar pastoralmente a los sacerdotes con el fin de atender a los migrantes italianos en otros países.⁹

A partir de 1900 se diversificaron las causas de la movilidad forzada. La primera ola migratoria que atendieron León XIII y Pío X, respondía directamente a los efectos de la Revolución Industrial

y no cambiarán su patria por una tierra extraña si la patria les da la posibilidad de vivir desahogadamente”; León XIII, Carta encíclica *Rerum Novarum*, n. 33.

- 7 Algunas de estas aportaciones las contiene el “Enchiridion della Chiesa para le migrazioni, Fondazione Migrantes della Conferenza Episcopale Italiana, Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana (1887-2000)”, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 2001, p. 21. Otras son reflexiones propias.
- 8 Tomasi, Silvano y Gianfausto Rosoli, “Por amor a los migrantes” disponible en: intratext.com/IXT/ENG2001/_P26.HTM [Consultado el 31 de marzo de 2021].
- 9 Baggio, Fabio, “100 años de la Jornada mundial del migrante y refugiado” disponible en: https://www.researchgate.net/publication/281493097_100_anos_de_la_Jornada_Mundial_del_Migrante_y_del_Refugiado [Consultado el 31 de marzo de 2021].

y el cambio de época resultante. Es decir, la migración tenía una motivación económica dado que las personas en desplazamiento o movilidad estaban en búsqueda de trabajo. Pero las guerras y los conflictos bélicos internos fueron nuevas razones de migración: estas nuevas razones incluían acciones de exterminio, por los cuales muchas personas se vieron obligadas a huir.

En este contexto, Benedicto XV (1914-1922) estableció en 1914 la *Jornada Mundial del Migrante y el Refugiado*,¹⁰ a través de la encíclica *Il dolore e le preoccupazioni*, como respuesta a la propuesta de Pío X, para realizar una colecta en Italia, en favor de los emigrantes italianos.¹¹ A través de dos decretos, *Ethnografica studia* (1914), y *Magnis semper* (1918), ofreció una mejor preparación del clero para atender a los migrantes.

El pontificado de Pío XI (1922-1939) estuvo marcado por la guerra y diversos movimientos armados. Esta situación generó una específica migración en términos de derecho humanitario y de derechos humanos: el refugio y el desplazamiento forzado. Entre estos conflictos destaca el “Gran crimen”, conocido también como el “Holocausto armenio” que fue un acto genocida por parte del gobierno turco entre 1915 y 1923. En él, dos millones de personas, de origen armenio, fueron perseguidas y asesinadas.

En el discurso *Il vostro aspetto* (1922) describió a un grupo de más de cuatrocientos huérfanos armenios, como representantes de un pueblo que ha probado el sufrimiento hasta la sangre y la muerte, “a quienes nosotros estamos contentos en acogerlos”. Pío XI ejemplifica la hospitalidad primera persona, ya que puso a disposición de refugiados armenios la residencia pontificia de Castelgandolfo.

En *Quadragesimo anno* (1931) reflexiona sobre las causas de la migración. Reconoce que el fenómeno migratorio está originado por un desorden y desequilibrio injusto; ello provoca que la riqueza de las naciones se concentre en pocas personas que regulan a su capricho el mercado mundial, causando un daño inmenso para muchas personas obligadas a migrar.

10 Desde 1914 hasta la fecha, cada papa en turno emite un mensaje referido al tema.

11 *Idem*.

De modo tangencial, en la encíclica *Firmissimam constantiam* (1937) confirma que no se puede omitir el deber de atender a los mexicanos que migran hacia los Estados Unidos tras el desarraigo que sufren en sus tradiciones culturales y religiosas: Los migrantes mexicanos, muchas veces, se ven obligados a apostatar de su fe, dado el contexto social en el que la mayoría de la población norteamericana era protestante.

La enseñanza de Pío XI, permitió conformar un cuadro doctrinal orgánico del fenómeno migratorio,¹² porque encontramos en su magisterio preocupaciones meramente pastorales, así como la denuncia profética de las condiciones injustas por las que las personas se ven obligadas a migrar, al mismo tiempo que formuló la necesidad de la hospitalidad y la acogida para quienes sufren los efectos de persecución.

SEGUNDA ETAPA DE VALORACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Pío XII (1939-1958) inicia una nueva etapa en el magisterio para migrantes. Su pontificado, que atraviesa la Segunda Guerra Mundial y la postguerra, además de las disposiciones pastorales y el acondicionamiento de las estructuras necesarias en la Curia, que fue la notable aportación desde León XIII hasta Pío XI, con su enseñanza inició la denuncia de la falta de respeto a los derechos fundamentales que posteriormente se desarrollará determinantemente en el magisterio con la naciente teoría de los derechos humanos.

Para conmemorar cincuenta años de *Rerum Novarum* (1941), emite el Radiomensaje *La Solennità* que reconoce a la familia como sujeto migratorio emergente. Reconoce y desarrolla tanto el derecho a migrar como el derecho a no migrar, insinuado ya en Pío XI. También hace el llamado a las comunidades de llegada para compartir la propiedad con los inmigrantes y hacer efectivo el principio de la DSI del destino universal de los bienes, magistralmente relacionado al derecho a no migrar. Su argumento es sencillo: la posesión de tierra

12 Enchiridion della Chiesa per le migrazioni, p. 26.

es necesaria para que las personas no tengan necesidad de migrar, ya que si tienen su tierra podrán vivir en paz trabajándola.¹³

La encíclica *Communium Interpretes dolorum* (1945), en vísperas del fin de la Segunda Guerra Mundial, tiene como principal interés el llamado por la paz. Como parte de esa paz invocada, invita a atender a los refugiados a través de la solidaridad mundial ante el peligro inminente de la repatriación forzada. Este documento representa una clara evolución en el magisterio. No se trata ya sólo de la atención pastoral a los migrantes, sino de cuestiones humanitarias así como del derecho humanitario. La encíclica *Redemptoris nostri cruciatus* (1949) refleja su indignación y reclamo por los refugiados palestinos obligados a vivir en “en campos de concentración, presas de la indigencia, enfermedades contagiosas y peligros de todo tipo”.¹⁴

Pío XII publicó la Constitución apostólica *Exsul familia*, Carta Magna de las migraciones (1952).¹⁵ En ella, la Sagrada Familia de Nazaret propone un paradigma de todas las familias obligadas a migrar forzosamente.¹⁶ El documento constituye y expresa el desarrollo teológico en el tema de migración y marca un precedente en el magisterio y la teología de las migraciones, ya que además de partir desde una perspectiva pastoral y canónica, aborda el derecho internacional motivando a los organismos internacionales para que tutelen a las personas que se ven obligadas a migrar.

En efecto, a la vez que determina magisterio social, se constituye en un llamado para atender migrantes a los organismos internacionales nacidos de la Segunda Guerra Mundial. Desarrolla la propuesta del derecho a migrar, pero le incorpora el correspondiente derecho

13 Cfr. Pío XII, Radiomensaje, *La Solennità, en el 50 aniversario de la encíclica Rerum Novarum*, n. 25.

14 Pío XII, carta encíclica *Redemptoris nostri cruciatus*, n. 5.

15 Un año antes, creó la “Comisión Católica Internacional para las migraciones” (1951).

16 “La familia de Nazaret modelo y consuelo de los refugiados. La familia de Nazaret desterrada, Jesús, María y José, emigrantes a Egipto y refugiados allí para sustraerse a las iras de un rey impío, son el modelo, el ejemplo y el consuelo de los emigrantes y peregrinos de todos los tiempos y lugares y de todos los prófugos de cualquiera de las condiciones que, por miedo de las persecuciones o acuciados por la necesidad, se ven obligados a abandonar la patria, los padres queridos, los parientes y a los dulces amigos para dirigirse a tierras extrañas”. Pío XII, Constitución Apostólica *Exsul familia*, n. 1.

a tener un trabajo. Con ello asume una mirada orgánica, integral y sistemática del fenómeno de la movilidad humana. Bajo el principio de la DSI del destino universal de los bienes, se reafirma el derecho a migrar y a ser recibido en otros países. Identifica el derecho a migrar como un derecho natural.¹⁷ Denuncia el totalitarismo, el imperialismo y el nacionalismo como sistemas injustos que generan migraciones forzadas a la vez que niegan la llegada de inmigrantes a sus países.

Pastoralmente, *Exsul familia* confirma que los migrantes también deben gozar, como cualquier católico, de los sacramentos, como el matrimonio, del cual no deben privarse, aunque no hable la lengua del lugar.¹⁸

En conclusión, la importancia de este documento radica en que recoge, por un lado, la experiencia pastoral de cuidado de las personas migrantes que la Iglesia ha venido procurando desde finales del siglo XIX; y también, en tono más profético, por formular la denuncia de las condiciones inhumanas de migrantes y refugiados con la ayuda paradigmática de la Familia de Nazaret. Finalmente aporta elementos de derecho internacional y propone líneas paradigmáticas en la teología de las migraciones.

En el desarrollo de esta etapa, en el magisterio sobre migrantes es imprescindible el reconocimiento de los derechos humanos por parte del magisterio pontificio,¹⁹ y el propio Concilio Vaticano II²⁰ que tiene

17 Para 1952, año de la publicación de la exhortación, se había firmado la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) y el derecho a la movilidad quedó plasmado en dicho instrumento de la Organización de las Naciones Unidas, así como el derecho de asilo. Estas ideas son retomadas en el documento, aunque el reconocimiento de los derechos humanos fue plenamente asumido en el Magisterio Universal con el papa Juan XXIII en su carta *Pacem in terris*.

18 Juan XXIII, *Exsul familia* está dedicada al "cuidado espiritual de los emigrantes". Pero a la vez es una respuesta histórica a las "modernas transformaciones sociales [y] quiere ayudar a la solución de los problemas que éstas plantean con tanta urgencia". Cfr. Juan XXII, Discurso con motivo del décimo aniversario de *Exsul Familia*.

19 Este reconocimiento de los derechos humanos quedó explícito en la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII (1963).

20 A propósito de las migraciones, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, señala que la migración es necesaria y beneficia las economías de los países donde llegan los migrantes a vivir; pide que se evite la inseguridad y la precariedad de los migrantes y su familia. Estas ideas de inclusión a las sociedades y economías de los migrantes, ha sido desarrollada en el actual pontificado del papa Francisco.

una de sus claves interpretativas en la nueva postura de la Iglesia en relación con el mundo.²¹ En este periodo es central la figura del *Papa Bueno*, Juan XXIII (1958-1963), quien en su encíclica *Pacem in terris*, reconoce como derecho humano el salir del país dado que las personas no encuentran condiciones para vivir en su lugar de origen. En el plano internacional urge a los gobiernos a acoger con la solidaridad humana o caridad cristiana a los migrantes extranjeros.

Para Juan XXIII los trabajadores migrantes son personas, con toda su dignidad, y no meros instrumentos de producción. Ellos cooperan en el crecimiento económico del país al que llegan. Por ello, reclama que no se les discrimine con bajos salarios, malas condiciones laborales o viviendas insalubres.

Pablo VI (1963-1978), en el Radio Mensaje de 1963 regresa a las preocupaciones explícitamente pastorales y llama a sacerdotes, religiosos y los laicos, a proporcionar consuelo y asistencia a los migrantes de acuerdo con sus necesidades. La Congregación para los Obispos, en su instrucción titulada *Nemo est* (1969), reiteró la importancia de celebrar la “Jornada del emigrante”. Convocaba al “Pueblo de Dios” a colaborar responsablemente en el sustentamiento de las obras de asistencia a los migrantes, así como a orar para que el Señor suscitara nuevas vocaciones misioneras para que los migrantes mantengan viva su fe.²²

El magisterio de Juan Pablo II (1978-2005) fue abundante en enseñanza social. Respecto de los migrantes, hace una valoración de los trabajadores migrantes. En la carta encíclica *Laborem exercens*, reconoce la importancia que tienen como personas. Resalta elementos subjetivos: son personas que viven en comunidad, tienen un lugar de origen, con su propia historia y tradición, pero se han visto forzados a iniciar una vida dentro de otra sociedad, con otra cultura y muy a menudo con otra lengua, lo que representa un reto común para ellos, para los gobiernos y para la Iglesia.

21 Cfr. Víctor Codina, Hace 50 años hubo un Concilio... significado del Vaticano II”, *Cuadernos de Cristianismo y Justicia*, núm. 182, Barcelona 2012, p. 11.

22 Es interesante que Pablo VI tuvo poca producción de magisterio referente a migrantes, lo cual es entendible porque las migraciones forzadas no estuvieron tan presentes como en los pontificados anteriores y posteriores.

En la encíclica *Centesimus Annus* (1991) reclama nuevamente los derechos de los migrantes y los sitúa frente a otros grupos vulnerables para reclamar al Estado la asistencia debida. Igual insistencia en la solidaridad está presente en otros documentos como *Familiaris Consortio* (1981), *Christi fideles Laici* (1988) y *Redemptoris Missio* (1990) pero, éstos últimos, por su naturaleza, ofrecen orientaciones prácticas en los contextos pastorales de cada documento.

A lo largo de su pontificado reconoció que en la misión de la Iglesia está la defensa de los refugiados y, por ello, en diversas acciones de intervención diversos organismos de la Curia exhortaban a organismos internacionales a actuar en favor de los refugiados durante su pontificado.²³

Benedicto XVI (2005-2013) En su carta encíclica *Caritas in veritate* (2009), proporciona una mirada integral y ética sobre la crisis económica global de entonces y presta especial atención a los flujos migratorios. *Caritas in veritate*, dedicó un número completo —el 62— a las migraciones en el ámbito del desarrollo humano; el papa afirmó que ningún país puede por sí solo enfrentar los problemas migratorios de nuestro tiempo. Reconoce que el fenómeno tiene una gestión compleja. Pero insiste en la dignidad de cada migrante, en tanto que, como persona humana, posee derechos fundamentales inalienables.

Con ocasión de la celebración de la “Jornada Mundial del Migrante y Refugiado (2007)”, el Papa subrayó los gestos de solidaridad en favor de los refugiados, porque gracias a ella nadie es extranjero en todos los países donde se encuentra la Iglesia. La solidaridad y

23 Son ejemplo de ello: *Bajo una pastoral de los refugiados*, del Pontificio Consejo de la Pastoral para los Migrantes y los Itinerantes (1983) y el documento *Los refugiados: un desafío a la solidaridad*, del Dicasterio Justicia y Paz y el Consejo Pontificio *Cor unum* (1992) donde solicita a las conferencias episcopales del mundo a reconocer al refugiado como un sujeto de derechos y deberes y no como un necesitado de mera asistencia. La *Carta Jubilar de los Derechos de los Refugiados* (2000) es fruto de la colaboración ACNUR y de otros organismos dedicados a la asistencia de migrantes forzados. Además, en 2001, la Santa Sede reclamó la responsabilidad global hacia los refugiados en el curso de la conferencia ministerial de ciento cuarenta estados firmantes de la convención de 1951 sobre los estatus de refugiados. Cfr. Antonio Maria Vegliò, “L’impegno della Santa Sede per i profughi dal secondo dopoguerra ad oggi”, *People On The Move*, Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, Roma, núm. XLV, July-December, 2015, pp. 158-159.

la legalidad tienden a crear una sola familia humana a pesar de las diferencias de nacionalidad, raza, etnia, economía e ideología.

Dependemos los unos de los otros; por ello, la solidaridad es el fruto del amor y de la justicia puesta en práctica. En dicho mensaje, Benedicto XVI afirmó que sentía el deber de llamar la atención para reclamar los derechos de las familias de los refugiados. Ahí mismo, con visión profética visualizaba un horizonte donde la migración forzada tendería a crecer en las próximas décadas.²⁴

TERCERA ETAPA DE LA INTEGRACIÓN SOCIAL DE LOS INMIGRANTES. LA PROPUESTA DEL PAPA FRANCISCO

Tras más de nueve años de pontificado, el papa Francisco (2013 – a la fecha) ha desarrollado una teología pastoral que incluye, en primer lugar, a los migrantes y ha destacado en su magisterio social a este grupo. Su propuesta se puede concentrar en su proyecto conocido como los “Cuatro verbos”: *acoger, proteger, promover e integrar* a las personas migrantes y refugiadas. La insistencia en diversos documentos como *Evangelii Gaudium* (2013), *Laudato Si'* (2015), *Amoris Laetitia* (2016) y, sobre todo, en *Fratelli Tutti* (2020) sobre los migrantes y refugiados reflejan una de las principales preocupaciones de su pontificado.

Sin embargo, la primera mención de esa preocupación que hizo fue en la visita y la eucaristía celebrada en la Isla de Lampedusa (2013),²⁵ puerta de entrada a Europa para miles de migrantes y refugiados que se aventuran en el Mediterráneo. Refirió, para hacer presente la necesaria solidaridad la pregunta fundamental, “Caín, ¿dónde está tu hermano?”. Lo interesante que desde ese momento presentó Francisco, es que, a sus palabras, se debe atender a otro lenguaje simbólico que incluye gestos y acciones directas.²⁶ Es lo que el teólogo Carlos María Galli ha denominado “la continua encíclica de

24 *Ibidem*, 160.

25 Cfr. Francisco, Homilía en Campo de deportes “Arena”, Lampedusa, 8 de julio de 2013.

26 Otro suceso significativo cargado de simbolismo el encuentro con migrantes y refugiados en centro para refugiados Moria, en la Isla de Lesbos (2016) donde tras saludar a muchos refugiados de mano, les recalcó “no está solos”.

sus gestos”.²⁷ En Lampedusa, el altar y el báculo fueron contruidos a partir de la madera de una barca que sufrió naufragio y que transportaba de modo peligroso a refugiados y migrantes por el mediterráneo.

Sin embargo, su enseñanza social sobre migrantes incluye la atención pastoral, el reclamo a sus derechos humanos, pero, sobre todo, y esta es la novedad de Francisco, propone la integración de migrantes y refugiados a economías y sociedad de llegada. Como ya se dijo, dicha propuesta se articula en torno a cuatro verbos: *acoger*, *proteger*, *promover* e *integrar*.

Acoger significa ampliar las posibilidades para que los emigrantes y refugiados puedan entrar de modo seguro y legal en los países de destino.

Proteger, se conjuga en toda una serie de acciones en defensa de los derechos y de la dignidad de los emigrantes y refugiados, independientemente de su estatus migratorio en el país de inmigración, asegurando cuestiones básicas como una adecuada asistencia consular, el derecho a tener siempre consigo los documentos personales de identidad, acceso equitativo a la justicia, entre otras cuestiones básicas.

Promover quiere decir esencialmente trabajar con el fin de que, a todos los emigrantes y refugiados, así como a las comunidades que los acogen, se les dé la posibilidad de realizarse como personas en todas las dimensiones que componen la humanidad querida por el Creador.

E *integrar* situada en el plano de las oportunidades de enriquecimiento intercultural generadas por la presencia de los emigrantes y refugiados.²⁸

La propuesta estructural y de fondo que propone el papa Francisco vincula las responsabilidades de los países de origen toda la “Comunidad internacional para atender las causas, conflictos y violencia que obligan a las personas a huir.”²⁹

Pero, además, “se requiere una visión de futuro, que sepa proyectar programas adecuados para las zonas afectadas por la ines-

27 Carlos María Galli, “Líneas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del papa Francisco, en: Medellín, núm. 167, enero-abril 2017, Cebitepal CELAM, Bogotá, p. 108.

28 Cfr. Papa Francisco, Mensaje para la Jornada Mundial del migrante y del refugiado, 2018.

29 Papa Francisco, Mensaje para la Jornada Mundial del migrante y del refugiado, 2017.

tabilidad y por las más graves³⁰ injusticias, para que a todos se les garantice el acceso a un desarrollo auténtico”.

Más recientemente ha abordado el tema de los migrantes en su segunda encíclica social, *Fratelli tutti* (2020), donde el tema está articulado a su propuesta de fraternidad universal. En efecto, los migrantes denuncian un mundo roto, individualista y falto de solidaridad, incluso en espacios cristianos. A veces la falta de acogida a los migrantes tiene que ver con el miedo que sienten algunas personas y con regímenes políticos cerrados. La solución de parte de los gobiernos debe considerar un equilibrio entre los derechos de sus ciudadanos y de los emigrantes.³¹

Francisco también ha realizado cambios al interior de la Curia creando el Dicasterio de desarrollo humano integral, específicamente la Sección Migrantes y Refugiados en la que el papa personalmente ha asumido su trabajo,³² cuya tarea es de articulación a nivel mundial para atender pastoral y humanitariamente a migrantes y refugiados, así como impulsar el trabajo de gobiernos a nivel regional y global. Respecto de las acciones pastorales que ha indicado Francisco, una fundamental es la tarea de que las conferencias episcopales en el mundo transmitan las acciones que el papa propone ante estas crisis migrantes.³³

Estas iniciativas fueron recogidas en el Pacto mundial para una migración segura firmado por las Naciones Unidas aprobado el 10 de diciembre de 2019, así como en su similar reunión de Pacto mundial de refugio. Una de las respuesta concreta que corre a la par de esta iniciativa del papa Francisco es la Red Clamor que es una red de redes que, adscrita al Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, articula el trabajo pastoral de las organizaciones de la Iglesia Católica en América Latina y el Caribe que acogen, protegen, promueven e integran a los migrantes, desplazados, refugiados y víctimas de trata, desde la

30 *Idem.*

31 Cfr. Papa Francisco, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, sobre la fraternidad y la amistad social, 2020, nn. 37-41.

32 Cfr. Dicasterio de Desarrollo Humano Integral, sección de Migrantes y Refugiados, Hacia los Pactos Globales de Migración y Refugiados, p. 1.

33 *Ibidem*, p. 14,

Espiritualidad de Comunión, siendo testigos de una Iglesia misionera, sinodal, en salida y que camina con los empobrecidos y excluidos.³⁴

A MODO DE CONCLUSIÓN

El magisterio pontificio sobre migrantes y refugiados se inserta en la tradición del magisterio social, que está en constante desarrollo. Ante la aparición de las migraciones forzadas, se fue desarrollando el magisterio que promovió el cuidado pastoral de desplazados, migrantes y más tarde de refugiados.

Paralelamente al magisterio con clara intención pastoral, los diversos papas determinaron las reformas administrativas y burocráticas en la Curia Romana necesarias para que la Iglesia fuera respondiendo a los signos de los tiempos que imponían los miles de migrantes.

Los distintos pronunciamientos del Magisterio muestran tres etapas de desarrollo en el compromiso de la Iglesia: en primer lugar, una preocupación de cuidado pastoral, luego de involucramiento y exhortación al respeto de los derechos humanos de migrantes y refugiados, han pasado de la interpelación para tomar medidas pastorales necesarias hasta los pronunciamientos de favor de los derechos humanos de migrantes y refugiados.

En este sentido, la evolución del pensamiento de la Iglesia³⁵ en la materia se ha ido constituyendo en un *corpus* doctrinal, pero también cada vez más claramente, este magisterio ha asumido protagonismo a nivel internacional, sin olvidar la pastoral social de atención a este grupo de personas vulneradas. Además la propuesta de la enseñanza social respecto de migrantes se entrelaza también y de modo necesario con la asistencia humanitaria, la defensa de los derechos humanos e incluso la propuesta de políticas públicas que incluye la integración de migrantes y refugiados a nuevas sociedades.

El magisterio social sobre migrantes y refugiados también es una llamada profética a la humanidad para poder acoger e integrar

34 Así lo refieren sus estatutos, disponibles en <https://redclamor.org/?s=estatutos> [Consultado el 24 de octubre de 2022].

35 Esta categoría de "pensamiento de la Iglesia" lo propone el *Enchiridion della Chiesa per le migrazioni*. Cfr. *Op cit.* p. 19.

a tantas, miles y miles de personas que dejan sus lugares de origen salvaguardando su vida o tratando de sobrevivir.

Desde León XIII hasta Francisco, el magisterio social sobre migrantes, ha ayudado a interpretar este *signo de los tiempos* en clave cristiana. Bajo las luces propuestas en el presente texto, se pueden considerar las aportaciones de la Iglesia al fenómeno amplio de la movilidad humana.³⁶

REFERENCIAS:

- Baggio, Fabio, “100 años de la Jornada mundial del migrante y refugiado” disponible en: https://www.researchgate.net/publication/281493097_100_anos_de_la_Jornada_Mundial_del_Migrante_y_del_Refugiado [Consultado el 31 de marzo de 2021].
- Bentoglio, Gabriele, F. CS, “Il Magisterio de la Chiesa sulle migrazioni: il diritto a non emigrare”, *People on the move, migrants, refugees, seafarers, nomads, tourists all itinerants*, Pontifical Council for the pastoral Care of migrants and itinerant people, núm. 123, Roma 2015, p. 176.
- Codina, Víctor, Hacer 50 años hubo un Concilio... significado del Vaticano II”, *Cuadernos de Cristianismo y Justicia*, Núm. 182, Barcelona 2012, p. 11.
- Dicasterio de Desarrollo Humano Integral, sección de Migrantes y Refugiados, “Hacia los Pactos Globales de Migración y Refugio”.
- Fondazione Migrantes della Conferenza Episcopale Italiana, “Enchiridion della Chiesa para le migrazioni, Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana (1887-2000)”, *Centro Editoriale Dehoniano*, Bologna 2001.
- Galli, Carlos María, “Líneas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del papa Francisco, en: *Medellín*, núm. 167, enero-abril 2017, Cebitepal CELAM, Bogotá, p. 108.

36 Cfr. Bentoglio, Gabriele, F. CS., “Il Magisterio de la Chiesa sulle migrazioni: il diritto a non emigrare”, *People on the move, migrants, refugees, seafarers, nomads, tourists all itinerants*, Pontifical Council for the pastoral Care of migrants and itinerant people, núm. 123, Roma 2015, p. 176.

<https://redclamor.org/?s=estatutos> [Consultado el 24 de octubre de 2022].

Juan XXII, Discurso con motivo del décimo aniversario de *Exsul Familia*.

———, *Pacem in terris*, 1963.

Kasper, Walter, *El papa Francisco, Revolución de la ternura y el amor, raíces teológicas y perspectivas pastorales*, Sal Terrae, 2015.

León XIII, *Rerum Novarum*, 1891.

Papa Francisco, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, sobre la fraternidad y la amistad social, 2020.

———, *Evangelii Gaudium*, 2013.

———, Homilía en Campo de deportes “Arena”, Lampedusa, 8 de julio de 2013.

———, Mensaje para la Jornada Mundial del migrante y del refugiado, 2018.

Pío XII, *Redemptoris nostri cruciatus*, 1949.

———, *Exsul familia*, 1962.

———, Radiomensaje, *La Solennità, en el 50 aniversario de la encíclica Rerum Novarum*.

Silvano, Tomasi–Gianfausto Rosoli, “Por amor a los migrantes” disponible en intratext.com/IXT/ENG2001/___P26.HTM [Consultado el 31 de marzo de 2021].

Tornos, Andrés, “La Iglesia y las migraciones”, *Estudios eclesiológicos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1997, p. 529.

Vegliò, Antonio Maria, “L’impegno della Santa Sede per i profughi dal secondo dopoguerra ad oggi”, *People On The Move*, Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, núm. XLV, July–December, Roma 2015, pp. 158–159.

Gerardo Cruz González

Coordinador de la Maestría en Pensamiento Social Cristiano (Imdosoc-UCLG).

DR. ANTONIO ERNESTO PALAFOX CRUZ

MÉXICO



LA NECESARIA CONVERSIÓN PASTORAL PARA LA PRÁCTICA SINODAL

RESUMEN

La conversión pastoral tiene como eje fundamental lo expresado en el Documento de Santo Domingo n. 30, ahí están concentrados los elementos configuradores de una verificable conversión pastoral. Estos elementos están presentes también en Aparecida, en *Evangelii Gaudium* y en las reflexiones centrales de la sinodalidad; lo cual significa entre otras cosas, que el actual proceso de sinodalidad está marcado por la necesaria conversión pastoral y en continuidad con la tradición magisterial latinoamericana.

Palabras clave: *Conversión pastoral, Sinodalidad, Vaticano II, Conciencia eclesial, Práctica pastoral, Estructuras*

ABSTRACT

Pastoral conversion has as its fundamental axis what is expressed in the Document of Santo Domingo n. 30, there are concentrated the configuring elements of a verifiable pastoral conversion. These elements are also present in Aparecida, in *Evangelii Gaudium* and in the central reflections of synodality; which means, among other things, that the current process of synodality is marked by the necessary pastoral conversion and in continuity with the Latin American magisterial tradition.

Recepción: 24/05/2023 – Aprobación: 25/05/2023

Keywords: *Pastoral conversion, Synodality, Vatican ii, Ecclesial awareness, Pastoral practice, Structures*

El presente escrito hace referencia directa a la conversión pastoral y a la conversión sinodal, como dos eslabones que conforman la larga cadena de conversiones: antropológica, religiosa cristiana, intelectual, ecológica, ética, sinodal, entre otras. En este caso, la conversión pastoral será el análogo principal para la composición de la conversión sinodal. De ahí que la tarea primera es describir los componentes esenciales de dicha conversión y, a partir de ahí, proponer la conversión sinodal.

En primer lugar, la conversión pastoral viene descrita como la situación inicial del sujeto eclesial cuando cultiva virtudes personales, pero no tiene en su horizonte ningún compromiso pastoral, sin embargo, en un momento dado, descubre las exigencias de fe como compromiso tanto con la vida de la Iglesia como con su acción en el mundo. Aquí están las dos fases de la pastoral: lo personal llevado a lo eclesial y a lo social. Entonces, el creyente se convierte pastoralmente, es decir, su fe lo lanza a un compromiso con su Iglesia de cara al mundo. Es por esto que hay muchos buenos cristianos, pero que no necesariamente están convertidos pastoralmente. Cuando se da este cambio, se da también una manera nueva o diferente de entender el encuentro con Jesús. Ya no de modo individualista e intimista, sino en encuentro con los hermanos y en relación de corresponsabilidad con la Iglesia.

UN JUEGO DE PREPOSICIONES

La conversión se hace *para* la pastoral y *en* la pastoral. Este juego de preposiciones nos permite entender mejor el alcance de la conversión pastoral.¹

Conversión para la pastoral. Esta es la idea más clásica y la que de hecho se entiende casi siempre. Va en la línea de que el sujeto eclesial tiene que recibir ejercicios espirituales, pláticas motivadoras para

¹ Este juego de preposiciones está presente en la reflexión de Libanio, Cfr. João Batista Libanio, "Conversão pastoral e estruturas eclesiais", *Medellín* 134, (2008), pp. 317-319.

que actúe mejor en las acciones pastorales. Este primer sentido es como una motivación, un ejercicio en el que se intenta convencer al agente de pastoral de su vocación al compromiso, sus deberes dentro de la Iglesia. De ahí que la conversión es para que actúe mejor en las acciones pastorales: que dé mejor el catecismo, que celebre mejor la misa, que atienda mejor a las personas.

La conversión *para* la pastoral va en la línea de hacerle ver al sujeto eclesial que debe poner sus talentos al servicio de la Iglesia. El problema de este primer sentido es que desvinculamos las acciones pastorales como auténtico *lugar* de conversión y las vemos únicamente como el depositario de la conversión pastoral, como el continente en donde tenemos que depositar el fruto de las motivaciones. Esto es muy bueno y es necesario. Pero hay otro sentido.

Conversión en, desde y por la pastoral. En la pastoral. El Concilio Vaticano II (CV II) por medio de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (GS) provocó una auténtica revolución en la concepción de la Iglesia con sus múltiples órganos, ministerios, instituciones. Invierte la manera de considerar el movimiento entre la Iglesia y el mundo. La visión tradicional entendía una Iglesia completamente equipada, nutrida de todas las verdades, los medios de evangelización, de las enseñanzas. Y, de esta manera y bajo esta, digamos, seguridad, se aproximaba al mundo *para convertirlo* como si éste no tuviera nada que ofrecer a la salvación, a la evangelización, como si solo fuera depositario pasivo de evangelización, de misión, de salvación y santificación.

El Concilio entendió que, en contacto con el mundo, la Iglesia se rehace, se modifica, aprende, en una palabra, *se convierte*. En la pastoral se da pues también una conversión, es decir, que, al interactuar con las realidades terrestres, la Iglesia y sus miembros procesan una nueva reinterpretación de sí, de lo que tiene que comunicar al mundo.

El Documento de Aparecida (DA) se pregunta ¿qué cambios internos tenemos que hacer para responder a los desafíos actuales? El Vaticano II, por su parte, afirma que “la Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a una permanente reforma, de la que ella, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente” (*Unitatis Redintegratio* [UR] 6). La conversión *en* la pastoral

pide que dirijamos la mirada al mundo, pues, al ver que la realidad repercute dentro de la Iglesia, se le obliga a repensarse en vista de la misión en el mundo.

Por tanto, la conversión en la pastoral exige nuevas relaciones de los agentes con el mundo y las realidades temporales como espacios, como *lugares*, ámbitos propicios para alcanzar la conversión pastoral.

Por la pastoral o a partir de la pastoral. Es cuando la pastoral se transforma en instancia crítica y purificadora de la misma fe del cristiano. Al adentrarse en la pastoral, esto es, en la cercanía y acompañamiento con la gente, se va confrontando con la dureza de la realidad que tiene fuerza de conversión. La realidad pastoral tiene un enorme potencial de conversión, o mejor dicho, el Espíritu Santo actúa de forma decidida en la realidad para que alcancemos la conversión necesaria.

En otras palabras, se puede decir que no sólo la fe, a partir de los contenidos doctrinales, purifica y valoriza las acciones pastorales, sino también al revés, pues en muchas ocasiones las prácticas pastorales ofrecen criterios para testimoniar y verificar la autenticidad de la fe. Recordemos la carta del apóstol Santiago, las obras salvan a la fe. Una fe sin obras no tiene sentido, mientras que unas obras sin fe sí que lo tienen. Las acciones pastorales, podemos decir, son las que salvan al cristiano de permanecer en un nivel estrictamente individual.

Además, el compromiso con las acciones pastorales ayuda a que las verdades de fe no queden en un nivel puramente abstracto y que, desde la cabeza, vayan al campo de la vida, de la existencia, de las prácticas de los cristianos; la pastoral lleva a acciones concretas en donde se manifiesta la fe. En otras palabras, se puede afirmar que la pastoral en muchos sentidos es *un lugar privilegiado para el encuentro transformador con Dios*. Motivados por la pastoral, por los desafíos que presenta, por los signos de esperanza que provoca, se pueden modificar radicalmente las actitudes y conductas cristianas. Tenemos muchos testimonios de esto.

UN TEXTO PARADIGMÁTICO Y PROGRAMÁTICO

Ahora bien, ¿cómo verificar si estamos o no en un proceso de conversión pastoral?, ¿es posible esto?, ¿bajo qué parámetros? O en otras

palabras, ¿cuándo sabemos que se da la conversión pastoral y que esta conversión es sincera?, ¿qué relación existe entre la conversión interna y su externa manifestación, entre el deseo de conversión y su verdad?, ¿se puede medir, verificar la conversión pastoral? Es difícil dar respuesta exacta a estas preguntas, sin embargo, una cosa es cierta, la conversión pastoral no es moda, no es un tema, no es una ideología ni una teoría justificadora. Es un cambio interno externamente manifestado, o más concretamente, *pastoralmente manifestado*. Y esto sí se puede evaluar, sí se puede verificar.

En otras palabras, las obras y signos pastorales externos son la verificación pastoral y eclesial de su autenticidad. Por eso mismo, cabe hablar tanto de *pedagogía de conversión*² (medios adecuados para suscitarla, animarla y realizarla de modo adecuado a las diversas situaciones) y de *praxis de conversión*³ (conducir una vida pastoral de auténtico convertido).

La conferencia de Santo Domingo (SD) expresa en buena parte el horizonte de verificación de una conversión pastoral en la perspectiva de la renovación conciliar. Constituye, al mismo tiempo, el analogado principal, el paradigma y el programa de una conversión pastoral, a partir del cual se puede concebir una pastoral sinodal. Aquí se afirma que:

Tal conversión debe ser coherente con el Concilio. Lo toca todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y de autoridad; con estructuras y dinamismo que hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia, en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal. (SD 30)

Ya el documento de la Comisión Teológico Internacional (CTI) invitan a repensar la sinodalidad en clave de conversión. Ahí se afirma que:

2 Cfr. Jesús Sastre, "La pedagogía de la conversión pastoral", *La conversión pastoral*, Instituto Superior de Pastoral, Verbo Divino, Navarra 2015, pp. 66-68.

3 Cfr. Carlos García de Andoain, "¿Qué es y qué reclama a la Iglesia la conversión pastoral?", *La conversión pastoral*, Instituto Superior de Pastoral, Verbo Divino, Navarra 2015, pp. 35-61.

Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación. Por lo tanto, en el cumplimiento de su misión, la Iglesia está llamada a una constante conversión que es también una “conversión pastoral y misionera”, consistente en una renovación de mentalidad, de actitudes, de prácticas y de estructuras, para ser cada vez más fiel a su vocación.

Una mentalidad eclesial plasmada por la conciencia sinodal recoge gozosamente y promueve la gracia en virtud de la cual todos los Bautizados son habilitados y llamados a ser discípulos misioneros. El gran desafío para la conversión pastoral que hoy se le presenta a la vida de la Iglesia es intensificar la mutua colaboración de todos en el testimonio evangelizador a partir de los dones y de los roles de cada uno, sin clericalizar a los laicos y sin secularizar a los clérigos, evitando en todo caso la tentación de un excesivo clericalismo que mantiene a los fieles laicos al margen de las decisiones.⁴ (CTI *Sin* 104).

Se afirma, entonces, la necesidad de la conversión pastoral para la puesta en práctica de la sinodalidad, esto:

Exige que se superen algunos paradigmas, todavía frecuentemente presentes en la cultura eclesial, porque expresan una comprensión de la Iglesia no renovada por la eclesiología de comunión. Entre ellos: la concentración de la responsabilidad de la misión en el ministerio de los Pastores; el insuficiente aprecio de la vida consagrada y de los dones carismáticos; la escasa valoración del aporte específico cualificado, en su ámbito de competencia, de los fieles laicos, y entre ellos, de las mujeres (CTI *Sin* 105).

En el documento de Santo Domingo n. 30 están contenidos los principales componentes programáticos de una conversión pastoral que desembocan, consecuentemente, en una conversión sinodal.

4 Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/Cfraith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html#_ednref1

EN COHERENCIA CON EL VATICANO II

¿Cuál es la dirección hacia la que debe apuntar la conversión pastoral? La dirección es el Concilio Vaticano II. Hacia este horizonte conduce tal conversión pastoral.

Entonces, cabe preguntarse si las acciones pastorales que se realizan están o no orientadas y en sintonía con las propuestas e inspiraciones de Vaticano II. No hay que ser ingenuos, pues ante las propuestas de renovación pastoral actualmente hay posturas: pre-vaticanas: que responden a modelos pastorales de cristiandad, que desconocen los cambios que ha producido Vaticano II y añoran la época de cristiandad; anti-vaticanas: están en contra de los cambios, con una visión apologética y de neocristiandad, de corte de restauracionista; post-vaticanas: tienden más bien a mimetizar los cambios, una pastoral posmoderna o líquida; pro-Vaticano II, que es la que lleva y asume las propuestas de Vaticano II y llevan a una línea de conversión pastoral

Aparecida

Advierte las tendencias eclesiológicas contrarias a Vaticano II: “lamentamos, sea algunos intentos de volver a un cierto tipo de eclesiología y espiritualidad contrarias a la renovación del Concilio Vaticano II, sea algunas lecturas y aplicaciones reduccionistas de la renovación conciliar” (DA 100b).

Papa Francisco

El papa Francisco, en sintonía con Vaticano II, recuerda también lo que para este Concilio significa conversión, al unirla justamente con la renovación y la reforma. Presenta la conversión eclesial como “la apertura a una permanente reforma de sí por la fidelidad a Jesucristo: “Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación [...] Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad. (UR 6)” (*Evangelii Gaudium* [EG] 26b).

En un discurso a los participantes en la reunión organizada por la Oficina nacional de Catequesis, de la Conferencia Italiana, el papa Francisco afirmó tajantemente que:

El Concilio es Magisterio de la Iglesia. O estás con la Iglesia y por tanto sigues el Concilio, y si no sigues el Concilio o lo interpretas a tu manera, a tu voluntad, no estás con la Iglesia. Debemos ser exigentes y estrictos en este punto. No, el Concilio es así. Y este problema que estamos viviendo de selectividad del Concilio, se ha repetido a lo largo de la historia con otros concilios. A mí me hace pensar tanto en un grupo de obispos que después del Vaticano II se fueron, un grupo de laicos, grupos allí, para continuar la “verdadera doctrina” que no era la del Vaticano I. “Nosotros somos los verdaderos católicos...” Hoy ordenan mujeres. La actitud más estricta de custodiar la fe sin el Magisterio de la Iglesia, te lleva a la ruina. Por favor, nada de concesiones a los que intentan presentar una catequesis que no está de acuerdo con el Magisterio de la Iglesia” (Francisco, enero 2021).

En otro momento señala que “dudar del Concilio es dudar de las propias intenciones de los Padres, que ejercieron solemnemente su potestad colegial *cum Petro et sub Petro* en el Concilio Ecuménico y, en definitiva, dudar del propio Espíritu Santo que guía a la Iglesia.”⁵

Sinodalidad

Es claro que “aunque el término y el concepto de sinodalidad no se encuentren explícitamente en la enseñanza del Vaticano II, se puede afirmar que la instancia de la sinodalidad se encuentra en el corazón de la obra de renovación promovida por él” (CTI Sin n. 6). La sinodalidad es un fruto maduro de la renovación que nos trajo este Concilio. Avanza respecto al Concilio y coloca a la sinodalidad en el centro de la eclesiogénesis.

5 Francisco, Carta de presentación del motu proprio *Traditionis custodes* (16 de julio de 2021).

Para algunos teólogos, la sinodalidad es la expresión más clara o el punto de llegada de toda la eclesiología conciliar,⁶ ya que es la figura histórica que más se adecua a su identidad y la que le permite realizar su misión en los tiempos de ahora. Se afirma que “la hora de la sinodalidad es también la hora conciliar”.⁷

LO TOCA TODO Y A TODOS

Aparecida

En la conversión pastoral no hay intocables, nadie, absolutamente nadie queda excluido de entrar en este proceso de conversión. Se habla de *todo*, es decir, métodos, estructuras, instancias pastorales, recursos, técnicas. Ningún ámbito, estructura o institución parroquial o diocesana queda al margen de este llamado a la conversión. Ninguna estructura educativa, administrativa, de consejo, de ejecución o de consulta quedan excluidas. Toca a todos/as.

Como sujetos de la acción pastoral, todos los agentes están implicados en este proceso de conversión. Nadie queda excluido de una revisión a fondo de sus maneras de proceder pastoralmente, de sus actitudes pastorales. Todos estamos llamados a revisar, analizar cómo estamos llevando históricamente nuestro ministerio.

El Documento de Aparecida hace referencia claramente a esta idea. “Esta firme decisión misionera (la conversión pastoral) debe impregnar todas las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y de cualquier institución de la Iglesia” (DA 365).

Obispos, presbíteros, diáconos permanentes, consagrados y consagradas, laicos y laicas, estamos llamados a asumir una actitud de permanente conversión pastoral, que implica escuchar con atención y discernir lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias (Ap. 2,29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta (DA 366).

6 Eloy Bueno – Roberto Calvo, *Una Iglesia sinodal: memoria y profecía*, BAC, Madrid 2000, p. 41.

7 M. G. Masciarelli, “La sinodalità, eredità conciliare”, *L'Osservatore Romano* (12 de octubre de 2020).

Papa Francisco

El sueño del papa Francisco es una Iglesia en salida, en donde la acción misionera toque “costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje” (EG 27). Toque también los objetivos, métodos y personas. Revisar todo y quedarse con lo mejor.

La pastoral en clave de misión pretende abandonar el cómodo criterio pastoral del “siempre se ha hecho así”. Invito a todos a ser audaces y creativos en esta tarea de repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos evangelizadores de las propias comunidades. [...] Con generosidad y valentía. Sin prohibiciones y sin miedos (EG 33).

Muchos sujetos se pueden sentir intocables, como si a ellos no les llegara el requerimiento de la conversión. El mismo Papa nos da ejemplo de esta sencillez para sentirse interpelado, no solamente en su persona como Papa, sino también el ministerio que desempeña. “Dado que estoy llamado a vivir lo que pido a los demás, también debo pensar en una conversión del papado. [...] También el papado y las estructuras centrales de la Iglesia universal necesitan escuchar el llamado a una conversión pastoral” (EG 32).

Sinodalidad

La sinodalidad está inspirada y fundamentada en la eclesiología de comunión y de Pueblo de Dios, es desde aquí que se entienden todos los ministerios y la totalidad de la Iglesia y la realidad sinodal.

La CTI, en el documento sobre la *Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* que se viene citando, hace mención a una trilogía circular de sujetos eclesiales: todos–algunos–uno (Cf. CTI Sino n. 106). El *todos* corresponde al Pueblo de Dios en corresponsabilidad, el *algunos* al ejercicio de colegialidad de los pastores, el *uno* al ejercicio del ministerio petrino de unidad y guía de la Iglesia. Todos ejercen una *sinergia ministerial*.

Esta trilogía está integrada en el todo o en la totalidad de la sinodalidad, de tal manera que uno de los tres en solitario no hace la sinodalidad. Hacen la sinergia ministerial que consiste en la capacidad de hacer más juntos que por separado. “La sinergia se refiere a la acción

conjunta y armónica que produce un efecto extra muy superior, cuantitativa y cualitativamente, a la suma de los efectos que se puede esperar de cada elemento del sistema por separado. La asociación de elementos favorece la potenciación de los efectos”.⁸ El sujeto es la totalidad de los fieles, que se expresa a través de formas y estructuras comunitarias que faciliten la participación de todos y su libre interacción.

MARCAR EL NOSOTROS ECCLESIAL Y EL SENTIDO DE LA INCOMPLETUD

Todos somos iguales y estamos articulados en una comunión de fieles con las mismas responsabilidades en relación a la identidad y la misión de la Iglesia. Es lo que se puede llamar el *principio de la totalidad de los fieles*, donde se ubican todos los demás ministerios.

Este principio de totalidad hace referencia a la categoría bíblico-teológica de Pueblo de Dios en donde todos somos *fieles Christi fideles*, igualados por el Bautismo y hechos corresponsables en la misión y el cuidado pastoral.

En suma, “la palabra *sinodalidad* denota un *affectus*, una experiencia, un espíritu una forma de interactuar entre las personas”⁹. Se puede definir como:

El modo de ser y operar de la Iglesia que afecta a los *estilos de vida*, los *instrumentos y procedimientos de discernimiento* y las *estructuras de gobierno*. Es una dimensión constitutiva de lo eclesial y no un acto puntual o método funcional. Presupone el principio de comunión que dota de identidad a la Iglesia, porque no se refiere solo a los distintos ministerios en su función sacramental y jurisdiccional, sino a toda la realidad místico-sacramental de la Iglesia, que a nivel ontológico es una *communio cum Deo et hominibus*, y a nivel estructural una *communio ecclesiarum*.¹⁰

8 Jesús Sastre, “La pedagogía de la conversión pastoral”, *La conversión pastoral*, Instituto Superior de Pastoral, Verbo Divino, Navarra 2015, p. 68.

9 Rafael Luciani, “Medellín como acontecimiento sinodal. La emergencia de una forma de proceder”, *Efemérides Mexicana* 108 (2018), p. 380.

10 *Idem*.

EN LA CONCIENCIA DE LA COMUNIDAD ECLESIAL

Aparecida

Aparecida afirma que la Iglesia necesita “desinstalarse de su comodidad, estancamiento y tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres del Continente. Por eso, “esperamos un nuevo Pentecostés que nos libere del cansancio, de la desilusión y de la comodidad en que nos encontramos” (DA 362).

La firme decisión misionera de promoción de la cultura de la vida “debe impregnar todas las estructuras eclesiales y todos los planes de pastoral, en todos los niveles eclesiales, así como toda la institución eclesial, abandonando las estructuras caducas” (DA 365).

La Iglesia está en el mundo y existe para la salvación del mundo. Por eso, necesita testimoniar “los valores del Reino en el ámbito de la vida social, económica, política y cultural” (DA 212), para transformar la “ciudad actual” en la “Ciudad Santa” (DA 516). En un mundo pluralista como el nuestro, es preciso saber acoger y colaborar con la obra que el Espíritu Santo realiza, también fuera de la Iglesia, y, por tanto, con las “necesidades urgentes nos llevan a colaborar con otros organismos o instituciones” (DA 384).

Para trabajar con los que representan la pluralidad es necesario “descolonizar las mentes”, dejar a un lado la lógica colonialista de rechazo y de asimilación del otro, una lógica que no venga de fuera, sino que está dentro de nosotros formando una nueva conciencia eclesial (Cf. DA 96). Por eso, “anuncio y diálogo son elementos constitutivos de la evangelización” (DA 237).

Papa Francisco

El papa Francisco trae a cuentas sobre esta nueva conciencia eclesial unas palabras clave del Papa Pablo VI: “la Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio [...] De esta iluminada y operante conciencia brota un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia y el rostro real que hoy la Iglesia presenta” (Cf. *Ecclesiam Suam* [ES] 3) (EG 26a).

En esta nueva conciencia eclesial, está a la base la idea de *salida*. “Cada cristiano y cada comunidad discernirá cuál es el camino que

el Señor le pide, pero todos somos invitados a aceptar este llamado: salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio” (EG 20, Cf. EG 33).

Más aún, “fiel al modelo del Maestro, es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin asco y sin miedo” (EG 23). En este número están referidos los *modos*, las formas que hay que adoptar en la salida, las actitudes básicas en esta toma de conciencia eclesial: -a todos, -en todos los lugares, -en todas las ocasiones, -sin demoras, -sin asco, -sin miedo.

Sinodalidad

Una de las consecuencias de la conversión pastoral es que renueva la concepción eclesiológica en donde se produce una especie de inversión de la pirámide eclesial que plantea la necesidad de emprender una reforma orgánica que no solo resitúe los estilos de vida y los modos de relacionarse, sino que replantee las dinámicas y el manejo del poder en las estructuras eclesiales a la luz de la eclesiología del Pueblo de Dios.

Esto es lo que Francisco reconoce y asume cuando dice que:

En esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base. Por eso, quienes ejercen la autoridad se llaman “ministros”: porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos. Cada obispo, sirviendo al pueblo de Dios, llega a ser para la porción de la grey que le ha sido encomendada *vicarius Christi*, vicario de Jesús, quien, en la última cena, se inclinó para lavar los pies de los apóstoles (Cf. Jn 13, 1-15). Y, en un horizonte semejante, el mismo sucesor de Pedro es el *servus servorum Dei*.¹¹

La inversión de la pirámide alude, pues, a un estilo eclesial y a un modo de proceder que se traduce en la búsqueda de mecanismos,

11 Francisco, Discurso en la conmemoración del 50º aniversario de la institución del Sínodo de los obispos (17 de octubre de 2015), en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.

espacios y modos de “trabajo común (...), en la participación de todos según la diversidad y originalidad de los dones y servicios”, porque “en virtud del Bautismo recibido, cada miembro del Pueblo de Dios se ha convertido en discípulo misionero (Cf. Mt 28,19). Cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de ilustración de su fe, es un agente evangelizador, y sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea sólo receptivo de sus acciones” (EG 120).¹²

EN LA PRAXIS PERSONAL Y COMUNITARIA

Aparecida

La conversión pastoral acontece esencialmente en el ámbito de las prácticas pastorales, tanto a nivel personal como comunitario. Para Aparecida, ésta comienza por el testimonio fruto de una experiencia personal de encuentro con Jesús (DA 243).

De ahí la necesidad de una acción evangelizadora que llegue a las personas, y a las comunidades, constituidas por cristianos no evangelizados, de débil identidad cristiana y poca pertenencia eclesial (DA 226a).

Evangelizar no consiste simplemente en incorporar personas a una institución, sino antes que todo, en encarnar el Evangelio en la vida de las personas contextualizadas. Para Aparecida, “Dios no redime a la persona individualmente”, sino en sus “relaciones sociales” (DA 359).

Por eso, evangelizar es también “engendrar modelos culturales alternativos para la sociedad actual” (DA 480). Consecuentemente, la Iglesia está “convocada a ser abogada de la justicia, y defensora de los pobres”, delante de las intolerables desigualdades sociales y económicas, que claman al cielo (DA 395).

La opción por los pobres, “para que sea preferencial, necesita traspasar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales” (DA

12 Rafael Luciani, “La reforma como conversión pastoral y sinodal”, <https://elignaciano.com/la-reforma-como-conversion-pastoral-y-sinodal/> (consultado el 23-05-2023).

396). De este modo, cabe “promover renovados esfuerzos para fortalecer una pastoral social estructurada, orgánica e integral que, con la asistencia y promoción humana, se haga presente en las nuevas realidades de exclusión y marginalización, ahí donde la vida está más amenazada” (DA 401).

Para eso, es necesario “favorecer la formación de un laicado capaz de actuar como verdadero sujeto eclesial y competente interlocutor entre la Iglesia y la sociedad” (DA 497).

Papa Francisco

El origen de toda renovación de la práctica eclesial a nivel personal o comunitario es el encuentro con la persona de Jesús.

Jesucristo también puede romper los esquemas aburridos en los cuales pretendemos encerrarlo y nos sorprende con su constante creatividad divina. Cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual (EG 11).

En definitiva, es el mismo llamado de Aparecida a recomenzar desde Jesús. Tomar conciencia de que “la salida misionera es el paradigma de toda la obra de la Iglesia” (EG 15).

Sinodalidad

La conversión a la sinodalidad pasa por renovar las prácticas pastorales a nivel personal y comunitario. Es asumir la sinodalidad como como mística, estilo y acto de reconciliación

Como Mística. Entendemos aquí por mística los valores que dan sustento a las acciones o las prácticas organizativas, los principios inspiradores y orientadores que dan soporte a un compromiso o una práctica comprometida.

De alguna manera la mística es lo que evidentemente no se ve, pero que está implícita o subyacentemente presente en cualquier proceso de acción pastoral organizada.

La mística hace referencia más a los valores y virtudes que a las estrategias o métodos que mueven un proceso sinodal, más a las fuerzas ocultas y dinamismos internos que sustentan estos procesos.

A nivel organizativo la mística se entiende cuando hay un claro sentido de identidad comunitaria, cuando las personas que integran ese proceso se identifican con un propósito común, creen en él y es fuente de motivación intrínseca de todo lo que se hace. Tiene que ver con las relaciones interpersonales que se establecen, la conciencia reflexiva y el impacto que estas tienen en los demás y en el medio ambiental y social. El potencial de los líderes, las instituciones y estructuras también tiene que ver mucho con la mística.

Hablando concretamente de la mística sinodal, se puede entender entonces que es toda la teología subyacente que orienta e inspira las acciones sinodales. La mística no es simplemente una *justificación* doctrinal para apuntalar unas acciones que *a priori* se han elegido, no son tampoco herramientas doctrinales externas a la confección de las acciones, sino que la mística, como se ha mencionado, tienen la doble tarea de orientar e inspirar las acciones, los procesos, en una palabra, todo lo que encierra la realidad con la que se designa la palabra sinodalidad.

No se está tomando aquí el significado de mística en el sentido unívoco de experiencia o actividad espiritual difícil de alcanzar que pone en relación con la divinidad, ni con experiencias fuera de lo cotidiano que tienen algunas personas, se trata, como se ha dicho, de un sentido mucho más amplio en lo referente a los procesos de planeación y de sociología de las organizaciones.

En una transvaloración al ámbito sinodal, entonces tenemos que los valores, las virtudes y lo que da soporte doctrinal al proceso sinodal, viene de los principios teológicos que nutren la realidad sinodal, principios que encontramos desde luego en la Sagrada Escritura, en la Tradición de los Santos Padres y en la reflexión teológica que se ha elaborado en los últimos tiempos sobre el tema de la sinodalidad.

Como Estilo. El teólogo alemán Christoph Theobald, ha desarrollado una reflexión teológica a partir del concepto de *estilo*,¹³ que muy

13 Cfr. Christoph Theobald, *El estilo de vida cristiana*, Sígueme, Salamanca 2016.

bien podría ocuparse a la hora de pensar en la sinodalidad como un nuevo estilo de hacer pastoral.

¿A qué nos referimos con esto? Para Theobald, la noción de estilo permite designar a la fe cristiana como un modo de habitar el mundo, formada necesariamente por una pluralidad de “mundos” culturales y religiosos.

El rasgo principal de este *estilo* o modo es mantener el lazo del vínculo espiritual entre el Cristo y los tiempos mesiánicos que él inauguró en la tensión insuperable entre la Galilea y la apertura a las naciones.

Cuando se habla de *estilo* nos estamos refiriendo al sistema de los medios o códigos que se ponen en juego en la producción de obras, principalmente artísticas. También se refiere a la propiedad o cualidad de una obra singular, por medio de la que se manifiesta su autor. De esto precisamente se trata en el cristianismo: es un estilo de ser y estar en el mundo a la luz de la hospitalidad del Nazareno entendida como mesiánica y escatológica.

Podríamos considerar la sinodalidad como una forma de habitar la pastoral, una forma de ejercer las acciones pastorales, las tomas de decisiones, la gobernanza pastoral, el liderazgo o coordinación pastoral todo esto habitado por un *estilo sinodal*. Un modo *vivendi et operandi*. Hacer pastoral al *estilo sinodal*, es imprimir de estos rasgos sinodales todas las mediaciones, las herramientas, métodos, códigos de conducta, de toma de decisiones y de gobierno que están en juego a la hora de elaborar un proceso de pastoral hasta desemboque en un plan.

También se puede decir que el *estilo sinodal de proceder* hace relación a las cualidades o propiedades de una acción pastoral por medio de la cual se están manifestando los sujetos eclesiales. En otras palabras, el *estilo sinodal*, manifiesta y define también a la misma persona y su forma de actuar pastoralmente. Es por tanto desde la teoría estilística (Merleau-Ponty) un estilo de ser y estar en la Iglesia y en la sociedad a la luz de la sinodalidad.

Como acto de reconciliación. Muchas de las resistencias a la sinodalidad en el fondo son también resistencia a un proceso de reconciliación sinodal de los muchos catolicismos que habitan en nuestra Iglesia católica. El papa Francisco llama siempre a una “diversidad reconciliada” que no anula las diferencias pero las congrega en la unidad, nos recuer-

da la imagen preciosa del *Poliedro*. Esta reconciliación se hace presente mediante la práctica sinodal en la reconciliación en la Iglesia del ministerio ordenado en relación a los laicos; del episcopado en relación al Pueblo de Dios, del obispo de Roma con las otras Iglesias locales, de la vida religiosa con las comunidades diocesanas, entre otros.¹⁴

Claro que no se trata de una homologación que anula las diferencias en un todo amorfo o en un indulto general que no distingue los errores, sino que en todo caso es la afirmación de una voluntad determinada a nunca querer permanecer sin el otro, sea quien fuere, sea cual fuera su sentimiento eclesial. No existe el *manual del cristiano/a sinodal* y, aunque existiera, como todas las propuestas, sería de poca utilidad si no renace en su práctica concreta.

Por eso, delante de esta sinodalidad a ser hecha, a llevarse a lo concreto, somos *todos aprendices*, y tal vez esa sensación de desorientación delante de lo inédito a lo que debemos darle forma, es lo que nos puede unir un poco más.¹⁵

EN LAS RELACIONES DE IGUALDAD Y DE AUTORIDAD

Aparecida

Para Aparecida en particular, el clericalismo, el autoritarismo, la minoría de edad del laicado, la discriminación de las mujeres y la falta de corresponsabilidad entre todos los bautizados en la Iglesia, son los grandes obstáculos para llevar adelante la renovación propuesta por el Vaticano II. De ahí la necesidad en la obra de la evangelización de la participación “de los laicos en el discernimiento, en la toma de decisiones, en la planeación y en la ejecución” (DA 371).¹⁶

Urgen procesos de toma de decisiones relativas a la pastoral que contemplen la participación de todos en la corresponsabilidad de todos los bautizados en la obra de la evangelización.¹⁷ En este sentido, destaca

14 Marcelo Neri, “Sinodalidade: todos somos aprendizes”, IHU, Revista On-line, 28 julio 2022.

15 Cfr. *Idem*.

16 Víctor Codina, “Eclesiología de Aparecida”, *Aparecida. Renacer de una esperanza*, Dabar-Amerindia, México 2008, pp. 105-125.

17 Cfr. Luis Ascencio Gálvez, “La conversión pastoral: un llamado a vivir en libertad y comunión”, *Medellín*, n.134 (2008) pp. 247-275.

Aparecida la necesidad de promover “el protagonismo de los laicos, en especial de las mujeres”, con ministerios y “efectiva presencia en las esferas de la planeación y en los procesos de toma de decisión” (DA 458).

Papa Francisco

Se insiste en las relaciones entre el clérigo y el laico, ese binomio del que no hemos logrado salir después de siglos y que nada o poco tiene que ver con el Bautismo como la plataforma ministerial de la vivencia del cristianismo.

En relación con los laicos y su papel dentro de la Iglesia, se dice, que existe un “excesivo clericalismo que los mantiene al margen de las decisiones” (EG 102). Y en relación con el trato y participación de la mujer se insiste en su dignidad y trato fraterno e igualitario.

Aun cuando se advierten los avances en relación con la mujer y su participación en la vida eclesial y pastoral, Francisco reconoce que “todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia” (EG 103). Y sobre el sacerdocio reservado a los varones:

Puede volverse particularmente conflictiva si se identifica demasiado la potestad sacramental con el poder. [...] La configuración del sacerdote con Cristo Cabeza no implica una exaltación que lo coloque por encima del resto. En la Iglesia las funciones “no dan lugar a la superioridad de los unos sobre los otros. De hecho, una mujer, María, es más importante que los obispos. (EG 104).

El papa Francisco insiste en promover las relaciones que genera el encuentro con Jesucristo, en tres acciones: vivir juntos, mezclarnos y encontrarnos, apoyarnos. Porque esto no se da en automático, no por el hecho de vivir juntos ya nos mezclamos o nos encontramos (Cf. EG 87).

Hay una íntima relación entre posibilidades de comunicación y posibilidades de encuentro y comunidad. “Salir de sí mismo para unirse a otros hace bien. Encerrarse en sí mismo es probar el amargo veneno de la inmanencia, y la humanidad saldrá perdiendo con cada opción egoísta que hagamos” (EG 87).

Sinodalidad

Las relaciones de fraternidad y de autoridad se ven afectadas principalmente por clericalismo, esto es definido por Francisco como la “raíz de los males”, sostenida sobre una mala concepción de la vocación —el complejo del elegido— y un ejercicio deshumanizador del poder —la patología del poder eclesial—. ¹⁸

Entre los principales elementos de la cultura del clericalismo se encuentran:

- La creencia de que los sacerdotes son únicos y especiales debido a los efectos sobrenaturales de ordenación.
- La conciencia de un vínculo especial que existe entre todos los sacerdotes debido a la naturaleza sagrada de su ordenación.
- La autoridad con la que todos los sacerdotes están investidos. Esta autoridad no tiene que estar conectada a su cargo o posición eclesiástica. Esta autoridad del sacerdote ha derivado de su papel como ministro sacramental.
- La percepción pública de los sacerdotes como hombres apartados, como hombres con derecho a deferencia por su “vocación” y como hombres con derecho a respeto y credibilidad debido a su sacerdocio.
- La vida en un ambiente homosocial. Los sacerdotes son célibes. Pueden interactuar con las mujeres, personas casadas y familias sobre una base diaria, pero su entorno de vida esencial es todo masculino sin relaciones verdaderamente íntimas permitidas.
- Los sacerdotes son parte de una cultura institucional que es monárquica en la práctica y socialmente estratificada. La propia naturaleza de la estructura jerárquico-monárquica ha creado una aristocracia clerical.
- Los sacerdotes tienen un alto grado de discreción en su comportamiento y un grado muy bajo de supervisión y rendición de cuentas efectiva.

18 Francisco, “Discurso a la Curia. Felicitaciones Navideñas de la Curia Romana”, 2014.

- La vestimenta oficial de los sacerdotes los distingue. Al ejercer su ministerio en la celebración de la Eucaristía y otros sacramentos son el foco central de rituales que son generalmente medievales en naturaleza.¹⁹

Este documento afirma que no estamos ante un problema puntual o coyuntural. “El problema es sistémico, a lo largo de toda la Iglesia Católica a nivel internacional, y se sostiene sobre una eclesiología constantiniana, ontológica, de la sociedad desigual, que favorece un modelo dual de la Iglesia, en el cual la Iglesia de los clérigos es superior y más sagrada comparada a la Iglesia de los laicos”.²⁰

La sinodalidad es una mediación pedagógica contra el clericalismo y a favor de la corresponsabilidad bautismal, de ahí que hay que actuar decididamente contra el clericalismo. Por tanto, los clérigos son los primeros en intensificar la vida sinodal. Tienen en las manos importantes palancas para hacer avanzar la sinodalidad.²¹

Más allá de sus actitudes personales, que cuentan mucho, pueden influir en cuestiones fundamentales como el privilegio dado en el catolicismo a la persona de los ministros sobre el objeto de su ministerio y sobre las actitudes inducidas por una sobrevaloración de los efectos de la ordenación.

Muchas veces la ordenación se presenta más como una gracia para la persona, que para la comunidad eclesial. La vocación al sacerdocio se sigue entendiendo comúnmente como una llamada personal recibida de parte de Cristo, al final de un camino espiritual íntimo.

Los clérigos pueden corregir la comprensión de los efectos de la ordenación que sitúan a los presbíteros en una posición de poder y casi asimilación al propio Cristo.²² Aquí se ignora la corrección y propuesta de *Lumen Gentium* de situar en un primer capítulo a la Iglesia como Pueblo de Dios y después a la Iglesia como jerarquía.

19 Cfr. Gobierno de Australia, *Final Report de la Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse*, Investigación realizada para estudiar el periodo 1950-2017. Volumen 16. Libro 2, p. 615.

20 *Idem*.

21 Cfr. Hervé-Mare Legrand, “La sinodalidad es práctica: un alegato a favor del aprendizaje”, *Concilium* 390 (2021), p. 295.

22 Cfr. *Ibidem*, p. 297.

Separado de la comunidad, este poder se convierte en un atributo de la persona, lo que crea serios problemas doctrinales. “Toma de posición” en lugar de “instalación” como se hace decir en otras partes. Los clérigos pueden corregir una concepción de la ordenación que sitúa a los ministros ordenados por encima de la ecclesia (comunidad, asamblea) o incluso desvinculados de ella.²³

Es cierto que ni el sínodo ni el consejo de pastoral a nivel diocesano o parroquial son obligatorios. Pero al convocarlos regularmente, e informales, un obispo o párroco sería el primero en mostrar la inserción de los ministros en la *ecclesia*. Los consejos pastorales parroquiales son lugares donde se tejen los vínculos entre los párrocos y los fieles, más allá de las iniciativas informales.

En relación a los fieles cristianos laicos es importante que se avance en varias direcciones:

La información del mayor número posible. La vida sinodal, exige la información libre. Para ejercer sus responsabilidades, los laicos deben conocer los recursos humanos, ministeriales y financieros de los que dispone la Iglesia. Al circular la información de arriba abajo, los debates ampliarán las cuestiones y las respuestas y permitirán una mejor comunicación. Distribuir la información por toda la organización.

Una organización correctamente ordenada mediante información abierta y fluida requiere de dos procesos complementarios: aquellos creadores de nueva información y los que proveen información existente a ellas mismas.

La libertad de palabra. Libre discusión sobre los asuntos que les concierne es propio de la sinodalidad.

El respeto a las minorías. Mejor que la democracia, en la sinodalidad se toman las decisiones por consenso, por tanto, con plazos y compromisos, que respetan mejor a quienes se expresan con dificultad o piensan de forma diferente.

Una mayor participación en la elaboración de las leyes que nos rigen. “Es un aprendizaje de catolicidad, de sinodalidad, a menudo ahogado por una legislación universal”.²⁴

23 Cfr. *Ibidem*, p. 299.

24 Cfr. Hervé-Mare Legrand, “La sinodalidad es práctica: un alegato a favor del aprendizaje”, *Concilium* 390 (2021), p. 301.

EN LAS ESTRUCTURAS Y DINAMISMOS

Aparecida

La conversión pastoral necesita descender al nivel de las *estructuras*. Estas son un elemento fundamental de la visibilidad de la Iglesia, pues afectan en su carácter de sacramento.

Las estructuras son también mensaje. Para Aparecida, las estructuras sociales injustas de la sociedad desafían las estructuras pastorales, pues ellas no consiguen responder a las necesidades de los pobres.²⁵ Por eso, si la opción por los pobres es preferencial, ella necesita “atravesar todas las estructuras y prioridades pastorales (DA 396).

La Iglesia como la “casa de los pobres” (DA 8), “Iglesia samaritana” (DA 26), debe crear estructuras abiertas para acoger a todos (DA 412), en perspectiva de la vida y vida en abundancia para todos y todas (DA 121). Expresión de una Iglesia que quiere asumir con más fuerza la opción por los pobres son las pequeñas comunidades eclesiales o de base que, para *Medellín*, son “célula inicial de la estructuración eclesial y foco de evangelización” (DA 178).

Por eso, para Aparecida, teniendo en consideración las dimensiones de las parroquias, se aconseja su “sectorización en unidades territoriales menores, con equipos de animación y coordinación que permitan una mayor proximidad a las personas y a los grupos que viven en la región”; y dentro de estos sectores, crear “grupos de familias, que pongan en común su fe y a las respuestas a sus propios problemas” (DA 372).

Papa Francisco

Para Francisco, las estructuras son esencialmente misioneras.

La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante

25 Cfr. João Batista Libanio, “Conversão pastoral e estruturas eclesiais”, *Medellín*, n.134 (2008), pp. 309-329.

actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convocaba con su amistad (EG 27).

Tener en cuenta la *plasticidad* de la parroquia, en sus múltiples formas que puede adoptar de acuerdo con las circunstancias, “puede tener formas muy diversas que requieren la docilidad y la creatividad misionera” (EG 28). Esta plasticidad histórica, es la que la puede librar de la caducidad. Esta institución insustituible es insuficiente a la vez. ¿En qué lo uno, en qué lo otro? (EG 28).

En cuanto a la diócesis, Francisco afirma que “Hay estructuras que pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador; igualmente las buenas estructuras sirven cuando hay una vida que las anima, las sostiene y las juzga” (EG 26). Las diócesis son llamadas a la conversión misionera, pues tiene que entrar en “un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma” (EG 30).

Dentro de este discernimiento, está la invitación a:

Reconocer costumbres propias no directamente ligadas al núcleo del Evangelio, algunas muy arraigadas a lo largo de la historia, que hoy ya no son interpretadas de la misma manera y cuyo mensaje no suele ser percibido adecuadamente. Pueden ser bellas, pero ahora no prestan el mismo servicio en orden a la transmisión del Evangelio. No tengamos miedo de revisarlas. Del mismo modo, hay normas o preceptos eclesiales que pueden haber sido muy eficaces en otras épocas pero que ya no tienen la misma fuerza educativa como causas de vida (EG 43).

Así como a alentar y procurar la “maduración de los mecanismos de participación que propone el Código de Derecho Canónico (CIC) y otras formas de diálogo pastoral” (EG 31).

Sinodalidad

Se dice que el primer ámbito donde se refleja la vida y la experiencia sinodal es en la Iglesia local.

En ella, la especial manifestación de la Iglesia se produce en la participación plena y activa de todo el Pueblo santo de Dios en las mismas

celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma eucaristía, en una misma oración, junto al mismo altar donde preside el Obispo rodeado de su presbiterio y ministros. Los vínculos de historia, lenguaje y cultura, que en ella plasman las comunicaciones interpersonales y sus expresiones simbólicas, trazan el rostro peculiar, favorecen en su vida concreta el ejercicio de un estilo sinodal y constituyen la base para una eficaz conversión misionera. En la Iglesia particular el testimonio cristiano se encarna en específicas situaciones humanas y sociales, permitiendo una incisiva activación de las estructuras sinodales al servicio de la misión. Como ha subrayado el Papa Francisco, “sólo en la medida en que estos organismos permanezcan conectados con lo “bajo” y partan desde la gente, de los problemas cotidianos, puede comenzar a tomar forma una Iglesia sinodal. (CTI Sin, 77).

Al centrarnos en las estructuras, organismos inspirados por la vida sinodal en las Iglesias locales, se nos recuerda que “en la Iglesia particular se prevén permanentemente diversos organismos destinados a coadyuvar en diversas formas el ministerio del Obispo en la ordinaria guía pastoral de la Diócesis: la Curia diocesana, el Colegio de los Consultores, el Capítulo de los canónigos y el Consejo para los asuntos económicos. Por indicación del Concilio Vaticano II fueron instituidos el *Consejo presbiteral* y el *Consejo pastoral diocesano como ámbitos permanentes de ejercicio y promoción de la comunión y la sinodalidad*. (CTI Sin n.80).

Se sigue entonces que, el llamado a la conversión sinodal de la parroquia:

Exige el desarrollo de la sinodalidad en cuanto sujeto eclesial que, todo él está convocado a edificar el Reino de Dios en medio del mundo. Por ser una comunidad de miembros de rostro conocido es más fácil crear lazos de responsabilidad y compartición fraterna, de vivencia de eclesialidad asumiendo el mandato misionero como obra de todos y todas, unidos en el mismo caminar.²⁶

26 Eloy Bueno y Roberto Calvo, *Una iglesia sinodal: memoria y profecía*, BAC, Madrid 2000, pp. 89-91.

Desde luego que el imperativo sinodal se hace presente también en los organismos de consulta y de decisión como los consejos de pastoral parroquial, el consejo de diocesano de pastoral, el consejo presbiteral, consejo presbiteral entre otros. Pero el más eclesial y representativo es por mucho el Consejo Diocesano de Pastoral, éste “se constituye para contribuir de manera cualificada en la pastoral de conjunto promovida por el Obispo y su presbiterio, llegando a ser en algunas ocasiones también lugar de decisiones bajo la específica autoridad del Obispo.

“En razón de su naturaleza, la frecuencia de sus reuniones, el procedimiento y los objetivos de su responsabilidad, el Consejo Diocesano de Pastoral (CPD) se propone como la estructura permanente más propicia para la actuación de la sinodalidad en la Iglesia particular” (CTI *Sin* n. 81).

El funcionamiento correcto del Consejo Pastoral Diocesano refleja una *iglesia madura* y adulta. Es el órgano que mayor canaliza y enriquece lo territorial (parroquias, decanatos), y lo ambiental (movimientos, grupos asociaciones, comisiones) en cuanto punto de encuentro, discernimiento y tomas de posturas comunes para afrontar gozosamente la evangelización. Rescata de lo particular para lanzarnos a lo general, a lo diocesano, saca de la localidad y a veces de la mezquindad de lo local para ponernos en sintonía con la globalidad diocesana.

El CPD es, en cierto modo, fuente y meta orgánica-estructural de la comunión diocesana. El hecho de procurar la sinodalidad en este espacio, nos libra de convertir las sesiones pastorales en una simple cámara parlamentaria de carácter sociológico en donde cada uno o ciertos grupos participan con la permanente pretensión de sacar adelante sus propias ideas.

CONCLUSIÓN

Al término de este escrito se pueden constatar varias cosas. En primer lugar, que el concepto de conversión pastoral forma parte de una cadena de conversiones que tienen su centro en la conversión cristiana; que la conversión pastoral no es sólo para o en función de

la pastoral, sino que ésta puede ser un auténtico medio o lugar donde se lleve a cabo un auténtico proceso de conversión.

Así como que la conversión pastoral es necesaria e indispensable para la realización de la sinodalidad y exige que se superen varios paradigmas todavía presentes en la cultura eclesial, tales como: la concepción eclesial prevaticana; prácticas pastorales centrípetas y de mantenimiento; relaciones interpersonales marcadamente clericalistas; estructuras caducas que más que reflejar el dinamismo misionero se orientan a la preservación institucional.

Se constata de igual modo la continuidad y el avance entre el Magisterio latinoamericano (EG 27 y DA) con el Magisterio Pontificio, principalmente en EG, y el actual proceso de sinodalidad en el que nos empeñamos como Iglesia universal.

REFERENCIAS

- Ascencio Gálvez, Luis, “La conversión pastoral: un llamado a vivir en libertad y comunión”, *Medellín*, n.134 (2008), pp. 247-275.
- Bueno, Eloy-Roberto Calvo, *Una Iglesia sinodal: memoria y profecía*, BAC, Madrid 2000.
- Carlos García de Andoain, “¿Qué es y qué reclama a la Iglesia la conversión pastoral?”, *La conversión pastoral*, Instituto Superior de Pastoral, Verbo Divino, Navarra 2015, pp. 35-61.
- Codina, Víctor, “Eclesiología de Aparecida”, *Aparecida. Renacer de una esperanza*, Dabar-Amerindia, México 2008, pp. 105-125.
- Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/Cfraith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html#_ednref1
- Gobierno de Australia, *Final Report de la Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse*, Investigación realizada para estudiar el periodo 1950-2017. Volumen 16. Libro 2, p. 615.
- Legrand, Hervé-Mare, “La sinodalidad es práctica: un alegato a favor del aprendizaje”, *Concilium* 390 (2021).
- Libanio, João Batista, “Conversão pastoral e estruturas eclesiais”, *Medellín*, n. 134 (2008), pp. 309-329.

- , “Conversão pastoral e estruturas eclesiais”, *Medellín* 134, (2008), pp. 317-319.
- Luciani, Rafael, “La reforma como conversión pastoral y sinodal”, <https://elignaciano.com/la-reforma-como-conversion-pastoral-y-sinodal/> (consultado el 23-05-2023).
- , “Medellín como acontecimiento sinodal. La emergencia de una forma de proceder”, *Efemérides Mexicana* 108 (2018), p. 380.
- Masciarelli, M. G., “La sinodalità, eredità conciliare”, *L'Osservatore Romano* (12 de octubre de 2020).
- Neri, Marcelo, “Sinodalidad: todos somos aprendizes”, IHU, Revista On-line, 28 julio 2022.
- Papa Francisco, “Discurso a la Curia. Felicitaciones Navideñas de la Curia Romana”, 2014.
- , Carta de presentación del *motu proprio Traditionis custodes* (16 de julio de 2021).
- Papa Francisco, Discurso en la conmemoración del 50º aniversario de la institución del Sínodo de los obispos (17 de octubre de 2015), en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.
- Sastre, Jesús, “La pedagogía de la conversión pastoral”, *La conversión pastoral*, Instituto Superior de Pastoral, Verbo Divino, Navarra 2015, pp. 66-68.
- , “La pedagogía de la conversión pastoral”, *La conversión pastoral*, Instituto Superior de Pastoral, Verbo Divino, Navarra 2015, p. 68.
- Theobald, Christoph, *El estilo de vida cristiana*, Sígueme, Salamanca 2016.

Antonio Ernesto Palafox Cruz

Doctor en Teología Pastoral por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Cuenta con maestría en Filosofía por la Universidad Pontificia de México y estudios de Pastoral Urbana por la Universidad Iberoamericana de México. Actualmente es profesor a tiempo completo en la Universidad Pontificia de México donde coordina el área de Teología Pastoral. Pertenece al presbiterio de la Diócesis de Aguascalientes.

⋮ DOSSIER HISTÓRICO

■ DR. JUAN CARLOS SCANNONE
■ ARGENTINA

HACIA LA JUSTICIA EN EL MUNDO Y EN AMÉRICA LATINA¹

Según los Sínodos de 1971 y 1974, la “acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo” es “una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio” y “parte integrante de la evangelización”.² Aún más, Juan Pablo ii afirma que esa solicitud de la Iglesia por el hombre, por el desarrollo y el progreso –y, se puede añadir, por la justicia– es “un elemento esencial de su misión, indisolublemente unido con ella. Y encuentra el principio de esta solicitud en Jesucristo mismo” (*Redemptor Hominis* [RH] 15). Por ello –según lo dice la última encíclica–, “para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano, ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio a Cristo Salvador” (*Centesimus Annus* [CA] 5).

¿Cómo lograr que dicha “acción en favor de la justicia” y las “luchas por la justicia” no sólo tengan valor evangélico y ético sino también eficacia histórica? Se me ocurren al menos dos factores que hay que tener en cuenta: 1) el diálogo de la doctrina social con las *ciencias humanas y sociales*; 2) el *sujeto histórico* que ponga en obra las estrategias técnicas, sociales y políticas necesarias para un cambio humano eficaz.

1 Tomado de la revista del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), Jun/1992.

2 Respectivamente, Cfr. *L'Osservatore Romano* (OR), ed. sem. en español, 3 (1971), n. 6, *Documento de Puebla* n. 1254 (Con cita del Sínodo de 1974).

Con respecto a lo primero, según la Congregación para la Doctrina de la Fe, resulta “evidente que el conocimiento de la situación y de los posibles caminos de transformación social es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso” (*Ubertatis Nuntius* [UN] Vii, 3). Y, en relación con el segundo punto, es asimismo evidente que no bastan el mero análisis y el planteamiento teórico de caminos estratégicos, sino que se necesitan también los sujetos históricos que los lleven a la práctica.

Voy a tratar brevemente ambos puntos y, luego, en una tercera parte, aplicaré lo dicho en el segundo al momento actual de América Latina.

DIÁLOGO CON LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

Además de la buena o mala voluntad de los hombres, se dan –como resultado de esta última– estructuras sociales, culturales, políticas y económicas, que son fuente de injusticia. La teología de la liberación forjó para ellas la expresión: “estructuras de pecado”, que luego fue asumida por el Magisterio social (Cfr. *Sollicitudo Rei Socialis* [SRS] 36). Se trata de “mecanismos económicos, financieros y sociales, los cuales, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático. haciendo más rígidas las situaciones de riqueza de los unos y de pobreza de los otros”³

Son “mecanismos que, por encontrarse impregnados no de auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres”.⁴ El Papa los llama “mecanismos perversos” (SRS 17, 35, 40), es decir, instituciones, estructuras y sistemas injustos, que son “el fruto, la acumulación y la concentración de muchos pecados personales” (*Reconciliatio et Paenitentia* [RP]16), pecados de quienes provocan, favorecen o explotan la injusticia o, pudiendo hacerlo, no la impiden. Estos, de alguna manera, se han objetivado en estructuras

3 *Ibidem*, p. 16.

4 Juan Pablo II, Discurso Inaugural en Puebla III, 4.

sociales que funcionan luego por sí mismas –de ahí la denominación de “mecanismos”–, pudiendo ser así objeto del análisis de las ciencias sociales. A su vez, esas estructuras también “son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres” (SRS 36). Por consiguiente, con toda razón se las llama: “estructuras de pecado”.

Pues bien, para la eficacia de la lucha por la justicia orientada por la doctrina social, es necesario que se conozcan lo mejor posible –con la ayuda de las ciencias del hombre, la sociedad, la historia y la cultura– tanto la situación y las causas de su estructuración injusta, como también las estrategias que pueden promover un cambio cultural y estructural.

De ahí que la última encíclica explicita –según creo, no sin influjo de la teología de la liberación– la “importante dimensión interdisciplinar” de la enseñanza social de la Iglesia. Pues “para encarnar cada vez mejor en contextos sociales, económicos y políticos distintos, y continuamente cambiantes, la única verdad sobre el hombre, esta doctrina entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorpora sus aportaciones y las ayuda a abrirse a horizontes más amplios al servicio de cada persona” (CA 59).

Pero no sólo se trata de erradicar las estructuras injustas, sino también de promover “estructuras de solidaridad” que sean fruto y condensación institucionalizada de muchos actos solidarios –decisiones existenciales, sociales, técnicas, económicas y políticas solidarias– y, mejor aún, que sean fruto de una cultura de la solidaridad”⁵ Esas estructuras de solidaridad podrán a su vez favorecer actitudes solidarias tanto en el nivel nacional como en el internacional.

SUJETO HISTÓRICO

El filósofo marxista italiano A. Gramsci afirmaba que la doctrina social católica no puede tener actualidad política por carecer de un

5 El Papa habla de “cultura de solidaridad” y “estructura solidaria” de desarrollo, en su discurso a los participantes en la semana de estudios organizada por la Pontificia Academia de las Ciencias (Cfr. OR.21, 1989, nn. 4-5).

sujeto histórico capaz de articularla con la praxis política concreta, dispuesto –por consiguiente– a luchar para hacerla efectiva.

La razón última de esa incapacidad de unir teoría y praxis estaría dada para Gramsci por la separación entre fe cristiana y vida secular, fe y cultura moderna: según su opinión, la fe podría inspirar a lo más la vida de los clérigos, no la vida pública de los laicos en cuanto tales, es decir, en cuanto éstos participan en la producción y reproducción material de la vida moderna. La separación cultural entre clérigos y laicos, la sumisión de los segundos a los primeros y su pasividad serían para este autor las coordenadas sociológicas que corresponden a dicha separación entre la doctrina social de la Iglesia y la praxis histórica.

Según otro pensador italiano, R. Buttiglione, la respuesta a dicha objeción se encuentra, en un nivel programático, en el Concilio Vaticano II,⁶ pues éste se abre al diálogo con el mundo moderno y promueve explícitamente la misión propia del laicado, a saber, la de consagrar a Dios el mundo secular.

Dicha respuesta se completa luego en los planteos de Pablo VI y Juan Pablo II acerca de la evangelización de la cultura. Ella exige la presencia del laico cristiano en la vida pública de su pueblo: en su vida cultural, social y política. Una perspectiva semejante a la del Concilio fue más tarde reafirmada y profundizada por la exhortación pontificia *Christifideles Laici*, de Juan Pablo II.

Por lo tanto, en un nivel programático, dicho sujeto histórico es el laicado cristiano, en colaboración con todo hombre de buena voluntad dentro de la sociedad pluralista moderna. Cada laico debe inspirar –directa y/o indirectamente– su actividad secular específica: familiar, educativa, periodística, obrera, sindical, empresarial, científica, artística, técnica, política, entre otras, en las enseñanzas sociales de la Iglesia, la opción preferencial por los pobres y la promoción de la justicia.

Pienso que en América Latina no se trata sólo de las élites intelectuales, técnicas o políticas, sino también y sobre todo de las orga-

6 Cfr. Su artículo: "La misión actual del laicado", *Nexo* 13(1987), pp.14-20. Ver también mi trabajo "Mediaciones teóricas y prácticas de la doctrina social de la Iglesia", *Stromata* 45(1989), pp. 75-96.

nizaciones populares, cuya economía de solidaridad, neocomunitarismo de base y cultura emergente están muchas veces en la línea de la justicia y la solidaridad, y son inspiradas directa o indirectamente por el Evangelio y por documentos del Magisterio social como los de Medellín y Puebla.⁷

Sin embargo, eso solo no basta, sino que se necesitan mediar concretamente los “principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción” de la doctrina social, a través de un “*corpus*” de propuestas públicas: sociales, culturales, educativas, jurídicas, económicas y políticas, concretas y factibles.

Así es como, a través de dichos sujetos personales y comunitarios, han surgido y podrán surgir movimientos histórico-sociales y políticos, o podrán ser influidos los ya existentes, en orden a lograr una sociedad nacional e internacional más justa.

Aunque la Doctrina Social de la Iglesia no es una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista” ni “tampoco una ideología” (SRS 41), puede influir en las ideologías a través de los laicos comprometidos con la justicia y los movimientos históricos influidos o creados por ellos. Tomo aquí la palabra “ideología” no en su sentido peyorativo, sino según la comprende el Documento de Puebla,⁸ como “mediaciones para la acción”, “necesarias para el quehacer social”.

La ideología, porque ofrece una visión de los distintos aspectos de la vida desde el ángulo de un determinado grupo social, “manifiesta las aspiraciones de ese grupo, llama a cierta solidaridad y combatividad y funda su legitimación en valores específicos”; pero, como “toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones con las de la sociedad global”, “una ideología será... legítima si los intereses que defiende lo son y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación”⁹ y de las otras naciones.

7 Ver mi artículo: “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina”, *Stromata* 47 (1991), pp. 145-192, en especial las partes 2 y 3 y la bibliografía ahí citada.

8 Cfr. *Ibidem*, n. 535.

9 *Idem*.

De modo que, entre los factores de eficacia histórica de la doctrina social, no sólo se debe enumerar su diálogo con las ciencias humanas y sociales, sino también con los sujetos y movimientos históricos y con las ideologías. Para todo ello es imprescindible la misión de los laicos en la transformación del mundo, a fin de hacerlo más justo y humano.

INTENTOS ACTUALES EN AMÉRICA LATINA

¿Qué modelos de búsqueda de la justicia económica, aparentemente viables e inspirados en la doctrina social de la Iglesia, aparecen hoy entre los cristianos de América Latina? Según mi estimación, después del fracaso de los socialismos colectivistas, se dan al menos dos intentos (de carácter predominantemente económico, pero que implican correspondientes modelos sociales, políticos y culturales), a saber: la economía social de mercado y la economía popular de solidaridad.

ECONOMÍA SOCIAL DE MERCADO

Esta, sin absolutizar el mercado. lo toma como instrumento eficaz, pero no lo considera el centro regulador y autorregulado de la vida social, sino que lo encuadra en un marco ético, social, jurídico y político. Así es como la encíclica *ca* alude a iniciativas –en la Europa de postguerra– que “tratan, en general, de mantener los mecanismos de libre mercado”, pero también de evitar que “sean el único punto de referencia de la vida social y tienden a someterlos a un control público que haga valer el principio del destino común de los bienes de la tierra” (n. 19), pues la “doctrina social... reconoce la positividad del mercado y de la empresa, pero al mismo tiempo indica que éstos han de estar orientados al bien común”.¹⁰ Precisamente ese es el

10 *Ibidem*, 43. Estimo que la diferencia que Juan Pablo II señala en el número 42 de la encíclica entre dos sentidos del concepto de “capitalismo” –uno aceptado y el otro rechazado por la doctrina social– se relaciona con la distinción de O. von Nell-Breuning (el redactor principal de *Quadragesimo Anno*) entre el capitalismo entendido como sistema económico de mercado y libre empresa, por un lado, y, por otro, la “sociedad capitalista

significado del adjetivo social en la expresión “economía social de mercado”.

Sin embargo, para que realmente se pueda llamar social no debe tratarse de una adjetivación meramente exterior, como si fuera un correctivo de último momento, sino de una economía sustantivamente social, que emplea el mercado como medio económicamente eficaz, pero cuyo fin es el hombre, todos los hombres y cada hombre de esa sociedad, de preferencia aquellos que de hecho están padeciendo más las injusticias.

Por otro lado, esa finalidad humana y social no puede quedar en una mera meta futura, puesto que “la justicia... debe ya marcar las etapas de su instauración. Existe una moralidad de los medios” (Instrucción *Libertatis Conscientia* [LC] 78), es decir, el fin (el bien común) debe ya anticiparse en el uso ético de los medios (los mecanismos de mercado), durante el proceso mismo, hacia una mayor justicia y libertad de toda la sociedad.

Así es como, por ejemplo –según lo recordó Juan Pablo II recientemente, al recibir las credenciales del embajador argentino en el Vaticano–, “ha de procurarse que las iniciativas que se tomen en favor de la estabilidad financiera y el desarrollo económico respeten siempre los principios de equidad en la justa distribución de esfuerzos y sacrificios por parte de los diversos grupos sociales...”. “De modo particular, corresponde a los poderes públicos la tarea de velar por que los sectores más desprotegidos –que son los más vulnerables en tiempos de crisis económica– no sean víctimas de los planes de ajuste ni queden marginados del dinamismo del crecimiento, al cual han de contribuir responsablemente”.¹¹

La equidad durante el proceso –no pocas veces doloroso– hacia una nueva sociedad es garantía de que ésta será más justa. Todo ello es necesario para que se pueda hablar de una economía social de mercado en acuerdo con la doctrina social católica.

de clases”, en la cual se da la hegemonía del capital sobre el trabajo (Cfr. su obra: *Worauf es mir ankommt*, Friburgo, 1984, pp. 84-86).

11 Cfr. OR 24 (1992), p. 6.

ECONOMÍA POPULAR DE SOLIDARIDAD Y MERCADO DEMOCRÁTICO

Pareciera que la propuesta autogestionaria, solidaria y democrática, que nace del hecho de la economía popular de solidaridad, no puede compararse con la anterior, pues todavía está en sus comienzos. Con todo, pienso que ha de ser tenida en cuenta entre las iniciativas laicas cristianas actuales, autónomas, pero orientadas por la doctrina social.

El fenómeno de las organizaciones económicas populares solidarias (empresas de trabajadores, talleres laborales, cooperativas, huertas comunitarias...) se está dando no sólo en Chile (donde más se ha estudiado), sino también en otros países de América Latina, dentro del ámbito de la economía informal, pero “más allá de la informalidad”.¹²

Los esfuerzos teóricos que intentan pensar dicho hecho están replanteando la misma ciencia económica.¹³ Además, juzgan que, aunque es una utopía pensar toda la sociedad futura según tales formas económicas alternativas, con todo parece un proyecto realizable que se constituya un vasto sector macroeconómico con base en la economía solidaria, complementario de los otros sectores macroeconómicos ya existentes.¹⁴

Cada uno seguiría su propia lógica, pero conformarían entre todos una lógica económica total, la del “mercado democrático”. Como se ve, no se trata de una búsqueda de suyo excluyente de la búsqueda anterior de una genuina economía social de mercado.

12 Cfr. L. Razeto y otros, *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago 1990; Forni, F. y J. Sánchez, J., (comp.), *Organizaciones económicas populares. Más allá de la informalidad*, Buenos Aires 1992; R. Murtagh, “La pobreza: también un problema de los no-pobres”, *Criterio* 43 (1990), p. 710.

13 Cfr. L. Razeto, *Economía popular de solidaridad y mercado democrático*, tres tomos, Santiago (Chile), 1984. *Idem*. *Empresas de trabajadores y economía de mercado. Para una teoría del fenómeno cooperativo y de la democratización del mercado*, 2da. versión, Santiago 1991.z

14 Cfr. L. Razeto, “Propuesta de respuestas a la luz de la encíclica(srs) a nivel económico”, en: CELAM-CLAT, *Nuevo desarrollo con justicia social*, Bogotá 1990, pp. 349-396; A. Bernal E. y L. A. Bernal R., “Elementos macroeconómicos de un modelo de economía solidaria”, en: L. F. Verano P. y otros, *La economía del trabajo*, Bogotá 1989, pp. 137-322.

De paso, conviene indicar que, con el segundo planteo, se está dando en América Latina –desde la práctica– una convergencia con algunos nuevos intentos teóricos europeos. Estos intentan repensar la razón económica partiendo de la “transformación de la filosofía” por la racionalidad comunicativa.¹⁵ Entre nosotros se está también haciendo –aunque quizás con un menor grado de profundización filosófica– con más radicalidad práctica.

El principal problema de esta segunda propuesta no consiste en lograr un carácter verdaderamente social, sino una auténtica eficacia económica. Según sus propugnadores, ésta ya se está dando y puede darse, sobre todo gracias al factor “C” (factor comunidad), entendido también como factor económico, y a su inteligente interacción con los otros factores: trabajo, capital, gestión, tecnología, etc. Según se afirma con base en trabajos empíricos, de hecho, se está avanzando cada vez más desde una economía de subsistencia hacia una de crecimiento, y de actividades solidarias aisladas hacia una red coordinada entre ellas, que adquiere así mayor peso social. Todo ello debe ir verificándose cada vez más en la práctica, a la par que ir dando base a mayores profundizaciones teóricas e interdisciplinarias.

Claro está que tanto esta propuesta económica como la anterior –que, como dijimos, no son mutuamente excluyentes–, suponen una genuina democracia política y el intento de lograr asimismo una democracia económica y social, así como formas democráticas no sólo representativas, sino también participativas.

Por otro lado, ninguno de ambos modelos podrá verdaderamente lograrse sin una auténtica cultura de la solidaridad y un marco jurídico que la exprese institucionalmente.

Así es como se proponen hoy en América Latina grandes desafíos y tareas, tanto para el diálogo interdisciplinar teórico, como para la praxis del laicado cristiano, en cuanto sujeto histórico inspirado en la doctrina social de la Iglesia junto a los demás hombres de buena voluntad.

15 Aludo a la obra de Peter Ulrich: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industrie-gesellschaft*, Berna-Stuttgart, 1986, quien para replantear la cuestión de la razón económica se inspira en la “Transformación de la filosofía” de K. O. Apel y en la “Teoría de la acción comunicativa” de J. Habermas.

REFERENCIAS

- Bernal E., A.–L. A. Bernal R., “Elementos macroeconómicos de un modelo de economía solidaria”, en: L. F. Verano P. y otros, *La economía del trabajo*, Bogotá 1989.
- Buttiglione, R., “La misión actual del laicado”, *Nexo* 13 (1987), pp.14-20.
- Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Puebla*, 1968.
- Forni, F.–J Sánchez, J., (comp.), *Organizaciones económicas populares. Más allá de la informalidad*, Buenos Aires 1992.
- Juan Pablo II, Discurso Inaugural en Puebla, 1968.
- L’Osservatore Romano* (OR), ed. sem. en español, 3 (1971)
- Murtagh, R., “La pobreza: también un problema de los no-pobres”, *Criterio* 43 (1990).
- Razeto, L. et. al., *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago 1990.
- , “Propuesta de respuestas a la luz de la encíclica (SRS) a nivel económico”, en: CELAM-CLAT, *Nuevo desarrollo con justicia social*, Bogotá 1990.
- , *Economía popular de solidaridad y mercado democrático*, tres tomos, Santiago 1984.
- Scannone, Juan Carlos, “Mediaciones teóricas y prácticas de la doctrina social de la Iglesia”, *Stromats* 45 (1989).
- , “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina”, *Stromata* 47 (1991).
- Ulrich, Peter, *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industrie-gesellschaft*, Berna-Stuttgart, 1986.

Juan Carlos Escanone

Fue un teólogo jesuita y docente argentino en las Facultades Jesuita de Filosofía y Teología de San Miguel en Argentina.

■ MONS. CARLOS TALAVERA RAMÍREZ
■ MÉXICO

LA ECONOMÍA DE EMPRESA A LA LUZ DEL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

Me propongo presentar a la consideración de ustedes algunos aspectos de la enseñanza de la Iglesia acerca de la economía de empresa o economía de mercado como la expone el Papa Juan Pablo II en la *Centessimus Annus* (CA). En esta encíclica hay una frase que ha sido interpretada de diferentes formas, unas de ellas basadas en intereses de tipo ideológico. Esta frase es la siguiente:

Si por “capitalismo” se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de “economía de empresa”, “economía de mercado” o simplemente de “economía libre”. (CA 42).

Como el fin de este Foro¹ es hablar de la “Economía de empresa: el futuro de México” se me ha pedido exponer la enseñanza de la Iglesia a este respecto.

1 N de E. Mons. Carlos Talavera participó con esta conferencia en un foro organizado por la Unión Social de Empresarios de México, el 5 de septiembre de 1996, en Monterrey, Nuevo León.

FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA ECONOMÍA DE EMPRESA

La economía es para el hombre y, por eso, se impone partir del hombre tanto para hacer economía como para servirlo con ella. ¿Qué es el hombre?, ¿de qué es capaz?, ¿cómo crea riqueza?, ¿qué necesita y para qué lo necesita?

“El principal recurso del hombre es, junto con la tierra, el hombre mismo” (CA 32, 3).

El hombre es la fuente primera de la riqueza, y es un recurso perfeccionable casi ilimitadamente. El conocimiento objetivo de este recurso está en la base de una economía bien pensada. La verdad del hombre es el fundamento de la economía plena y robusta. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que este recurso no se puede comprar ni vender, y que su ausencia es la negación de la economía.

Este ser humano es:

En primer lugar, el único ser terrestre inteligente. *Intus legere* significa leer el interior de los seres, conocerlos. El hombre sabe qué hace y para qué lo hace.

En segundo lugar, sólo el hombre está dotado de libertad para elegir qué ha de hacer, producir, consumir y para asumir la responsabilidad de sus actos. La libertad es absolutamente necesaria para realizar una economía sana.

Sólo el hombre es capaz de virtudes, de hábitos que le dan fortaleza para actuar y capacidad de superación personal. La economía tiene necesidad de creer en el hombre y en su capacidad de adquirir virtudes. El hombre es también el único ser en la tierra capaz de trabajar. Fue expresamente pensado por Dios para trabajar, para colaborar con Él en su obra creadora (Cfr. Gn 2). Esta capacidad de trabajo es una capacidad de perfeccionamiento y desarrollo personal y una energía capaz de asociar a otros hombres y de crear riqueza. “En nuestro tiempo es cada vez más importante el papel del trabajo humano en cuanto factor productivo de las riquezas inmateriales y materiales” (CA 31, 3). Solo el trabajo humano es verdadero trabajo y sin él no hay economía.

El hombre es un ser social, que de Dios ha recibido en los demás una “ayuda semejante a sí mismo” (Cfr. Gn 2,18). No solo para rea-

lizar las tareas que dan la subsistencia, sino para llegar a ser mejor hombre. Todos, por tanto, tenemos responsabilidad de los otros. El ser humano aislado es un fracaso de hombre. El marginado en cualquier área de la vida humana, incluida el área de la economía, no es alguien que importa poco, sino un peso sobre los hombros de todos. La economía no puede prescindir de la necesidad de integrar a todos los hombres en la sociabilidad y de tomar en cuenta sus solidaridades.

El hombre tiene necesidad de construir la solidaridad en el trabajo y éste es el principio que da origen a la empresa, la cual no es asociación de capitales, sino de personas que trabajan, “comunidad de hombres que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera”(CA 35, 3).

La socialidad del hombre lo hace capaz de construir lo que el Papa Juan Pablo II llama “la subjetividad de la sociedad”. La estructuración de la sociedad mediante los grupos intermedios es necesaria para que exista una economía digna de ese nombre” (Cfr. CA 32).

Finalmente, el hombre es imagen y semejanza de Dios. Su modelo acabado es Jesucristo. Pretender construir un hombre diferente de Él es tomar la misma actitud de Adán y cometer el pecado de querer llegar a ser otra cosa de lo que Dios hizo. En la semejanza de Dios tiene el hombre la capacidad creadora de su riqueza y de su capacidad de construir hombres.

No es posible comprender al hombre considerándolo unilateralmente a partir del sector de la economía, ni es posible definirlo simplemente tomando como base su pertenencia a una clase social. Al hombre se le comprende de manera más exhaustiva si es visto en la esfera de la cultura a través de la lengua, la historia y las actitudes que asume ante los acontecimientos fundamentales de la existencia, como son nacer, amar, trabajar y morir. El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios. Las culturas de las diversas naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal. Cuando esta pregunta es eliminada, se corrompen la cultura y la vida moral de las naciones. Por esto, la lucha

por la defensa del trabajo se ha unido espontáneamente a la lucha por la cultura y por los derechos nacionales (CA 24).

Una economía sana, por tanto, tiene que ser humana, es decir, se hace con hombres y tiene como fin al hombre: inteligente, libre, creador, capaz de desarrollar virtudes, trabajador, solidario. Este es el principal recurso de la economía, que requiere una seria atención para su desarrollo, perfeccionamiento y capacitación a fin de producir la verdadera riqueza, que es el mismo hombre. La economía libre requiere mejores hombres, inteligentes y libres.

Concluyo esta somera reflexión sobre el hombre, la “única criatura sobre la tierra a la que Dios ama por sí misma” (*Gaudium et Spes* [GS] 24), con este pensamiento: el error craso del economismo es el pesimismo con que ha visto siempre al hombre. Ni el comunismo ni el capitalismo han confiado en el hombre y se han ido detrás de la sola producción de bienes materiales, con un primitivismo miope que ha ignorado las causas de la verdadera riqueza. El hombre es una riqueza insondable y su conocimiento requiere dedicación incansable.

LA “ECONOMÍA DE EMPRESA”

Juan Pablo II define muy claramente lo que entiende por “economía de empresa”: “un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción y de la libre creatividad humana en el sector de la economía” (CA 42).

Veamos la doctrina que respecto a cada uno de estos temas nos da la misma CA.

El papel fundamental y positivo de la empresa

“La finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo

particular al servicio de la sociedad entera” (CA 35). Finalidad central de la empresa es el desarrollo de los hombres: “el desarrollo integral de la persona humana en el trabajo no contradice, sino que favorece más bien la mayor productividad y eficacia del trabajo mismo” (CA 35). La empresa está llamada a hacer brotar lo mejor de cada uno para bien de todos. En esto reside la gran dignidad e importancia de la empresa para la vida nacional.

Consiguientemente, “la empresa no puede considerarse únicamente como una ‘sociedad de capitales’; es, al mismo tiempo, una ‘sociedad de personas’, en la que entran a formar parte de manera diversa y con responsabilidades específicas los que aportan el capital necesario para su actividad y los que colaboran con su trabajo” (CA 43).

La necesaria libertad de empresa, la que hace sana la economía, implica la promoción de la libertad para todos los que en ella toman parte. La creatividad y la sana iniciativa han de hacer se posibles para todos.

La positividad del mercado

“Los mecanismos de mercado ofrecen ventajas seguras; ayudan, entre otras cosas, a utilizar mejor los recursos; favorecen el intercambio de los productos y, sobre todo, dan la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona, que, en el contrato, se confrontan con las de otras personas” (CA 43). “No obstante, conllevan el riesgo de una “idolatría” del mercado, que ignora la existencia de bienes que, por su naturaleza, no son ni pueden ser simples mercancías” (CA 43).

“Da la impresión de que, tanto a nivel de naciones como de relaciones internacionales, el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades” (CA 40).

Así, el Papa reconoce el papel positivo del mercado y nos pone sobre aviso a fin de que no le demos más importancia que a la dignidad humana o a la libertad, que son propias del ser humano. En particular, nos hace ver que el mercado necesita unos limitantes que favorecen, y de ninguna manera estorban, el bien del mercado y del servicio al hombre.

- El mercado es válido “solo para aquellas necesidades que son ‘solventables’, con poder adquisitivo, y para aquellos recursos que son ‘vendibles’, esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente” (CA 34).
- Entre lo no vendible encontramos en primer lugar el trabajo humano, porque el trabajo es el hombre mismo puesto en acción. “Por encima de la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. Este algo debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad” (CA 34).
- En el contexto del Tercer Mundo conservan toda su validez –y en ciertos casos son todavía una meta por alcanzar– los objetivos indicados por la *Rerum Novarum*, para evitar que el trabajo del hombre y el hombre mismo se reduzcan al nivel de simple mercancía: “el salario suficiente para la vejez y el desempleo, la adecuada tutela de las condiciones de trabajo” (CA 34).

La libertad en el mercado es solamente un elemento de la libertad humana, Cuando “se vuelve autónoma, es decir, cuando el hombre es considerado más como productor o consumidor de bienes que como un sujeto que produce y consume para vivir, entonces pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla” (CA 39).

“La actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario, supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario y estable y servicios públicos eficientes” (CA 48).

La importancia de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción

La Doctrina Social de la Iglesia explica “la relación entre la propiedad individual y privada y el destino universal de los bienes. El hombre se realiza a sí mismo por medio de su inteligencia y su libertad y,

obrando así, asume como objeto e instrumento las cosas del mundo, a la vez que se apropia de ellas.

En este modo de actuar se encuentra el fundamento del derecho a la iniciativa y a la propiedad individual” (CA 43). “Existe otra forma de propiedad, concretamente en nuestro tiempo, que tiene una importancia no inferior a la de la tierra: es la propiedad. del conocimiento, de la técnica y del saber. En este tipo de propiedad, mucho más que en los recursos naturales, se funda la riqueza de las naciones industrializadas” (CA 32).

La propiedad de los medios de producción, tanto en el campo industrial como agrícola, es justa y legítima cuando se emplea para un trabajo útil; pero resulta ilegítima cuando no es valorada o sirve para impedir el trabajo de los demás u obtener unas ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y de la riqueza social, sino más bien de su comprensión, de la explotación ilícita, de la especulación y de ruptura de la solidaridad en el mundo laboral. Este tipo de propiedad no tiene ninguna justificación y constituye un abuso ante Dios y los hombres (CA 43).

Consiguientemente, el Papa justifica y defiende la propiedad privada (y también cualquier otra forma de propiedad –colectiva o comunal–) en cuanto es una forma responsable de ofrecer a todos oportunidades de desarrollo mediante el trabajo y de activar la economía. los poseedores y administradores de capitales están al servicio del bien común.

La libre creatividad humana en el sector de la economía

Deseoso de satisfacer mejor las necesidades humanas, pensando en reducir los costos de producción y, en la mayoría de los casos, movido por el deseo de obtener mayores beneficios, el hombre ha puesto siempre en ejercicio el precioso don de Dios de la “imaginación creadora”. Su ejercicio requiere libertad. La ausencia de libertad mata toda iniciativa y creatividad.

La experiencia de los empresarios está llena de actos creativos. La creatividad de quienes colaboran con ellos es otro dato que está al

alcance de todos. El fomento a todos los niveles de la empresa de esta capacidad creativa es una fuente de desarrollo humano que aumenta la productividad y da satisfacciones profundas a quienes ejercitan con libertad esta facultad.

De lo expuesto hasta aquí, hago resaltar que la economía es la actividad del hombre en la que éste ejercita sus capacidades, su libertad y su creatividad, su sociabilidad y su responsabilidad, sirviendo al hombre –su propia persona y la de los demás– y produciendo riqueza para el mejoramiento humano de todos. La empresa es un modo necesario de relación humana. El mercado es una actividad, una forma de interrelación de los hombres, instrumento de ayuda y complementación mutua.

Teniendo esto en cuenta, la aceptación de la “economía de empresa” o “de libre mercado”, que es el conjunto de actividades con las cuales se realiza la economía al servicio del hombre, es una parte de la aceptación de la verdad del hombre.

Pero no es posible hablar de una sola economía de empresa o de mercado, porque de hecho existen muchas formas de realizarla. Aunque la tendencia mundial actual parece ser la adopción de la economía de libre mercado, no todos los países la aplican de la misma manera.

Las circunstancias propias de cada lugar imponen matices diferentes a la misma economía. La diversidad de medidas o decisiones dependerá, a su vez, de muchos factores, entre los cuales están las diversas situaciones sociales, económicas y políticas, las interpretaciones de las diversas escuelas económicas, las preferencias culturales, los modos de apreciar al hombre, al trabajo y al dinero, los aciertos y errores de quienes toman las decisiones y, finalmente, las “ideologías” que influyan en las decisiones.

Un modelo económico no se justifica solo por ser una “economía de empresa”. Para ser bueno, el modelo necesita que las decisiones que se tomen dentro de esta forma de hacer economía produzcan el crecimiento de la calidad humana. No es legítimo hablar de la “economía de mercado” como “el vencedor”. El comunismo murió por el germen de falsedad y muerte que llevaba consigo, no porque la economía de empresa, simplemente por ser “de empresa”, sea buena.

LA ACCIÓN HUMANA EN EL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

El problema al que se enfrenta todo sistema económico es el único y mismo problema de todo el actuar humano: el desorden interior de cada persona, que se refleja en la vida social; desorden que fundamentalmente consiste en la distorsión de los valores. Esta distorsión se llama “pecado”.

La distorsión de los valores en el campo económico consiste en dar preferencia y tomar como criterio de decisiones valores que falsamente pueden tener ese rango. Excluir al hombre, sujeto y fin de la vida económica, y poner en el centro de esa actividad la riqueza o el mercado. es un desorden de valores. Hacer consistir la economía en la sola obtención de beneficios es introducir un desorden en el mundo. Reducir la empresa a la sola asociación de capitales es desnaturalizar la asociación para la que Dios dio “una ayuda adecuada” (Gn 2, 18) a los demás seres humanos. Convertir al hombre en una mercancía que el capital compra. producir o poner en el mercado lo que daña al hombre, dar servicios que degradan la dignidad humana, son formas falsamente económicas –fincadas en una falsa concepción del hombre–, que, como el comunismo, mueren por sí mismas destruyendo de paso a mucha gente.

Si nos preguntamos de dónde nace esa errónea concepción de la naturaleza de la persona y de la “subjetividad” de la sociedad, hay que responder que su causa principal es el ateísmo. Precisamente en la respuesta a la llamada de Dios, implícita en el ser de las cosas, es donde el hombre se hace consciente de su trascendente dignidad. Todo hombre ha de dar esa respuesta, en la que consiste el culmen de su humanidad y que ningún mecanismo social o sujeto colectivo puede sustituir. La negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona.

El ateísmo del que aquí se habla tiene estrecha relación con el racionalismo iluminista, que concibe la realidad humana y social del hombre de manera mecanicista. Se niega de este modo la intuición última acerca de la verdadera grandeza del hombre, su trascendencia

respecto al mundo material, la contradicción que siente en su corazón entre el deseo de una plenitud de bien y la propia incapacidad para conseguirlo, y, sobre todo, la necesidad de salvación que de ahí se deriva (CA 13).

El individuo hoy día queda sofocado con frecuencia entre los dos polos del Estado y del mercado. En efecto, da la impresión a veces de que existe solo como productor y consumidor de mercancías, o bien como objeto de la administración del Estado, mientras se olvida que la convivencia entre los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el Estado y el mercado. El hombre es, ante todo, un ser que busca la verdad y se esfuerza por vivir la y profundizarla en un diálogo continuo que implica a las generaciones pasadas y futuras (CA 49).

La moral cristiana y la ética, por tanto, no pueden ser tomadas en cuenta solo como correctivos dentro de una estructura ya establecida o aceptada; son un integrante de las mismas estructuras o modos de organización entre los hombres y, por tanto, tienen que llegar a fundamentar la decisión que acepte o rechace una estructura o un mecanismo social. Las estructuras que no corresponden a la verdad del hombre ya su sociabilidad no pueden ser éticamente justificables.

La ética no es un comportamiento ante lo ya existente, sino que está en la base del nacimiento de lo que se quiere hacer. La misma verdad de lo que se quiere hacer, la de un instrumento, de una actividad o de un mecanismo, es el fundamento de su eticidad y moralidad.

Pero una estructura éticamente aprobada no significa que pueda ser utilizada bien en todo momento, ni ser usada para cualquier fin. Las cosas buenas pueden ser utilizadas con fines malos o de mala manera, y cometemos muchos errores al usar cosas buenas. La economía de empresa, o de mercado, puede ser deformada y mal usada por las diversas decisiones que, aun dentro de la bondad del sistema o modelo, dañan al ser humano. La ética en la economía se mide por los efectos de la acción o del sistema sobre el bien del hombre, entendido como “existencia cualitativamente más satisfactoria y rica” (CA 36).

La moral y la ética se aplican a la vida y ésta es cambiante. Por tanto, nadie puede justificarse con una acción o una situación sim-

plemente porque está empleando un buen instrumento. Siempre debe verse cómo y cuándo usamos ese instrumento y qué repercusiones tienen nuestras decisiones.

La economía es una parte de la vida y, como toda ella, tiene que vivirse paso a paso y dirigiéndola en todo momento. La dirección es responsabilidad de quien toma las decisiones. Son éstas, con su carácter cambiante, las que tienen que ir conduciendo a la economía del hombre a lograr sus fines auténticos.

Es por tanto absolutamente cierto que la economía sana necesita de hombres que han roto con el pecado o, cuando menos, de hombres que están decididos a no ser esclavos del pecado en el ámbito de la producción y del consumo, hombres que tienen aprecio sincero por los verdaderos valores y no aceptan los falsos bienes.

La evangelización debe ser hecha, por tanto, “no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces”; debe llegar a cuestionar “la cultura y las culturas del hombre... tomando siempre como punto de partida a la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios” (*Evangelii Nuntiandi* 20).

Los hombres de empresa son los que principalmente tienen la responsabilidad de descubrir y hacer presente la verdad de los sistemas, modelos, políticas y decisiones económicas, para que la economía sea un camino auténtico de realización humana; igualmente tendrán que enseñar, a quienes abogan por una “economía libre”, qué es la libertad, conforme a la verdad y al bien; cuándo se convierte la libertad en amor propio, y que la economía libre no es economía sin normas, sino economía de responsabilidades.

EL CAPITALISMO EN EL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

Históricamente, hasta hace poco, se encontraban en la palestra de los modelos económicos solo dos contrincantes que se oponían en diversos puntos, pero en algunos puntos estaban de acuerdo. Entre los puntos de oposición estaba el de libertad opuesto al centralismo; el acuerdo, en cambio, estuvo en desconocer al hombre como sujeto y fin de la economía, y en utilizarlo como instrumento para generar riqueza.

La ineficacia que trae consigo la negación de la libertad, quedó manifiesta con la caída del comunismo. Muchos interpretaron este hecho como el triunfo del capitalismo. Esto, desde luego es una aberración. El comunismo murió porque tenía en sí el germen de muerte que siempre dio a los pueblos en que se implantó. Pero de ninguna manera su fracaso significa la “bondad” del capitalismo. Este también cojea del mismo pie: la falsa estimación del hombre, de su libertad y de la empresa.

Por eso, afirmar que el Papa ha aceptado el capitalismo como buen sistema económico cuando dice: “Da la impresión de que, tanto a nivel de naciones, como de relaciones internacionales, el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades” (CA 34), es un error grave. El capitalismo no se puede identificar con la “economía de empresa” o de “libre mercado”.

Cada cosa tiene su nombre: “un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una dimensión particular de la misma, cuyo centro es ético y religioso” (CA 42), se llama capitalismo.

El Papa aprueba la “economía de mercado” en cuanto es “un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía” (CA 42). Esto no es el capitalismo, aunque él haga uso de estos mismos títulos.

—Cabe pues, por tanto, hablar de una economía de mercado manejada por una ideología o espíritu capitalista, pero también es posible hablar de una economía de mercado con otras fuentes de inspiración. Por eso, el Papa se opone a llamar “capitalismo” a esta manera de ver la actividad económica y prefiere llamarla “economía de empresa”, “economía de mercado”, o simplemente “economía libre”.

De la economía de empresa el Papa dice: “La moderna economía de empresa comporta aspectos positivos, cuya raíz es la libertad de la persona, que se expresa en el campo económica y en otros campos” (CA 32). Pero cuando el Papa habla de libertad no entiende lo mismo

que el liberalismo. Para éste es la ausencia de obstáculos a fin de realizar lo que a cada uno le parezca; y “la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia” (GS 20).

En cambio el Papa entiende por libertad la “imagen de Dios” que hay en el hombre, la cual “demuestra la grandeza y la dignidad del sujeto humano, el cual es persona; pero es también una criatura y por tanto en su existencia y esencia depende del creador” (*Dominum et Vivificantem* 36).

La libertad no es un régimen donde cada uno haga sus gustos, sino un modo de vida en el que realiza el verdadero bien sin ser forzado, ni interna ni externamente. Hablar de libertad en la economía no es hablar primariamente de carencia de estorbos para lograr utilidades, sino de disposición permanente de realizar el bien común. La libertad es para obedecer a la verdad del hombre y para respetar la dignidad y los derechos de la persona. El centro de la libertad es, por tanto, ético y religioso (Cfr. CA 42).

La libertad humana con frecuencia se debilita cuando el hombre cae en extrema necesidad, de la misma manera que se envilece cuando el hombre, satisfecho por una vida demasiado fácil, se encierra como en una dorada soledad. Por el contrario, la libertad se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las multiformes exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en que vive. Es necesario por ello estimular en todos la voluntad de participar en los esfuerzos comunes (GS 31).

No es posible que viva la libertad quien no es libre. Solo la experimentan quienes están decididos a hacer el bien al hombre. La libertad es el más grande don de Dios para el hombre. La Iglesia está llamando continuamente a todos a recibirlo agradecidamente. Por eso, el Cardenal Etcheagaray, terminaba su discurso en Monterrey, ante la audiencia de UNIAPAC, con estas palabras o parecidas: “La Iglesia no teme la libertad, pero teme que los hombres no sepan usar de la libertad”.

El Papa nos hace ver que no aprueba al capitalismo cuando nos explica que en la lucha contra un sistema económico, entendido como método que asegura el predominio absoluto del capital, la posesión de los medios de producción y la tierra respecto a la libre subjetividad del trabajo del hombre..., no se pone como modelo alternativo el sistema socialista, que de hecho es un capitalismo de Estado, sino una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación (CA 35).

Este tipo de sistema económico es el que aprueba la *Centessimus Annus*.

EL PAPEL DEL ESTADO EN EL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

El Estado y su gobierno tienen un papel fundamental en la vida del cuerpo social, una de cuyas dimensiones fundamentales es la economía. Aunque el Estado no es propiamente el director de la economía, tiene, sin embargo, unas funciones importantes en ella. A diferencia de quienes propugnan por la ausencia de reglas en la esfera económica, y proclaman la necesidad de una falsa libertad absoluta, la moral cristiana pide al Estado importantes tareas en este campo. La “libertad de los hijos de Dios” no es una realidad en todos los hombres, y donde no existe la libertad de los hijos de Dios tiene que haber leyes.

“La primera incumbencia del Estado es, pues, la de garantizar esa seguridad (la ‘que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario y estable y servicios públicos eficientes’), de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo y, por tanto, se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente” (CA 48). La ausencia de esta seguridad explicablemente paraliza toda la vida social, porque toda construcción requiere paz y seguridad de que lo que hoy se hace no será destruido dentro de unas horas.

“La falta de seguridad, junto con la corrupción de los sistemas públicos y la proliferación de fuentes impropias de enriquecimiento y de beneficios fáciles, basados en actividades ilegales o puramente especulativas, es uno de los obstáculos principales para el desarrollo y para el orden económico” (CA 48).

“Otra incumbencia del Estado es la de vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico, pero en este

campo la primera responsabilidad no es del Estado, sino de cada persona y de los diversos grupos y asociaciones en que se articula la sociedad” (CA 48). Las circunstancias que vivimos en la actualidad confirman que, mientras no haya sectores organizados que velen por los derechos humanos, tanto los propios como los de los demás, el Estado no podrá realizar adecuadamente su papel. A modo de ejemplo, “el Estado no podría asegurar directamente el derecho de todos los ciudadanos a un puesto de trabajo, sin estructurar rígidamente toda la vida económica y sofocar la libre iniciativa de los individuos”.

El Estado tiene, además, el derecho a intervenir, cuando situaciones particulares de monopolio creen rémoras u obstáculos al desarrollo. Pero, aparte de estas incumbencias de armonización y dirección del desarrollo, el Estado puede ejercer funciones de suplencia en situaciones excepcionales, cuando sectores sociales o sistemas de empresas, demasiado débiles o en vías de formación, sean inadecuados para su cometido. Tales intervenciones de suplencia, justificadas por razones urgentes que atañen al bien común, en la medida de lo posible, deben ser limitadas temporalmente, para no privar establemente de sus competencias a dichos sectores sociales y sistemas de empresas y para no ampliar excesivamente el ámbito de intervención estatal de manera perjudicial para la libertad tanto económica como civil (CA 48).

LA CUESTIÓN SOCIAL Y LA EMPRESA

Dentro de esta lucha por la verdad, “que hace libres” (Cfr. Jn 8, 32), es necesario reconocer y apoyar el papel que tienen la empresa y la sociedad en la creación de ‘instrumentos eficaces de solidaridad. idóneos para sostener un crecimiento económico más respetuoso de los valores de la persona” (CA 16). El sindicalismo, en este nivel, debe jugar un importantísimo papel en la estructuración social y en el desarrollo integral.

No todo podemos pedirlo o esperarlo del Estado y mucho menos tenemos derecho a pedir lo que a nosotros nos toca realizar. Probablemente hay dentro de nuestra mentalidad mucha dependencia ante un Estado entendido como “benefactor”, lo cual es sumamente dañino para la vida económica. Esas “deficiencias y abusos del Estado

asistencial' derivan de una inadecuada comprensión de los deberes propios del Estado" (CA 16) y de un ejercicio poco responsable de los derechos por parte de las personas y de las instituciones.

Debe ser respetado el principio de subsidiaridad. Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con los demás componentes sociales, con miras al bien común (CA 16).

Este principio del orden social impone por tanto obligaciones fundamentales: la de organizarse para buscar con firmeza el bien común poniendo muy por debajo los intereses de grupo; la obligación de promover la estructuración social en los demás campos, tanto de la economía como de las otras dimensiones de la vida social; la obligación de hablar con todo el peso de la autoridad de quienes buscan con sinceridad el progreso de la calidad humana del país. El futuro de México necesita una sociedad bien y plenamente organizada. De esta sociedad saldrá el Estado que juegue su verdadero papel, que sienta fuertemente "el deber de secundar la actividad de las empresas (Cfr. CA 16), de los sindicatos y de los demás organismos intermedios, atendiendo, desde luego, al bien común, del cual él es el gestor.

El futuro de México está ligado a la "verdad del hombre", a los valores auténticos que hacen mejores hombres y sociedades, a la "economía de empresa" dirigida por decisiones que siempre tengan presente el bien del hombre. Los empresarios tienen que realizar una valiosísima y nobilísima tarea: la de ponerse, con su carisma de crear riqueza, al servicio de la construcción de hombres de calidad correspondiente a su dignidad. Hago a todos ustedes el llamado mismo de Jesucristo: "Si os mantenéis en mi Palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Jn 8,31-32).

Mons. Carlos Talavera Ramírez

Fue obispo auxiliar de México y primer obispo de la diócesis de Coatzacoalcos.

■ C. P. LORENZO SERVITJE SENDRA
■ MÉXICO

DIMENSIÓN SOCIO- ECONÓMICA DE LA FE IGLESIA Y JUSTICIA A 30 AÑOS DE LAS CONCLUSIONES DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO EN SU CONFERENCIA EN MEDELLÍN¹

En esta exposición intentaré explicar el concepto de “lo socio-económico”. Examinaré el juicio y las exigencias de la fe cristiana a la vida económica y las reflexiones y conclusiones del Episcopado Latinoamericano en su Segunda Conferencia, en Medellín, en 1968, especialmente en sus capítulos referentes a la justicia y a la paz. Haré un breve bosquejo de la situación de América Latina y concluiré con algunas observaciones acerca de un tema tan controvertido y actual como lo es el cómo debiera organizarse la vida económica a la luz de la fe y del Evangelio.

Veamos el concepto de “lo social”. El hombre es un ser sociable por naturaleza. Nace, crece, se desarrolla y muere en sociedad. Necesita de ella invariablemente para su supervivencia. Pero no es solo por necesidad, sino por una exigencia profunda de su naturaleza lo que

¹ Conferencia presentada en la Universidad Iberoamericana, Santa Fe, 10 de junio de 1998. Originalmente publicado en *La Cuestión Social*, vol. 6, no. 4 (invierno, 1998), Imdosoc, México.

le inclina a buscar y relacionarse con los demás. Es un impulso vital, más fuerte que él mismo y que le ayuda a definir su identidad. Ve en el otro a una reduplicación de sí mismo y siente esa necesidad que se manifiesta de mil maneras: la conversación, la amistad, la generosidad, la ayuda mutua, el afecto.

Veamos ahora “lo económico”. Los recursos materiales, así como los servicios, no están disponibles de manera ilimitada. Las necesidades humanas son muy amplias. Lo económico nace de la insuficiencia de los recursos ante las necesidades. El campo de la economía es todo lo que concierne directa o indirectamente al esfuerzo de los seres humanos ante esa insuficiencia, ya sea para reducirla o repararla. La actividad económica suele constituir para el hombre de hoy su preocupación dominante. Ganar el pan y vivir cada día mejor son aspiraciones de todos los hombres en general.

La vinculación de lo social y lo económico es evidente. Dentro del gran marco del trabajo, vocación fundamental del hombre, se inscriben la multitud de actividades de la economía que son eminentemente sociales: producir, vender, comprar, comunicar, transportar, financiar, contratar, capacitar, competir, anunciar, consumir...

Pero el ser humano no es simplemente un *homo economicus*. No es solo un productor y un consumidor: es un padre o un hijo de familia, un miembro o no de alguna asociación, un elector, un ciudadano. Y, desde luego, creyente o no, un ser que necesita plantearse el sentido de su existencia. Y esto nos lleva a los cristianos al deber de examinar la dimensión socioeconómica de nuestra fe.

Fe que implica creer en la existencia de Dios, de sus designios sobre el mundo, la vida y el hombre, que reclama sentir vivamente la presencia de Jesucristo en nuestras vidas, con todas sus exigencias de justicia y de amor al prójimo y que compromete a trabajar por el advenimiento del Reino con la fe, la esperanza y el amor que nos pide el Evangelio.

Es así como la dimensión socioeconómica de la fe está inextricablemente involucrada en nuestra vida de todos los días. Todo lo que hagamos en este ámbito ha de juzgarse ante los mandatos de la justicia, del amor y de la paz. ¡Y cómo la indiferencia, la vacilación y el miedo los destierran!

En América Latina la pobreza ha crecido significativamente en los últimos años. Un informe de la CEPAL ha dicho que 40% de su población por debajo de la línea de la pobreza era en 1980 del 40% del total y que ahora se ha elevado alrededor del 47%. La UNESCO dice que un latinoamericano promedio estará llegando al año 2000 con una escolaridad aproximada de cinco años en comparación con quienes nacieron en el sudeste asiático que actualmente un promedio de 9.2 años. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) afirma que más de la mitad de los empleos latinoamericanos son informales. El Banco Mundial expresa que la mortalidad materna en el subcontinente es siete veces más alta que en los países desarrollados. Con razón se ha caracterizado a América Latina como “tierra de pobreza, inequidad y exclusión social”.

Uno de los fenómenos más graves de nuestros países es la desigualdad desgarradora de su población. Al lado de una minoría adinerada con todas las comodidades del mundo moderno: buena alimentación, casas confortables, automóviles, ropa a la última moda, atención médica oportuna, educación avanzada; mal vive una mayoría en la más dolorosa indigencia: desnutrición, ignorancia, vivienda precaria, salud deficiente, desempleo y un futuro sin esperanza.

Al cuadro estrujante de la pobreza urbana, de las colonias proletarias y de los cinturones de miseria, se suma la de nuestros campesinos, de los pueblos indígenas y de los trabajadores migrantes. En México, más de 22 millones de personas viven en condiciones de pobreza extrema.

El desequilibrio en el ingreso en nuestro país ha venido agravándose. Datos recientes indican que 20% más alto de la población recibe 54.5% del ingreso y 20% más bajo 4.4%. Los promedios suelen ocultar dolorosas tragedias humanas. Y esta distribución es muy semejante en la mayoría de los países de América Latina.

En el mundo de la empresa ocurre algo semejante. Las grandes y medianas empresas con acceso al crédito extranjero, a la tecnología más avanzada y a las mejores técnicas de administración y productividad, con capacidad exportadora y dedicadas principalmente al mercado moderno sobreviven mejor a las crisis.

Por el contrario, las empresas pequeñas y las microempresas, sin capital ni crédito, con poco acceso a las nuevas tecnologías, van quedando atrás y han desaparecido. Y lo mismo pasa a los trabajadores de casi todas las empresas que no han podido atrapar el rezago salarial, herencia de las numerosas devaluaciones.

Todo esto ha venido agravándose por el fenómeno de la globalización económica y, sobre todo, por la gran movilidad de los capitales en el mundo, con su capacidad muy real de crear de la noche a la mañana crisis tremendas como las que hemos venido experimentando los países del sudeste asiático y los de América Latina.

Ha llegado el momento de examinar la situación actual de América Latina a la luz de lo que se dijo en *Medellín* en 1968. Lo socioeconómico se trata sobre todo en los capítulos “Justicia y Paz” de su documento de conclusiones. La realidad es que, si bien ha habido avances, la mayoría de los problemas que preocupaban a los pastores en esa época subsisten todavía.

Se insistía en la formación de comunidades nacionales que reflejaran una organización global, donde toda la población, pero muy especialmente las clases populares, tuviera a través de estructuras territoriales y funcionales una participación activa y receptiva, creadora y decisiva, en la construcción de una nueva sociedad.

Desde luego, desde entonces hasta ahora, hemos visto una sorprendente proliferación de organizaciones voluntarias de la sociedad civil, mal llamadas no gubernamentales, que de algún modo han recogido esa preocupación. Sin embargo, no tienen el alcance ni la profundidad que la declaración arriba citada propugnaba.

En lo que se relaciona a la empresa y a los empresarios, el documento es exhortaba a que modificaran radicalmente la valoración, las actitudes y las medidas con respecto de la finalidad, organización y funcionamiento de las empresas. Y enviaba un mensaje de aliento a aquellos que, individualmente o a través de sus organizaciones, hicieran esfuerzos por inspirar a las empresas dentro de las orientaciones del Magisterio social de la Iglesia y que de ello dependería fundamentalmente el cambio social y económico de América Latina hacia una economía verdaderamente humana.

La respuesta a esta exhortación por parte del empresariado latinoamericano ha sido modestísima. Prevalece la empresa pragmática, orientada principalmente a su finalidad económica y financiera. En América Latina existen varias organizaciones empresariales que trabajan por poner en práctica las enseñanzas sociales de la Iglesia, organizaciones casi todas ellas afiliadas a la Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresa (UNIAPAC), a la que pertenece en nuestro país la Unión Social de Empresarios de México (USEM), y de la que formo parte desde 1963.

En el capítulo sobre “La paz” en el documento de *Medellín* se llamaba la atención sobre aquellos aspectos que constituyen una amenaza o negación de la misma. Entre éstos se mencionaban las diversas formas de marginalidad, tanto en las zonas urbanas como en las rurales, las desigualdades excesivas ante las clases sociales, las formas de opresión de grupos y sectores dominantes y, como consecuencia, las frustraciones crecientes y la toma de conciencia de los sectores oprimidos.

En el aspecto económico se mencionaba la fuga de capitales y la de técnicos y personal competente, la evasión de impuestos y, sobre todo, el endeudamiento progresivo de todos los países del área, fenómeno este último que en los años siguientes en lugar de decrecer ha aumentado considerablemente.

En lo político, puede decirse que los países del área se encontraron, salvo casos contados, bajo gobiernos autoritarios, y algunos encabezados por militares, que se denominaron de Seguridad Nacional. Hubo varios movimientos guerrilleros importantes. Algunos fueron reprimidos brutalmente, otros se disolvieron por vías conciliatorias y muy pocos subsisten todavía. En los últimos diez años el narcotráfico ha cobrado una dimensión alarmante con su cauda de corrupción y violencia.

El alentador tránsito a la democracia, lento y desigual, vino a darse prácticamente durante los últimos diez años en todos los países, a excepción de Cuba.

En lo económico, también en la mayoría de esos países prevalecieron por más de veinte años las llamadas “economías mixtas”, muchas de ellas con rasgos populistas y aun socializantes. En estas eco-

nomías el Estado tenía una gran intervención en la dirección de la economía: era dueño de numerosas empresas, algunas de ellas muy grandes y existían abultadas burocracias. Había una gran protección al comercio exterior con permisos tanto para la importación como para la exportación de mercancías y altos aranceles.

Además, en muchos países se subsidiaban ciertos bienes de consumo necesario y se mantenían controles de precios y también, en algunos casos, controle de cambio. Los déficits fiscales solían ser elevados y se resolvían con emisión de circulante que fatalmente desembocaba en devaluaciones y crisis recurrentes. La inflación, en montos altísimos, ocurría con frecuencia en el área.

Se llevaron a cabo nacionalizaciones de empresas y obras públicas muy costosas que se financiaban con alto endeudamiento interno y externo. La situación actual de la deuda externa de la América Latina se debe en buena parte al financiamiento que se requirió para todas estas actividades. Con toda razón el período de los ochenta llegó a llamarse, para América Latina, la “década perdida”.

Como consecuencia de todo esto las clases populares sufrieron un deterioro severo en su nivel de vida, al no poder afrontar, por su ignorancia y debilidad, las perturbaciones económicas, mientras que las clases acomodadas, por su mejor conocimiento de lo que ocurría, se defendieron mejor. La fuga de capitales y la evasión fiscal fueron endémicas.

No cabe duda de que *Medellín* fue un hito en la historia de la Iglesia y de la sociedad en América Latina. Tuvo un efecto catalizador en la reflexión teológica y pastoral que se venía gestando en varios de nuestros países y un efecto dinamizador de las fuerzas existentes. Ante una situación que parecía legitimar la violencia como alternativa generó la necesidad de construir una “teología de la no violencia”, en la necesidad de crear formas de presión alternativas y mecanismos para realizar la justicia sin perder la eficacia de la paz y del amor con toda su fuerza intrínseca.

También, *Medellín* fue un detonador de las llamadas, más tarde, “comunidades eclesiales de base”, cuya misión se identifica desde entonces como una instancia de interpretación de la propia realidad social a partir de la Palabra de Dios y la acción consiguiente. Esta

concientización estuvo presente en muchas personas que ejercían un liderazgo social y que cabe llamarlas “luchadores sociales”, mismos que se convirtieron en fermento de la organización civil.

Además, desde *Medellín* se tomó con fuerza y sin temor “la opción Preferencial por los pobres”. opción que en ciertos medios suele no entenderse y se ve con recelo. “Cristo en su condición humana eligió un estado de pobreza e indigencia, a fin de mostrar en qué consiste la verdadera riqueza que se ha de buscar, es decir, la comunión de vida con Dios”. “La Iglesia, desde sus orígenes, y a pesar de los fallos de muchos de sus miembros, no ha cesado de trabajar para aliviar, defender y liberar a los pobres”.

En el desarrollo de esta exposición sobre la dimensión socioeconómica de la fe he de referirme obligadamente a la doctrina social de la Iglesia, enseñanza que tiene su fuente, desde luego, en la Sagrada Escritura y en las enseñanzas de los Padres y grandes teólogos de la Iglesia y en el Magisterio, especialmente el de los últimos papas.

Poco después del Concilio Vaticano II, la doctrina social de la Iglesia pasó por un periodo de cierto menosprecio y olvido. Puede decirse que no es sino hasta quince años después, con motivo de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Puebla, cuando cobra un nuevo impulso y se propone de una manera directa y más eficaz a los católicos de América Latina.

En el *Documento de Puebla* se afirma que esta enseñanza tiene como propia una visión global y dinámica del hombre y de la humanidad; que su objeto primario es la dignidad personal del hombre, imagen de Dios, y la tutela de sus derechos inalienables.

Además, su finalidad es siempre la liberación integral de la persona humana, en su dimensión terrena y trascendente; y que en su elaboración los laicos no deben ser pasivos ejecutores, sino activos colaboradores con los pastores, a quienes aportan su experiencia profesional y científica.

Así como que, para que esta enseñanza sea creíble y aceptada por todos, debe responder de manera eficaz a los desafíos y problemas graves que surgen en la realidad latinoamericana.

También, en el *Documento* se insiste en que “ni el Evangelio ni la doctrina o enseñanza social que de él provienen son ideologías. Por

el contrario, representan para estas una poderosa fuente de cuestionamientos para sus límites y ambigüedades”.

En el Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe titulado *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* se reafirma que la Iglesia ofrece en su doctrina social un conjunto de principios de reflexión, criterios de juicio y de directrices de acción para que los cambios en profundidad que exigen las situaciones de miseria y de injusticia sean llevados a cabo de una manera tal que sirvan al verdadero bien de los hombres. Y se insiste en que la obra de salvación aparece indisolublemente ligada a la labor de mejorar y elevar las condiciones de la vida humana en este mundo, exigencia ineludible de la dimensión económica de la fe, objeto de esta exposición.

Los criterios y directrices, pero sobre todo los grandes principios de la doctrina social de la Iglesia, tienen una gran relevancia para la economía en general y para la empresa en particular.

Entre estos últimos se encuentran la *dignidad de la persona humana* con la exigencia de sus derechos inviolables e imprescriptibles; la *solidaridad* que impulse a los hombres a sentir como propias las necesidades de los demás y a conseguir juntos lo que no podrían conseguir solos; la *subsidiaridad*, para que las entidades menores hagan lo más posible y las mayores solo lo necesario; el *destino universal de los bienes* con su exigencia de justicia; el *trabajo* como instrumento para la plena realización humana; el *bien común*, como obra de todos para beneficio también de todos y, desde luego, el *amor al prójimo*, mandato vital del Evangelio.

A esta exposición de la realidad económica y social de América Latina y de los principios de la doctrina social de la Iglesia que deben orientarla y juzgarla, hemos de añadir el examen del sistema o sistemas vigentes en el área.

Puede decirse que a mediados de la década de los ochentas comenzó a darse aquí una transición de los regímenes estatistas y populistas hacia un nuevo modelo, mediante la estabilización económica y el llamado “cambio estructural”, orientado este último a disminuir la protección de la producción nacional ante la competencia extranjera, a la privatización de las empresas estatales, a la reducción de la re-

glamentación y los controles burocráticos y, en general, a disminuir el tamaño y las atribuciones del Estado.

Esta economía de mercado “a secas”, que muchos han denominado neoliberalismo, ha mejorado la eficiencia y el crecimiento económico, el ahorro y la inversión. Sostiene que, finalmente, el aumento de la prosperidad de la parte más dinámica de la sociedad se derrama hacia los demás. La realidad es que este “derrame” no les llega nunca o exiguamente y la brecha entre ricos y pobres se ha ensanchado y se ha propiciado la corrupción y el desempleo.

A este escenario desconcertante se está presentando el fenómeno de la globalización económica mundial.

El colosal aumento de la comunicación, junto con la liberación del comercio y de los flujos de capital, así como el desarrollo y la transferencia de la tecnología, si bien ha aportado beneficios, también han creado distorsiones económicas severas, con el consiguiente perjuicio de personas y empresas.

Ante esta economía de mercado, impersonal y despiadada, se ha vuelto a plantear la necesidad de definición del dilema existente en el mundo por muchísimos años, el de cómo organizar la vida económica con justicia. Por una parte, la economía socialista, comunista o reformista ya superadas y, por la otra, la economía de mercado en su nueva versión de neoliberalismo.

Juan Pablo II ha dicho:

La Iglesia no tiene modelos para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solo de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afrontan los problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí. Para este objetivo, la Iglesia ofrece, como orientación ideal e indispensable, la doctrina social, que, si bien reconoce lo positivo del mercado y de la empresa, reconoce también que éstos han de estar orientados al bien común (*Centesimus Annus* 43).

Ante el fracaso de las soluciones colectivistas y estatistas es evidente el valor de la propiedad privada, la iniciativa de emprender y

la competencia para la eficacia de la economía de mercado. Pero la conciencia cristiana no puede aceptar el espíritu que suele animarla, de cálculo, avaricia, ambición desbordada, indiferencia hacia los demás y lucha sin cuartel, que las leyes no pueden evitar pero que deberían contribuir a moderar. Los problemas y desafíos de nuestra sociedad reclaman cada día más una conciencia y orientación moral.

Hace falta una economía que esté verdaderamente al servicio del hombre, de todo el hombre y de todos los hombres. Una economía en la que la moral tenga primacía sobre la técnica, el trabajo sobre el capital y el hombre sobre las cosas. Una economía en la que se concilien las exigencias de la libertad, con todo lo que tiene de creatividad y progreso, con las exigencias de la justicia, indispensable para una convivencia pacífica y solidaria. Una economía ordenada en la que las imperfecciones y el rigor de la libertad económica sean corregidos de algún modo.

Se ha hablado mucho de esta economía; se le ha denominado una economía de mercado con responsabilidad social, una economía de rostro humano, una economía al servicio del hombre. Hemos llegado al punto en que se nos pide y nos corresponde a los laicos proponer el modelo económico que puede ser más conforme a nuestra fe de cristianos. Tarea difícil y muy controvertida.

Alguien ha dicho que a la “mano invisible” del mercado se le debe sumar la mano de justicia del Estado y la mano solidaria de la sociedad. Esto suena muy bien, pero se requiere profundizar en la idea y explicitar los “cómo”, en los cuales suelen estancarse las propuestas.

La vida del hombre de hoy se desenvuelva sobre todo en el ámbito del mercado y el ámbito del Estado, a los que de algún modo se somete. Es un productor, un vendedor, un consumidor. Es un ciudadano, un contribuyente, un elector. Está sujeto a la ley de la oferta y la demanda y a las leyes y reglamentos del Gobierno. En ambos casos se ejerce sobre él una coerción de la que no puede sustraerse.

Y también está sujeto a la influencia de los modernos medios de comunicación, que hoy ejercen sobre él una coerción sutil sobre sus gustos, opiniones y costumbres, más allá de lo que el mismo es consciente.

¿Tendrá un sistema económico que reducirse a la interacción del mercado, el Estado y las comunicaciones y ser el hombre simplemente un objeto de los intereses, la influencia, las presiones y aun los caprichos de unos y otros?

Evidentemente que no, porque hay en la convivencia humana otro mundo que está fincado en lo más profundo de nuestro ser, que calladamente añoramos y que nos pide y aun nos exige reivindicarlo. Es el mundo de la confianza, la amistad y la alegría. El mundo de la generosidad, la tolerancia, la ayuda mutua, la cortesía, el perdón y otros valores fundamentales.

Es la existencia de lo que Husserl llamó el *lebenswelt*, como verdadero cimiento de la sociedad, el del *ethos* primario de la vida, el mundo de las relaciones personales y comunitarias. O como denominó Gaos, el mundo de la vida corriente. Es el mundo que está fuera del intercambio riguroso y del contrato que piden exactamente el precio. Es un mundo en el que hay, sí, cierta reciprocidad, pero no exigencia de la misma. En el que alguien ha dicho “se toma sin quitar y se da sin perder”.

De algún modo, la depositaria de todo este mundo es lo que se ha llamado la sociedad civil, entendiéndola como el rico tejido no solo de asociaciones y grupos voluntarios no lucrativos de toda índole, sino también las parroquias, los clubes, los barrios y, aún más, las familias, las escuelas, los sindicatos, las organizaciones profesionales, las empresas, los partidos políticos y hoy las redes de amigos y personas afines, vinculadas por los más diversos motivos.

Aun en esta área de la sociedad civil un destacado economista, Stefano Zamagni², señala que existe lo que el llama “economía civil”, constituida por una variedad de organizaciones y grupos cuyo objetivo no es filantrópico, pero tampoco estrictamente lucrativo. Organismos y grupos que piden una cierta reciprocidad por lo que ofrecen o venden. Empresas cooperativas, mutualidades, comunidades de apoyo, prestadoras de servicios semigratuitos, instituciones culturales o de promoción humana, cajas de ahorros y préstamos populares.

2 N. de E. La obra a la que se refiere el autor es al libro escrito en conjunto con Luigino Bruni: BRUNI, Luigino-ZAMAGNI, Stefano *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2007.

En la vida social hay fundamentalmente tres cauces ordenadores para la conducta: la ley, las buenas costumbres y la moral personal. La ley es el último recurso para ordenar la convivencia. Las normas sociales o buenas costumbres facilitan la ordenación de la conducta de los ciudadanos. Pero es la moral personal, con su mayor exigencia, la que en definitiva puede asegurarla.

El Estado, como responsable de promulgar y hacer cumplir las leyes, tiene una ineludible responsabilidad en el campo económico. Como reacción ante los excesos de los socialismos y de los regímenes estatistas, su papel en la economía se ha visto disminuido en las versiones actuales de la economía de mercado. Es indispensable restituirle las atribuciones que legítimamente le corresponden de acuerdo con las exigencias del bien común y de la subsidiaridad. Hay que rechazar tanto la idolatría como la satanización del Estado.

Tiene funciones que él y solo él puede desempeñar. Para evitar sus excesos se impone una permanente actitud crítica y vigilante de los ciudadanos. El vacío cívico y político siempre ha conducido al desbordamiento del Estado.

El Papa Juan Pablo II en *Centesimus Annus* dice que “la actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político”. E insiste en que “es deber del Estado proveer a la defensa y tutela de los bienes colectivos, como son el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguardia no puede estar asegurada por los simples mecanismos del mercado”.

Una acción responsable y subsidiaria del Estado ha sido reivindicada por muchos pensadores y políticos. Es indispensable para prevenir los excesos, superar las limitaciones y corregir las imperfecciones de la economía de mercado. Hace años se expresó en este sentido Federico Mayor, director general de la UNESCO, y también Nelson Mandela, presidente de Sudáfrica y Fernando Henrique Cardoso, de Brasil.

Se ha dicho que a la mano invisible del mercado había que sumarle la mano de justicia del Estado. Aparte de la responsabilidad del Estado en materia de seguridad pública e impartición de justicia hoy

enérgicamente reclamadas, el Estado, en materia económica, también está siendo reclamado en su obligación de desterrar la miseria, reducir la pobreza y tratar de corregir la excesiva desigualdad en el ingreso de la población de nuestros países.

Una parte de los ingresos del Estado tienen un fin redistributivo. Por principio de cuentas, en nuestros países, el Estado ha de aumentar su capacidad de obtener ingresos, tanto por el aumento de impuestos como por su mejor cobranza y buen manejo. El gasto suitario, la especulación y las ganancias excesivas han de gravarse más. Esto desde luego debe hacerse con prudencia, para no desalentar la inversión productiva. Y también debe combatir la evasión fiscal y velar por la eficiencia y honradez administrativa de los servidores públicos.

Ante esta exigencia de justicia de las mayorías, el Estado tiene que asignar acertadamente mayores recursos para la satisfacción de las necesidades básicas de las clases muy necesitadas. Son adecuados los programas de alimentación como ahora se llevan a cabo en las zonas de extrema pobreza y el subsidio selectivo a la tortilla en México. Habrá que promover más, de manera sistemática, los programas de salud, seguridad social, vivienda popular y, sobre todo, los de educación, que todavía en nuestros países tiene serios rezagos y deficiencias.

El economista René Villarreal ha propuesto en un interesante libro, *Hacia una nueva economía de mercado*, la idea de que la mano de justicia del Estado debe ser, además, una mano promotora. Insiste que en nuestro país se ha privilegiado la exportación como pivote del desarrollo, pero que debe darse una mayor atención a la sustitución de importaciones y a lo que él llama el mercado endógeno.

La actividad promotora del Estado implica, a mi juicio, una política industrial, una amplia campaña a favor del ahorro interno, promoción de la capacitación y el aprendizaje en todas las empresas, desarrollo de un auténtico cooperativismo, mayor apoyo al autoempleo, a la micro y pequeña empresa y a los pequeños productores rurales, facilitar la construcción de viviendas modestas y fomentar las instituciones de ahorro y crédito popular. También es muy importante la reorientación de las actividades productivas mediante apoyos fiscales y concesión selectiva de crédito, a fin de que las inversiones

se destinen en mayor medida a la satisfacción eficiente de las necesidades de los sectores más pobres.

Entre otras, estas son las acciones que el Estado debería llevar a cabo para cumplir el mandato de hacer más equitativa a la economía de mercado; sin embargo, queda pendiente lo que debe realizarla sociedad, como arriba la hemos definido, toda vez que el efecto de las disposiciones legales no es suficiente.

Esto nos lleva al indispensable desarrollo de las buenas costumbres o, si se quiere llamar de otra manera, una ética social, es decir, a una manera de comportarse de los agentes económicos del más diverso tipo, como son los consumidores, las empresas, las organizaciones gremiales y otros, de modo que, por convencimiento profundo de su responsabilidad social, adopten políticas de creación de confianza, de respeto al bien común, de solidaridad humana y que esto se traduzca en muchos casos en una acción cívica y aun política que lleve a cambios en la legislación y a la constitución de organismos privados de apoyo complementario a las agencias gubernamentales.

En pocas palabras, debemos buscar en nuestros países una definición de una política económica de Estado congruente con nuestra manera de ser y nuestras necesidades. A esta definición deben concurrir todas las fuerzas sociales, sobre todo partidos políticos, universidades, empresas y sus asociaciones, sindicatos, iglesias y los más destacados portavoces de la llamada economía civil.

Pero, como hemos dicho, la vida económica en último análisis no podrá ordenarse sin las exigencias de la conciencia moral de todos los actores de esa ésta, seres humanos concretos, con sus fortalezas y debilidades, con sus ideales y sus prejuicios, con sus recursos y sus necesidades.

Se ha hablado mucho de que se requiere el cambio de las estructuras de nuestra vida moderna, de las leyes, costumbres, instituciones y valores que la rigen. Pero ese cambio no se dará si antes no hay un cambio en la conducta personal de quienes participan en la vida económica, toman conciencia de los problemas y asumen el compromiso de contribuir a resolverlos.

Se necesitará este profundo cambio en quienes investigan, enseñan y comunican, en quienes gobiernan, legislan y juzgan. en quienes invierten, producen y administran y en quienes trabajan, ahorran y consumen.

Se necesitará para todos, y especialmente para los cristianos, una conversión moral, conversión que solo será posible si es animada verdaderamente por el espíritu del Evangelio, si vivimos plenamente la dimensión socioeconómica de nuestra fe. Solo así podremos contribuir a que América Latina, como a partir de *Medellín* se dijo, sea “el continente de la esperanza”.

Lorenzo Servitje Sendra †

Fundador del Imdosoc.

■ DR. EDUARDO BONNÍN BARCELÓ
■ ESPAÑA

RELACIONES ENTRE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y LA TEOLOGÍA MORAL¹

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA COMO PARTE DE LA TEOLOGÍA MORAL SOCIAL

Juan Pablo II, en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS) de 1987, explica cómo la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) no es una ideología política, sino que forma parte de la teología moral. Esta idea la repite en otras dos encíclicas: la *Centesimus Annus* (CA) de 1991 y la *Veritatis Splendor* (VS) de 1993. Veamos los textos e intentemos luego una cierta explicación, ya que algunos no ven del todo clara esta relación.

La Doctrina Social de la Iglesia no es, pues, una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrenal, a la vez, trascendente, para orientar

¹ Publicado originalmente en *La cuestión social*, vol. 8, no. 2 (abril – junio 2000), Imdosoc, México.

en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología, y especialmente de la teología moral (SRS 41).

“La antropología cristiana es, en realidad, un capítulo de la teología y, por esta misma razón, la doctrina social de la Iglesia, preocupándose del hombre, interesándose por él y por su modo de comportarse en el mundo, ‘pertenece... al campo de la teología y especialmente de la teología moral’” (CA 55).

La relación inseparable entre verdad y libertad –que expresa el vínculo esencial entre la sabiduría y la voluntad de Dios– tiene un significado de suma importancia para la vida de las personas en el ámbito socioeconómico y sociopolítico, tal y como emerge de la doctrina social de la Iglesia –la cual “pertenece al ámbito... de la teología y especialmente de la teología moral”–, y de su presentación de los mandamientos que regulan la vida social, económica y política, con relación no solo a actitudes generales sino también a precisos y determinados comportamientos y actos concretos” (VS 99).

LOS FALLOS DE LA TEOLOGÍA MORAL SOCIAL

En mi opinión la doctrina social de la Iglesia, tal como se presenta a partir de la encíclica *Rerum Novarum* (RN) de León XIII, nace, no solo, pero sí especialmente, de un fallo o deficiencia de la teología moral social católica del siglo XIX.² La teología moral social se había quedado muy esclerotizada como una visión muy subjetiva e individualista de la virtud de la justicia. Esta se dividía en general o legal, conmutativa y distributiva.

Cuando nace la Doctrina Social de la Iglesia, lo único que se les ocurre discutir a los moralistas es si la justicia social de la que hablan los documentos pontificios pertenece o no a la justicia legal. Todavía, en los últimos 50 años del siglo XX, poco antes del Concilio Vaticano II, los manuales de teología moral hablaban mucho de los contratos y de

2 Cfr. P. Carlotti, “L'appartenenza teologico-morale della Dottrina Sociale della Chiesa”, *La Società* 9 (1999), pp. 305-321.

los distintos modos de acceder a la propiedad privada, pero muy poco de la problemática que presentará la segunda parte de la *Gaudium et Spes* (GS).

Es decir, la teología moral se mostraba insensible hacia toda la problemática que planteaba la cuestión social nacida con la industrialización a últimos años del siglo XVIII y principios del siglo XIX y que a mediados del siglo XX pasa de una concepción de tipo nacional a una visión más internacionalista y mundial. Ante el incumplimiento, al menos objetivo, de sus obligaciones por parte de la mayoría de los moralistas, es el Magisterio supremo de la Iglesia, a través del Papa León XIII y sus sucesores, el que mostrará una más atenta visión de los signos de los tiempos y con la *Rerum Novarum* (RN) iniciará este tipo de exposición más orgánica de la moral social que llamamos doctrina social de la Iglesia.

De hecho, no es la primera vez que otros tenían que suplir la negligencia y la falta de visión de los teólogos moralistas. Ya a finales del siglo XVI, cuando los moralistas, por diversas circunstancias, habían convertido la teología moral en una “pecatología”, es decir, en una ciencia dedicada a decir solo lo que era o no era pecado y si era pecado mortal o pecado venial, olvidándose, como luego en el siglo XX tuvo que afirmar el Concilio Vaticano II, de que la misión de la teología moral es “mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo” (*Optatam Totius* 16), el Espíritu Santo, que no está nunca de vacaciones en la Iglesia, tuvo que suscitar a otros teólogos que dieran a luz lo que en principio se llamó “doctrina ascético-mística” y luego ha pasado a llamarse “teología espiritual”.³

Ahora, cuando se ha ido dando un renacer de la teología moral, ya más atenta a las exigencias evangélicas y pastorales, es cuando se nos puede presentar la cuestión de qué relaciones hay entre la teología moral y la doctrina social de la Iglesia, lo mismo que entre la teología moral y la teología espiritual.

3 Cfr. T. Goffi, “Etico-Spiritual”, *Dehoniane* (1984); M. Vidal, *Moral y espiritualidad*, PS, 1997.

¿QUÉ SIGNIFICA QUE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA NO ES UNA TERCERA VÍA?

Como la afirmación de Juan Pablo II de que la DSI pertenece a la teología moral, comienza con la negación de que sea una tercera vía de tipo político, vamos ahora a tratar este aspecto de la cuestión. Esto nos llevará a explicar en qué sentido la doctrina social de la Iglesia es una “doctrina”.

Todo programa de acción que tenga metas concretas – toda política– para ser racional y eficaz exige un esfuerzo de reflexión previa. Esta ocupa en el plano del pensamiento un lugar intermedio entre la teoría y la práctica.

Esta reflexión previa es lo que conduce a la formulación de una “doctrina”, que no es otra cosa que un programa abstracto de acción. Toda doctrina, en el sentido que aquí queremos darle, tiene por finalidad preparar una acción sensata y racional, teniendo en cuenta los antecedentes teóricos que la fundamentan y la realidad concreta hacia la que se proyecta.

Podemos distinguir tres planos:

1. Plano teórico: que comprende lo que es, o sea la ciencia, lo que debe ser, o sea la moral, y cómo puede hacerse, o sea el arte o la técnica.
2. Plano de reflexión intermedia: es la doctrina o sea un programa abstracto de acción.
3. Plano práctico: es la política o programa concreto de acción. Ésta, luego, según la materia, puede llamarse política económica, política educativa, política familiar y muchos otros etcéteras, incluyendo la política-política.

Irnos al plano práctico sin pasar por los dos anteriores significa olvidarse del principio de que “no hay nada más práctico que una buena teoría”. Dicho con otras palabras, significa caer en la casuística y en el recetario, que tanto han empobrecido a veces la acción de la Iglesia.

Por lo tanto, la doctrina es el punto de convergencia o armonización de leyes científicas, principios morales y normas técnicas, hecha en el ámbito de una determinada realidad con el ánimo de preparar racionalmente una acción programada o política. Entiendo aquí por

política “el conjunto de medios operativos y eficaces para alcanzar un determinado objetivo”.

A partir de lo dicho, se puede explicar mejor cómo la DSI no es capitalismo liberal ni comunismo, ni tampoco algo intermedio entre la democracia cristiana –centro derecha– y la socialdemocracia –centro izquierda–. Se coloca en un plano superior –el de los programas abstractos de acción– que luego puede aterrizar en diferentes políticas, aunque ciertamente no toda política es compatible con la DSI.

De ahí se deduce la necesidad de respetar el pluralismo de los laicos católicos –sin los cuales no va a aterrizar la DSI– a la hora de actuar en el campo de la política en general y de la política partidista, si hablamos de la política en sentido estricto, es decir, un programa concreto de acción destinado a conquistar, defender y ejercer el poder en la sociedad política.⁴

Por eso, me parece muy bien lo que han dicho los obispos mexicanos en su reciente documento *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*:

Es preciso afirmar con claridad que esa responsabilidad (de la jerarquía), que abarca todos los aspectos de la vida, respeta profundamente la opción personal que los fieles laicos pueden tener al momento de realizar opciones político-partidistas. La doctrina social de la Iglesia les ofrece a los fieles laicos principios, criterios y directrices para orientar su libertad, pero sin pretender jamás sustituirla. La solidaridad y el compromiso auténtico de la Iglesia con todos siempre debe salvaguardar la libertad de todos (n. 286) (Cfr. GS 43bc).

¿EN QUÉ SENTIDO LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA ES TEOLOGÍA MORAL?

Después de las frases de Juan Pablo II que he citado al principio del artículo se han dado diferentes explicaciones.⁴ En mi opinión las cosas van por el siguiente camino.

4 Para lo anterior Cfr. A. J. Bunting, *Hechos, doctrinas sociales y liberación*, Guadalupe, Buenos Aires 1975, pp. 144-146.

No hay que confundir pensamiento y acción social de la Iglesia con DSI, aunque esta forma parte del pensamiento social católico de una forma eminente. En el fondo se trata de recordar esto de que la Iglesia no se confunde con la jerarquía o el Magisterio eclesial.⁵

Por otra parte, en la Iglesia una cosa es la teología y otra el Magisterio. La teología tiene un ámbito más amplio y su función no puede reducirse a comentar los documentos del Magisterio.⁶

Veamos un ejemplo concreto. Pablo VI en la carta *Octogesima Adveniens* (OA) afirma:

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, según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta era industrial, a partir de la fecha histórica del mensaje de León XIII sobre “la condición de los obreros” (OA 4a).

Pero resulta que hay otros textos en que se nos dice que también el Magisterio debe hacer lo mismo que las comunidades cristianas: deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción. Esto sucede en la instrucción *Libertatis Conscientia* (n. 72) de la Congregación para la Doctrina de la Fe y, sobre todo, en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (n. 8) de Juan Pablo II, en la que se nos presenta la doctrina social de la Iglesia, es decir, del Magisterio de la Iglesia, como “un conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción”.

En otras palabras, habría una Doctrina Social de la Iglesia de las comunidades cristianas y otra del Magisterio, lo cual no quiere decir que ambas se contradigan ni que estén en oposición. Se supone que estamos de acuerdo en partir de una “Iglesia de comunión”, tal como

5 Cfr. E. Bonnin, *Naturaleza de la Doctrina social de la Iglesia*, Imdosoc, México 1990, pp. 110-112.

6 Cfr. P. Carlotti, *op. cit.* pp. 305-321; A. Galindo, “Lugar de la Doctrina Social de la Iglesia en la Teología Moral”, *Carthaginensia* 13 (1997), pp. 51-72; J. L. Illanes, “La doctrina social de la Iglesia como teología moral”, *Scripta Theologica* 24 (1992), pp. 839-875; E. Kaczynski, “La Dottrina Sociale della Chiesa e teologia morale?”, *Angelicum* 70 (1993), pp. 233-234.

la mostró el Vaticano II. Más aún, yo creo que todavía hay un tercer sujeto que tiene que hacer doctrina social de la Iglesia: los teólogos.

Los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, en su libro *Cómo hacer teología de la liberación*,⁷ hablan de los tres “pies” de la teología de la liberación: profesional, pastoral y popular. Me parece que lo que allí se dice puede afirmarse de toda teología y en concreto de esta parte de la teología que es la moral social.

Habría una moral social elaborada por las comunidades y movimientos cristianos. Esta sería menos científica y se expresaría de un modo más vivencial y espontáneo.⁸

Hay, luego, una teología moral social hecha por los teólogos de oficio, llamémosles “teólogos profesionales”, aunque la palabra no me gusta demasiado. Esta es más científica, más articulada, más rigurosa en su lenguaje, y hay, finalmente, una teología moral social hecha por las diversas instancias de la jerarquía de la Iglesia y a la que yo prefiero llamar teología del Magisterio.

Es a este último tipo de teología moral social a lo que llamamos Magisterio social de la Iglesia, sobre todo cuando el autor de los diversos documentos en que se expresa es el Papa o el Concilio Ecuménico. Este último tipo de moral social tiene también sus características.

Por un lado, no tiene por qué usar el bagaje científico de los teólogos profesionales, pero, por otro lado, no puede aventurar hipótesis, sino que debe ir a lo más seguro y no descender a cuestiones que son objeto de discusión, a menos que lo pida el bien común del Pueblo de Dios.

Esta prudencia, que consecuentemente llevará consigo el que en ocasiones el Magisterio se manifieste con cierto retraso, pero con más seguridad, debe darse incluso en los documentos sociales que no tienen un carácter definitivo, que son la mayoría, por no decir todos.

En virtud del principio de la comunión eclesial, ninguno de estos tres modos de teología moral social puede prescindir de los

7 Ed. Paulinas, Madrid 1988, pp. 19-32.

8 Un ejemplo concreto de esta teología serían los dos volúmenes que con el título *El Evangelio en Solentiname* editó en los años setenta el sacerdote y poeta Ernesto Cardenal. En ellos se transcribían los comentarios a los evangelios dominicales hechos por los campesinos de los pequeños pueblos de las islas del lago de Nicaragua. Se hicieron dos ediciones, una del DEI de San José de Costa Rica, otra de Editorial Sígueme de Salamanca en España. No he podido comprobar la fecha exacta. Ambas están agotadas.

demás, a riesgo de esclerotizarse y volverse inútil pastoralmente hablando. Con respecto al influjo de la teología de las comunidades en el Magisterio social de la Iglesia dice el Documento de Puebla:

“Esta enseñanza social –la de la Jerarquía– tiene, pues, un carácter dinámico y en su elaboración y aplicación los laicos han de ser no pasivos ejecutores, sino activos colaboradores de los Pastores, a quienes aportan su experiencia cristiana y su competencia profesional y científica” (*Documento de Puebla* 473).

Para que esto se haga realidad es preciso que, sobre todo en aquellos países en los que todavía predomina un clericalismo más o menos explícito, se trabajem más y mejor para la formación de una mentalidad y de unas estructuras eclesiales que favorezcan la comunión y la participación. Es lo que han recordado los obispos mexicanos en su más reciente documento antes citado.

REFERENCIAS

- Bonnín, E., *Naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia*, Imdosoc, México 1990, pp. 110-112.
- Bünting, A. J., *Hechos, doctrinas sociales y liberación*, Guadalupe, Buenos Aires 1975.
- Carlotti, P., “L'appartenenza teologico-morale della Dottrina Sociale della Chiesa,” *La Società* 9 (1999), pp. 305-321.
- Galindo, A., “Lugar de la Doctrina Social de la Iglesia en la Teología Moral,” *Carthaginensia* 13 (1997), pp. 51-72.
- Goffi, T., “Etico-Spiritual,” *Dehoniane* (1984); M. Vidal, *Moral y espiritualidad*, ed. PS, 1997.
- Illanes, J. L., “La doctrina social de la Iglesia como teología moral,” *Scripta Theologica* 24 (1992), pp. 839-875.
- Kaczynski, E., “La Dottrina Sociale della Chiesa e teologia morale?,” *Angelicum* 70 (1993), pp. 233-234.

Eduardo Bonnín Sch. P.

Doctor en teología moral por la Universidad Pontificia de Comillas; maestro de la Universidad Pontificia de México. Ha escrito diversas obras y ensayos de teología moral, algunos publicados por el Imdosoc.

■ DR. SERGIO BERNAL RESTREPO
■ COLOMBIA

¿SON UNIVERSALES LOS DERECHOS HUMANOS?¹

La *Declaración Universal de Derechos Humanos*² constituye, sin lugar a dudas, una piedra miliar en la historia de la humanidad y ha tenido un impacto innegable en las reformas de las constituciones de muchos países, sobre de aquellos que han iniciado su camino hacia un régimen democrático, después de la Segunda Guerra Mundial.

De 1948 hasta nuestros días el mundo ha sido testigo del crecimiento formidable de la tecnología y de las ciencias, que han alcanzado metas inimaginables.

Desafortunadamente, a este progreso tecnológico no ha correspondido un paralelo proceso de humanización: somos testigos de *violaciones de los más elementales derechos de una gran mayoría de la población* del mundo, abandonada en los límites del progreso material y reducida a la condición de no-persona.

Ante esta realidad, es lícito preguntarse: ¿qué no ha funcionado y por qué en tantos lugares de la tierra, los derechos humanos no son más que una utopía?

Esta toma de conciencia de la injusticia que caracteriza las relaciones entre las personas y los pueblos suscita la pregunta sobre el carácter universal de los derechos humanos.

1 Ponencia presentada en el Congreso Internacional "¿Qué reglas para la globalización? Derecho, derechos y orden mundial", organizado por el Instituto Internacional Jacques Maritain (Villa Albrizzi - Franchetti el 12, 13 y 14 de diciembre de 2001). Publicado en *Aggiornamenti Sociali* III (2002) con la autorización del Profesor Roberto Papini, Secretario general del Instituto Jacques Maritain.
Traducción: José Armando Rejón Bojórquez.

2 *Declaración de Derechos Humanos*. Aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU) el 10-12-1948.

Para dar una respuesta objetiva a la pregunta, se necesita reflexionar sobre la comprensión de los derechos humanos y sobre su aplicación, dos aspectos estrechamente vinculados entre sí. Una reflexión de tal género será útil también para ayudar a la investigación de soluciones, cuya urgencia es, a todas luces, hoy evidente.

LA COMPRENSIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Podemos pensar los derechos humanos como exigencias de la condición natural de la persona que, en cuanto tales, deben ser reconocidas, respetadas, promovidas y tuteladas por todos, pero particularmente por aquellos que tienen una posición de autoridad.³

Se trata de exigencias que tienen su raíz en lo más íntimo de la persona. Sin su realización, no se puede ser persona en el sentido estricto del término.

El recorrido histórico

Detrás de lo que hoy llamamos derechos humanos, hay *una larga historia*. Fue la dura experiencia de dos guerras, que golpearon a una buena parte de la humanidad segando millones de vidas humanas, sobre todo en Europa, la que despertó la conciencia sobre los derechos humanos y su estrecho vínculo con el mantenimiento de la paz: “la violación y el desprecio de los derechos humanos han llevado a actos de barbarie que ofenden la conciencia de la humanidad”.⁴

Sin embargo, la importancia de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* no debe esconder *todo el proceso que acompañó la preparación y su promulgación*. No puede ser ignorada la contribución de grandes pensadores como Maritain y Cassin, quienes, junto con otros que procedían de tradiciones distintas, dejaron una huella indeleble en este documento, cuya importancia, tal vez, no fue plenamente comprendida en el momento de su aprobación.

3 Cfr. S. Vergés Ramírez, *Derechos humanos: fundamentación*, Tecnos, Madrid 1997, p. 16.

4 Preámbulo de *Declaración de Derechos Humanos*, *op. cit.*

Quizás la diversidad de los signatarios no permitía entrar en discusiones muy detalladas que hubieran puesto en peligro la aceptación del documento. Por eso, sobre todo en lo que respecta a los derechos de primera generación, se llega a un acuerdo mínimo, sin entrar en diferencias sustanciales.

Tal vez esto explica, al menos parcialmente, por qué después de tantos años, los derechos humanos son pisoteados sistemáticamente en todo el mundo. Reflexionando sobre este hecho, se ha dicho que con la *Declaración Universal* hemos construido un templo, cuyo culto falta todavía inventar.

En realidad, la Declaración no tiene un carácter jurídicamente vinculante: “La Asamblea General proclama la presente *Declaración de Derechos Humanos* como ideal común que deben alcanzar todos los pueblos y todas las naciones”.⁵

Detrás de los derechos humanos hay siglos de historia, envueltos por momentos de luz y de sombras: las discusiones teológicas a raíz del descubrimiento de América, que dieron origen al derecho internacional,⁶ la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789* (que suscitó la reacción titubeante y hasta contraria de la autoridad eclesiástica) y, por último, la aceptación explícita de los derechos del hombre en su acepción actual por parte del Magisterio católico, del que constituyen hoy un elemento fundamental.

En muchos de estos momentos la discusión no había sido neutra, sino marcada por la defensa de intereses particulares y, sobre todo, del poder. En la última fase de elaboración de la Declaración Universal, entre 1945 y 1948, más que de una discusión doctrinas se trató de una *controversia política*, de manera particular entre el bloque soviético, por una parte, y Estados Unidos, por la otra. Esto, naturalmente, no quiere decir que se ignoren otros problemas conexos con la génesis de la Declaración, referentes a la antropología y a las concepciones diferentes sobre la realidad.

5 *Ibidem*.

6 V. Castello, “Los teólogos juristas de la Escuela de Salamanca, Padres de los derechos humanos en el mundo moderno y contemporáneo”, *Religión y Cultura* (Abril 1998), n. 205 pp. 271-300.

Este proceso histórico ha sido sintetizado con agudeza por Antonio Cassese, quien nos ofrece una buena descripción de los derechos humanos como “un conjunto de parámetros de conducta y de valoración, destilados de acuerdo –por obra de todos los Estados– a tradiciones ideológicas, filosóficas, a preceptos religiosos y a concepciones del mundo, y cambiados por los mismos Estados en código internacional de conducta”.

Estos deben ser entendidos “como un *nuevo ethos*, como *norma preceptiva humanitaria y laica*, sin mitos, aunque inspirada en las grandes ideas de las religiones tradicionales (del occidente y del oriente) y reforzada por las valientes aportaciones del pensamiento occidental.”⁷

Nosotros defendemos como evidente que, en el fondo, la doctrina de los derechos del hombre encuentra su *inspiración originaria* –guste o no– en aquella antropología que hunde sus raíces en la revelación cristiana. Vale la pena hacer notar que, en la *Declaración de los derechos y deberes del hombre*, firmada en Bogotá en 1948, pocos meses antes de la Declaración Universal, es evidente el influjo de la tradición católica latinoamericana, que se inspiraba, en particular, en dos grandes encíclicas, *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931).⁸

Según Mary Ann Glendon, *el influjo de los latinoamericanos*, que representaban a 21 de los 55 países que dieron inicio a las Naciones Unidas en 1945, apoyados por otros pequeños Estados, tuvo como resultado la constitución de una comisión formada por 18 países, que se encargó en elaborar una especie de *Bill of Rights* que pudiese obtener el consenso de personas pertenecientes a todas las naciones y a todas las culturas.

Con la colaboración de la UNESCO, que a su vez logró comprometer a algunos grandes pensadores del mundo occidental, del confucionismo, del hinduismo y del islam, se llegó a la conclusión de que había *una base mínima*, entorno a la cual era posible obtener un consenso, si bien reconociendo que en muchas contribuciones recibidas ni siquiera se hablaba de derechos.

7 Cfr. A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma 1994.

8 Cfr. M. A. Glendon, “The Sources of ‘Rights Talk’. Some are Catholic”, *Commonweal*, 12-10-01, pp. 11-13.

Glendon llama la atención sobre el hecho que, a pesar de las presiones políticas, el documento final de 1948, no fue la expresión del espíritu anglosajón y mucho menos de la ideología socialista.

Más aún, algunos conceptos basilaes como la dignidad esencial y el valor de la persona dotada de razón y de conciencia, los derechos de los trabajadores, el reconocimiento de la familia como unidad fundamental de la sociedad, fueron tomados de la tradición latinoamericana y de las Constituciones de algunos países europeos, que tomaban su inspiración de la doctrina católica y los grandes principios, mediados, en el caso europeo, por los partidos políticos de inspiración cristiana.

Glendon, como resultado de su investigación, atribuye a Charles Malik, ferviente ortodoxo, la introducción en el texto del *concepto de persona* más que de individuo, como también el de organismos intermedios de la sociedad, que se inspiró en *Rerum Novarum* y en *Quadragesimo Anno*.

Por último, Glendon resalta que los más empeñados defensores de los derechos sociales no fueron los soviéticos, sino los latinoamericanos de clara inspiración cristiana.

Pero sería del todo injusto ignorar el hecho de que uno de los personajes clave en la promoción y aprobación de la *Declaración Universal* fue René Cassin (que se declaraba un judío laico), quien encontró un estímulo en la persona del entonces Nuncio de París, Angelo Roncalli, futuro Papa Juan XXIII. Fue también significativo el influjo de algunas organizaciones judías, sobre todo de Estados Unidos, gracias a las cuales muchas normas que respectan a los derechos humanos fueron insertas en la Carta de San Francisco.⁹

La dignidad de la persona

Del mismo texto de la Declaración y de cuanto se ha dicho hasta ahora, parece poder concluirse que el *humus* común, que hizo posible alcanzar un consenso, haya sido el concepto de la dignidad de la persona humana.

9 Cfr. A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, op. cit. p. 102.

Ya esto representa, por sí mismo, una superación de la antigua tradición que ponía énfasis en la racionalidad y en la libertad con rasgos algo ambiguos, que daban espacio para discriminaciones. El nuevo concepto constituye el fundamento para el discurso sobre la esencial igualdad de todos los seres humanos.

Herminio de la Red Vega dice que “está fuera de cualquier duda que la Declaración de 1948, desde su formulación y promulgación, constituye un laudable tentativo que hay que asumir seriamente, partiendo de la teoría y de la práctica, en los aspectos genéricos y específicos, un tipo de relación entre los individuos particulares y entre éstos y los Estados, y entre los mismos Estados en el ámbito internacional. En efecto, se trata de un nuevo orden de convivencia y de reconocimiento de que la persona humana, por el simple hecho de ser tal, posee una dignidad, aspiraciones, necesidades o exigencias que hay que satisfacer como metas ideales que nadie puede legítimamente dejar de cumplir”.¹⁰

Sin embargo, se pecaría de optimismo si se pretendiera decir que en torno al concepto de la dignidad de la persona existía, en aquel momento, un verdadero y propio consenso. Sin lugar a duda pesaba todavía mucho, al menos en algunos protagonistas de 1948, *la tradición iluminista liberal*. En la Declaración de los derechos del hombre de 1789, *mucho dominaba la concepción individualista*. La objeción no se restringe solamente a 1789.

Algunos autores le creen todavía válida: según esta interpretación, los derechos humanos serían “el instrumento ideológico para una mundialización occidental, cuya libertad fundamental sería la ética y cuyo vehículo de transmisión sería el neoliberalismo”.¹¹

Según Abaitua fue una visión unilateral de la historia europea y americana que llevó a enfatizar solo los derechos individuales de las personas ante las instituciones políticas, desdeñando el derecho de la igualdad social. *Ha sido un gran error del liberalismo occidental haber ignorado la dimensión social de la libertad*. Podemos preguntarnos

10 H. De la Red Vega, “Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948-1998)”, *Religión y Cultura* (1998) n. 205, p. 267.

11 H. Delétraz, “50 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos”, *Razón y Fe* (1998), n. 1201, p. 288.

si las democracias occidentales se han liberado de esta tendencia o más bien favorecen aquel espíritu mediante prácticas neoliberales que margina una parte de la sociedad, la que es incapaz de sostener el paso del desarrollo económico.¹²

Probablemente podamos encontrar en esta concepción una de las explicaciones de la gran acumulación de capital y de las tremendas injusticias que golpearon a la mayoría de la población durante el siglo XIX.

Quizá esta inspiración individualista confirma también la hipótesis según la cual, los derechos consagrados en las declaraciones francesa y americana, constituían, de hecho, la defensa de la burguesía. La pretensión del carácter universal de los derechos no ofreció una garantía, como tampoco llevó la libertad a todos. Más aún, continuó a ser privilegio de una minoría.

La escandalosa violación de los derechos humanos en nuestro mundo podría encontrar *una explicación, al menos parcial, en las diversas maneras de concebir a la persona humana y su libertad*. Ni siquiera entre los mismos católicos existe una idea clara sobre el significado de los derechos del hombre y, para algunos, sería una consecuencia de la ideología marxista.

Evidentemente, este modo de pensar manifiesta una grandísima ignorancia del pensamiento social católico. La Iglesia, como dijimos arriba, no solamente hace de los derechos humanos un elemento basilar de su discurso social, sino que está comprometida en su defensa, llegando a pagar por esto, a lo largo del siglo XX, el tributo de la vida de tantos mártires, conocidos y anónimos.

El cambio eclesial

Ninguna duda cabe de la contribución dada por el Concilio Vaticano II respecto a esta actitud de la Iglesia, también gracias a la vitalidad renovadora inspirada por Juan XXIII.

Sin embargo, el cambio significativo había tenido lugar en tiempos de León XIII, quien había querido rescatar los valores del tomismo

12 Cfr. C. Abaitua, "Los derechos humanos ayer y hoy", *Lumen* (enero-abril 1999), pp. 3-28.

entendido conio instrumento útil para una renovada formulación de la teología católica. Más aún, León XIII logró encontrar en esta antigua visión la inspiración y la fuerza para enfrentar a un mundo radicalmente diferente del de su predecesor.

Con su encíclica *Rerum Novarum* principalmente, si bien no exclusivamente, León XIII entraba en diálogo con la modernidad. *Sin embargo, debe admitirse que era muy fuerte el influjo del concepto de ley natural*, como fundamento del orden establecido y como inspiradora de una visión estática y casi inmutable del mundo.

Aunque tuvo la valentía de hablar de los derechos de los trabajadores, León XIII *no logró liberarse completamente de una visión estática de la sociedad*, herencia de alguna forma del tomismo, que lo llevaba a ver las diferencias sociales como expresión de la naturaleza querida por el Creador y casi como elemento positivo y generador de la armonía social.

También sus sucesores hablaron de los derechos. En el Magisterio de Pío XI encontramos dos documentos particularmente reveladores para este propósito: la encíclica *Mit brenender Sorge* (1937), que presenta la defensa de los derechos humanos como un alcázar que se opone a la prepotencia del Estado, y la encíclica *Divini Redemptoris* (1937), que ofrece el fundamento de los mismos derechos.

Una especial atención merece el pensamiento de Pío XII, quien, en 1942, *invitaba al mundo a formular una Carta de los derechos* que emanen de la dignidad de la persona, sin embargo, siempre dentro del rígido marco del derecho natural. Conocemos la amargura que el papa Pacelli experimentó cuando vio fracasar sus esfuerzos por obtener que en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos humanos fuese incluida *una referencia al Absoluto*.

Ciertamente, en ese momento no era posible realizar ese sueño, pero había en la petición del Papa una profunda intuición que, sin una referencia que trascienda los simples intereses particulares, los, derechos humanos no podían quedar más que como letra muerta.

Juan XXIII no solo aceptó, sino que hizo hincapié sobre el valor de la Declaración Universal de las Naciones Unidas y, en su encíclica *Pacem in Terris* (1963), formuló lo que podríamos llamar "*Declaración católica de los derechos humanos*". Con eso, el Papa Juan XXIII abrió un camino, luego hecho propio por el Concilio, dando un gran paso hacia

delante y modificando el énfasis tomista sobre la ley natural para situarnos en la perspectiva de los derechos humanos más abierta al pluralismo.¹³

Según Hollenbach, las Naciones Unidas y el Concilio, o mejor la Iglesia del Concilio, han sentido la necesidad de buscar un consenso normativo mínimo en torno al cual construir la justicia y la paz, sin tener que suprimir las diferencias legítimas entre regiones geográficas y entre sistemas sociales. Precisamente han sido los derechos humanos los que dan este fundamento.¹⁴

LA BÚSQUEDA DE UNA ÉTICA UNIVERSAL

En 1948 los campos diseminados de cadáveres y de ruinas hicieron sentir la necesidad de llegar a un acuerdo que pudiera poner fin a la barbarie. Hoy se dan nuevas formas de barbarie, que consisten en la constante violación de los derechos humanos.

Baste pensar en la pobreza,¹⁵ que constituye una negación de los derechos fundamentales en el campo económico (el derecho al trabajo y, ligado a esto, el derecho a un nivel de vida digna), social (el derecho a la salud y a la educación) y cultural (el derecho a la defensa de la propia identidad).

La frustración que se experimenta cuando se toma conciencia de esta realidad suscita una vez más *la necesidad de buscar un acuerdo en torno a aquella base mínima común* que, para algunos, constituiría *la búsqueda de una ética universal*.

En 1994, Cassese, con una explícita referencia a Georges Sorel, advertía *sobre el peligro de hacer de los derechos humanos una nueva*

13 Cfr. J. Clague, "A Dubious idiom and Rethoric: How Problematic is the Language of Human Rights in Catholic Social Thought?" en Boswell J. S., Hugh, J. (edd.), *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?*, Leuven University Press(2000), Leuven, pp. 125-140.

14 Cfr. D. Hollenbach, *Justice, Peace, and Human Rights; American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World*, Crossroad, Nueva York 1988, p. 88.

15 Cfr. P. Sané, "The role of human sciences in the fight against poverty", *Most Newsletter* 1-2 (10-10-2001). Most (Management of Social Transformation) es un programa de la UNESCO que promueve investigaciones sobre las transformaciones sociales, a nivel internacional y en orden a la formulación de apropiadas políticas. Se puede consultar en www.unesco.org/most

religión de la humanidad. Con un sentido profético, que hoy se considera impresionante, escribía:

Si se cree en una “religión” y se mira después a la realidad (que se teje a base de violaciones cotidianas de los derechos humanos) se vuelve uno misionero, para llevarla a cabo. Se termina por involucrar los derechos humanos en los conflictos y en las polémicas del Este-Oeste o Norte y Sur, en los encuentros ideológicos y en las disidencias estratégico-militares: la “religión” se pervierte. La acción –meritoria– por hacer respetar los derechos humanos se convierte en una “cruzada”, y puede, al final, *legitimar intolerancias, manipulaciones si no es que persecuciones*, al igual que con las religiones históricas, en nombre de las cuales, como es bien sabido, en el pasado se ha quemado a los herejes, perseguido a los “incrédulos” y conducido a guerras sangrientas, y hoy, en algunas partes del mundo, se invoca la “guerra santa”.¹⁶

Los acontecimientos recientes muestran cómo en nombre de la libertad se combate una lucha contra el terrorismo, en la que se violan los más fundamentales derechos de la persona, llegando hasta aplicar la tortura para obtener una confesión, en evidente contradicción con distintos artículos de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*.

Exigencia de una ética común

La exigencia de una ética común es el resultado de distintas motivaciones. El principio de reciprocidad, que estaba en la base de las relaciones internacionales, es hoy sustituido por mecanismos supranacionales, como el Tribunal de la Haya y otros semejantes. La ONU ha sido sustituida en su papel de mantenimiento de la paz por el poder unilateral de los países más industrializados, los cuales, para defender su propia seguridad y su bienestar, llevan a cabo las llamadas “misiones humanitarias”, todas llenas de ambigüedades.

16 Cfr. A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, op. cit., p. 79.

Muchas veces, bajo la apariencia de la defensa de los derechos humanos, se esconden otras intenciones. Somos testigos, en algunos casos, que se han impuesto límites a la libertad de información, paradójicamente en nombre de la misma libertad, de la que, lamentablemente, existen distintas interpretaciones según los distintos intereses.

Tales hechos llaman a la necesidad de un *ethos* común al servicio de la *governance* de la globalización, más allá de los cambios económicos y financieros. La globalización se ha mostrado como un fenómeno demasiado ambiguo en el que se entremezclan grandes progresos de los que se podrían beneficiar toda la humanidad, y grandes desafíos a la paz y a la misma identidad de los pueblos.

En la búsqueda de una ética común, *el pluralismo* constituye una gran riqueza, siempre y cuando sea respetada la dignidad de la persona humana. La globalización ha dado fuerza a la realidad de la “aldea global” en la que desaparecen gradualmente los grandes principios que regían la conducta de las personas o de las naciones. ¿Hoy, acaso, se puede decir que rigen todavía los principios cristianos o los de las otras grandes religiones?

El contraste entre los buenos propósitos de aquellos que firmaron la *Declaración Universal de Derechos Humanos* y la realidad del mundo contemporáneo es muy evidente para que se le pueda ignorar. Como dice De la Red Vega:

No bastan las buenas intenciones de las constituciones nacionales ni la intención moralizadora de los acuerdos internacionales. Es necesario confrontar las formulaciones humanitarias con la triste realidad de los ciudadanos. Se necesita denunciar *el dramático desequilibrio entre la teoría y la praxis*, a nivel nacional y a nivel mundial. Es necesario estudiar hasta qué punto la administración está al servicio de la población civil, cómo funciona la dinámica política y, de modo más particular, hasta qué punto los gobernantes se someten a la crítica que proviene de la ética. Una ética que sea *el resultado del debate y del consenso*. Una ética que estimule la conciencia y el respeto por los derechos fundamentales, que los haga efectivos en todo el mundo con la participación de todos los actores que pueden y deben ponerla

en práctica: los Estados, los gobiernos, los organismos no gubernamentales y todos aquellos que tienen el compromiso de formularlos, aplicarlos, divulgarlos y reivindicarlos.¹⁷

En realidad, las esperanzas que llevaron a crear las Naciones Unidas y otros organismos y mecanismos de control internacional han quedado desilusionadas a lo largo de estos años de extraordinario progreso en otros campos.

¿Los derechos humanos como respuesta?

Nuestra hipótesis es que, en el hecho histórico de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, había programas escondidos, ciertos tipos de fundamentalismo que permanecieron adormecidos por un cierto período, para despertarse de manera trágica en los últimos años. Especialmente a causa de la *excesiva acumulación de poder* en algunos centros: la Unión Soviética, China y los países más ricos.

En estos países existe el peligro de concebir la libertad sobre cualquier otro valor, presumiendo que así lo seguirá todo el resto del mundo de forma casi automática. Muchas veces –todavía peor– se trata de *una libertad al servicio de la economía*. No se puede concluir de ello que la solución al problema sea el abandono de los derechos humanos. Más aún, se trata de *llegar a algunos principios aceptados universalmente*, capaces de inspirar mecanismos eficaces que protejan los derechos humanos y los hagan verdaderamente universales en la teoría y en la práctica.

Esto implica reconocer que *los derechos humanos pueden desempeñar un papel transcultural y supranacional* como expresión de una base mínima para la convivencia social.¹⁸

Según Fergusson,¹⁹ el lenguaje de los derechos humanos es el único candidato válido para el papel de lenguaje moral global. Abando-

17 De la Red Vega, "Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948-1998)", *op. cit.*, p. 268.

18 Cfr. F. Schüssler Fiorenza, "La sfida portata alla riflessione etica dal pluralismo y dalla globalizzazione", *Concilium* 4 (2001), p. 689.

19 Cfr. D. Fergusson, *Community, Liberalism and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (GB) 1988, citado en J. Clague, "A Dubious Idiom and Rethoric..." *op. cit.*, 138.

narlo por razón de sus limitaciones sería favorecer al enemigo del bien. Este lenguaje tiene una función importantísima de articulación del consenso moral para actuar ante algunos de los más flagrantes abusos de nuestros días.

Otro problema se refiere *al modo de llegar a un consenso*. “La ética que se busca debe ser producto de un proceso de maduración colectiva, aceptada hasta sus últimas consecuencias y generada por el pluralismo democrático. Se trata de una ética que sea capaz de estimular las experiencias de personas y de grupos humanos, que se deje someter a crítica y poner en cuestión, y que, sin buscar imponerse coactivamente a partir de un pretendido monopolio de la verdad, muestre su propia credibilidad mediante una argumentación convincente y por el testimonio”.²⁰ Solamente así puede presentarse como la mejor alternativa.

Las dificultades reales de una ética universal

Hemos presentado la visión ideal de una nueva ética para la protección de los derechos del hombre. Sin embargo, el recorrido está sembrado de obstáculos. Primero, la misma concepción de los derechos hace la búsqueda muy difícil. Desde los orígenes de la preocupación por los derechos humanos existen *dos modos contradictorios de considerar al Estado*.

Para algunos se trata *de un enemigo del cual hay que protegerse*, y, en consecuencia, los derechos humanos son vistos como una necesidad en este esfuerzo de liberación de la esfera de la autonomía individual. En este sentido los derechos humanos constituyen un mecanismo para limitar la acción del Estado.

Para otros, en cambio, el Estado tendría *una función esencial de búsqueda y garantía del bien común*, al servicio de la comunidad de los ciudadanos, y necesita del apoyo de los derechos humanos para desempeñar su tarea.

Esto vale no solo a nivel de cada nación, sino también en la gestión de las relaciones internacionales. El modo de concebir la relación de

20 De la Red Vega, “Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948-1998)”, *op. cit.*, p. 296.

la persona con el Estado implica, naturalmente, una concepción antropológica. Esto es uno de los grandes problemas del proceso de globalización actualmente dominado por una visión individualista y conflictiva de las relaciones con el Estado.

Un segundo problema corresponde a *la valoración del conjunto de los derechos humanos* y del lugar que cada derecho ocupa en el conjunto. ¿Cuáles son los más importantes? ¿Los civiles de la primera generación, o los sociales, frutos de una ulterior reflexión?

Naturalmente, también aquí se esconde el contraste entre distintas antropologías. Como en otros casos, juega un papel negativo la historia reciente del conflicto entre socialismo y capitalismo liberal. Se hace así importante –más aún necesario– defender *la indivisibilidad de los derechos*, más allá de cualquier conflicto ideológico. Dividir los derechos, dando preferencia a unos, llegando hasta ignorar a los demás, tiene un efecto alienante sobre las personas, como lo ha mostrado con evidencia la historia reciente.

Un tercer problema concierne *al concepto de libertad*. En el fondo permanece latente el contraste entre libertad “de” y libertad “para”. Aceptar esta dicotomía significa falsificar el mismo concepto. La realización de la persona es una meta que requiere la libertad de cualquier condicionamiento que la limite o, también, la haga imposible. Aparece aquí *el valor del personalismo integral* como respuesta a los retos de una antropología individualista.

En cuarto lugar –y es tal vez el problema práctico número uno– no podemos desatender el modo en que, en la búsqueda de una ética universal, se llega al consenso. No se trata de aplicar indiscriminadamente el principio democrático de la mayoría: los principios, en torno a los cuales se llega al consenso, deben imponerse por sí mismo, no con la fuerza el voto. Aquí tocamos uno de los problemas poco estudiados de la democracia, al menos en su forma actual.

Se necesita *preguntarse si el voto mayoritario es suficiente para garantizar el bien común, la equidad y la justicia para todos*, o acaso si, en muchos casos, no termina por prevalecer una minoría que detenta el poder efectivo y puede tomar las decisiones.

Este es, me parece, *el reto más difícil en la búsqueda de una ética común*. ¿No es quizás esto precisamente el obstáculo real para que la

ONU pueda en verdad desempeñar su papel de garante de la paz, que le fue asignado en el momento de su fundación?

La búsqueda ética en un mundo pluralista

Queda todavía un serio problema. Hemos criticado antes uno de los grandes defectos de la *Declaración Universal*, es decir, que es fruto de un consenso en torno a una base mínima. Las ideologías, las diferencias y los intereses de cada una de las partes llegaron entonces a ignorar los problemas de fondo. La pregunta es si esta propuesta de una ética universal corre el peligro de repetir el error de ese entonces. El problema es si, acaso, los principios constituyen materia de negociación.

Francis Schüssler Fiorenza nos alerta con buenas razones que

El tentativo de desarrollar una ética universal global concreta, que supere el simple formulismo y mecanismo procesal cumpliendo un análisis comparativo, puede chocar con el problema constituido por el hecho de que las culturas concretas tienen cada una de ellas específicas jerarquías de valores, y que señalan a determinados valores una función diferente dentro de la totalidad de los mismos valores.²¹

Schüssler dice que esta tentativa de lograr un cierto consenso debe partir de la comprensión que tienen de sí mismos los individuos que pertenecen a distintas culturas y que se encuentran en condiciones de desventaja. No podemos pensar *a priori* que todas las culturas tengan un idéntico concepto de bien, y mucho menos de bien común. El autor llega a la conclusión de que “el resultado será no tanto una ética mundial, cuanto más bien *un diálogo* en el que el juicio reflexivo y las concepciones diferentes se entrecruzan en su razonamiento y en su argumentación moral”.²²

Existe el peligro de ignorar al pluralismo o de querer reducirlo, como parte del consenso, a una base mínima común. La globalización,

21 F. Schüssler Fiorenza, "Los desafíos del pluralismo y la globalización", *Concilium* no. 292, 2001, pp. 85-104.

22 *Ibidem*, 693.

como lo. están demostrando los estudiosos, más que conducir a la homologación, está resaltando las diferencias que no pueden ser ignoradas: Schüssler observa que, en la medida en que la globalización lleva a la toma de conciencia de estas diferencias, crecerá también la resistencia a cualquier tentativo por reducirlas a una ética única que “se venda” en el mercado global.²³

Esta propuesta de solución al grave problema de los derechos humanos ha encontrado eco favorable a nivel de las grandes religiones, como también en algunos ambientes laicos, y parece que gana, cada día, nuevas adhesiones. Pero parece que ninguna ha logrado todavía encontrar la solución para los problemas arriba descritos.

Un recorrido hacia la solución

A nivel práctico, es necesario que cada uno ponga su granito de arena a este esfuerzo casi imposible, por defender los derechos de la persona, sobre todo de millones de hombres y mujeres cuya dignidad es sistemáticamente pisoteada.

Como ya se había sugerido en el Preámbulo de la Declaración Universal, la educación desempeña un papel de primer orden. Deben ser revisados los programas y los procesos educativos que se han impuesto a todos los países, en la búsqueda de una homologación de la educación formal.

¿Este proceso qué clase de persona produce? ¿Estamos formando a las jóvenes generaciones para una convivencia pacífica en un mundo multiétnico y multicultural, o más bien pensamos que esta homologación, que ciertamente sacrifica las diferentes identidades, sea el camino más propicio para la paz? El niño debe saber ponerse en los zapatos del otro para entenderlo y para poder establecer con él una relación respetuosa *de su diferencia* y ser constructor *de solidaridad*.

En esta perspectiva, me parece que, en el proceso de búsqueda, más que identificar “filosofías” de convergencia, *debemos ponernos*

23 *Ibidem*, p. 690.

de acuerdo en principios prácticos comunes,²⁴ capaces de permitir el “vivir juntos”, en un sistema de identidad y de diversidad humanas, por lo demás planetario.

Sobre este camino, tres pasos parecen marcar la ruta para una búsqueda promisorio: *la asunción de la dignidad humana como principio práctico común metacultural* del nuevo “vivir juntos”; la fundamentación de la titularidad de la dignidad como principio de la unidad viviente y real del hombre como persona (ni como individuo ni como comunidad); el descubrimiento de la vida como condición básica de la dignidad y de la energía activa de la misma persona, que precede a cualquier diferencia y, por lo mismo, es susceptible de ser terreno de un común interés para las culturas y para el diálogo entre ellas.²⁵

Hoy, gracias a los esfuerzos del Instituto Maritain, entre otros, se habla del derecho a la alimentación.²⁶ ¿Para qué hablar del derecho a la vida si dejamos morir de hambre a la gente escudándose en una serie de recursos jurídicos? Íntimamente vinculado con el derecho a la alimentación se encuentra el derecho al desarrollo. Y esta reflexión se podría alargar.

De todo lo dicho hasta aquí, se ve la urgencia de sostener el crecimiento y *el reforzamiento de la sociedad civil*, a fin de que pueda llegar a ser la vanguardia de la defensa de los derechos humanos. *La participación* a través de los instrumentos de la sociedad civil no es opcional, sino un deber: cada uno debe colaborar en la creación de estructuras necesarias para cumplir las obligaciones que se derivan del hecho mismo de ser persona responsable.

Cada día se ve más evidente la necesidad de reforzar los grandes organismos internacionales, comenzando por las Naciones Unidas, para darle el carácter democrático y representativo que deben tener.

24 Cfr. J. Maritain, “I dritti dell'uomo e legge naturale”, *Vita e Pensiero*, Milano (1991), (ed. original 1942).

25 P. Valadier, S. J., analiza bien esta temática en sus *Anarchie des valeurs*, Abin Michel, París 1997.

26 R. Papini, “Diritto all'alimentazione e globalizzazione - Prospettive per un codice di condotta”, *Aggiornamenti Sociali* 12 (2000), pp. 831-836.

Es necesario oponerse a la tendencia de dar voz solamente a los países ricos del mundo, que parecen manifestarse, por ejemplo, en las propuestas de ampliación del Consejo de Seguridad. Reformas de este género no harían más que agravar el defecto de origen que ya desde el inicio ha hecho de esta noble iniciativa un instrumento inútil para los fines que fue pensado, mantener la paz en el mundo.

Los nuevos sujetos en la escena internacional: los pobres

Si es verdad que los derechos humanos son indivisibles, entonces se vuelve pleonástica la pregunta de si se pueden aceptar los derechos civiles y negar los sociales. El problema respecta, evidentemente, a la concepción de hombre. No es suficiente considerarlo como ser racional y libre, sino que se necesita insistir sobre lo que ya en 1948 ofrecía el fundamento del acuerdo: su dignidad.

He aquí una vez más el problema fundamental: ¿Quién es el hombre? Como hemos dicho antes, Juan XXIII se refirió a la humanidad como fundamento aceptable para todos. De ahí se deduce lógicamente la otra consideración que hoy adquiere una importancia de primer orden: el problema de la igualdad.

Aun reconociendo el problema de aceptar una causa, dada la complejidad del fenómeno, osaremos a proponer la hipótesis de que el problema *del reconocimiento, o por lo menos la igualdad fundamental* de todos los hombres, constituye *el origen de las continuas violaciones de los derechos humanos*.

Un análisis objetivo del conflicto que estamos viviendo, tal vez nos manifestará un cierto desprecio por parte de aquellos que rigen hoy la política internacional respecto a las naciones y culturas que las consideran bárbaras, con el resultado de conferir a cuantos se identifican ideológicamente con la cultura occidental el derecho de intervenir aún a precio de patentes violaciones de los derechos humanos.

Es necesario preguntarse qué se esconde detrás del tipo de información ofrecido por los medios: ¿se muestra la pobreza y la opresión del pueblo afgano para suscitar compasión, o se trata de una sutil manipulación para obtener la adhesión indiscriminada a las políticas del imperio en turno?

En el contexto de nuestra reflexión se comprenden los llamados de los Papas –de Pío XII a Juan Pablo II– sobre la necesidad de pensar en una autoridad capaz de garantizar el respeto de los derechos humanos. Es difícil comprender estos llamados cuando se piensa en los organismos internacionales que hoy existen.

Hoy, ante los hechos históricos que vivimos, es evidente que se trata de una exigencia absolutamente válida y necesaria. Debe existir una autoridad que *esté más arriba de cada uno de los Estados*, que pueda controlar los países que manipulan el poder y dictan las reglas del juego, ignorando el derecho internacional.

Tal vez se trata de una perspectiva utópica, pero parece ser la única vía para transformar la humanidad y, sobre todo, los países más débiles de simples observadores o víctimas a protagonistas.

La contribución de los cristianos

El mundo parece repetir, una vez más, el juego de ignorar altanera-mente la historia, con el pretexto de crear una identidad. El abandono de los grandes principios ha conducido a la humanidad a la orilla de la catástrofe. Como en el pasado, se busca hoy una rueda para salvarse, sin darse cuenta de que tiene una junto a los náufragos.

En la búsqueda de los mecanismos que pueden defender la validez universal de los derechos humanos y de una sociedad justa y fraterna, los cristianos tienen una palabra que decir, con humildad, pero sin vergüenza. Tenemos el ejemplo en el Papa Juan XXIII, quien logró conquistar la escucha del mundo entero cuando, en *Pacem in Terris*, como fundamento del consenso tan deseado, propuso la humanidad: todo lo que podemos tener en común, más allá de cualquier diferencia de credo o de cultura.

Siguiendo esta línea y convencidos de la riqueza de nuestra tradición que nos hace expertos en humanidad, es obligatorio ofrecer al mundo esta visión, no con espíritu de imposición, y mucho menos de conquista, sino de humilde compartición en la búsqueda de aquel terreno propicio que nos permita hacer de los derechos humanos una garantía de paz estable y duradera, construida sobre la verdad y no sobre el compromiso.

He aquí el gran reto, para aquellos que han aceptado el compromiso político como vocación. Pero no solamente ellos. El reto corresponde a todos, en cada uno de los campos de la actividad humana, que se hacen cada día más interdependientes. Se necesita dejar de proclamar la pretendida superioridad de una civilización que ya tiene muy poco de cristiana y que debe ser conocida con objetividad para evitar repetir los errores del pasado.

Se trata, más bien, *de regresar a la esencia del Evangelio, buscando el diálogo sincero con las otras grandes religiones*, de las que el cristianismo tiene mucho que aprender, buscando lo que nos une más allá de lo que puede ser motivo de división, teniendo como única meta el bien de las personas, cuya dignidad debe ser respetada y defendida a cualquier precio.

REFERENCIAS

- Abaitua, C., "Los derechos humanos ayer y hoy", *Lumen* (enero-abril 1999), pp. 3-28.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU), *Declaración Universal de Derechos Humanos*, 10-12-1948.
- Boswell, J. S. – Hugh, J. (edd.), *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?*, Leuven University Press (2000), Leuven.
- Cassese, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma 1994.
- Castello, V., "Los teólogos juristas de la Escuela de Salamanca, Padres de los derechos humanos en el mundo moderno y contemporáneo", *Religión y Cultura* (Abril 1998), n. 205, pp. 271-300.
- De la Red Vega, H., "Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948-1998)", *Religión y Cultura* (1998) n. 205.
- Delétraz, H., "50 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos", *Razón y Fe* (1998), n. 1201, p. 288.
- Ferguson, D., *Community, Liberalism and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (GB) p. 168.
- Glendon, M. A., "The Sources of 'Rights Talk'. Some are Catholic", *Commonweal*, 12-10-01, pp. 11-13.
- Hollenbach, D., *Justice, Peace, and Human Rights; American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World*, Crossroad, Nueva York 1988.

Maritain, J., "I dtrittt dell'uomo e legge naturale", *Vita e Pensiero*, Milano (1991).

Papini, R., "Diritto all'alimentazione e globalizzazione - Prospettive per un codice di condotta", *Aggiomamemi Sociali* 12 (2000), pp. 831-836.

Sané, P., "The role of human sciences in the fight against poverty", *Most Newsletter* 1-2 (10-10-2001).

Schüssler Fiorenza, F., "La sfida portata alla riflessione etica del pluralismo e della globalizzazione", *Concilium* 4 (2000), p. 689.

Valadier, P., S. J., analiza bien esta temática en sus *Anarchie des valeurs*, Abin Michel, París 1997.

Vergés Ramírez, S., *Derechos humanos: fundamentación*, Editorial Tecnos, Madrid 1997.

Sergio Bernal S. J.

Decano de la Facultad de Ciencias Sociales en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

■ CARDENAL ROGER ETCHEGARAY
■ FRANCIA

JUSTICIA Y PAZ SE CONJUGAN JUNTAS PARA DECIR ADIÓS A LA GUERRA, NO BASTA CON DECIR BUENOS DÍAS A LA PAZ¹

Agradezco vivamente a Su Beatitud Christodoulos, arzobispo de Atenas y de toda Grecia, por haberme invitado a participar en esta *Conferencia paneuropea*, organizada en nombre del Santo-Sínodo, por el obispo Athanasios, director de la Oficina de la Iglesia griega ante la Unión Europea de la cual actualmente Grecia asume la presidencia.

El tema que se propone a nuestra reflexión es “Valores y principios para construir Europa”. Dibujada por la geografía, modelada por la historia, Europa lleva siempre el mismo nombre que le dieron los griegos de la antigüedad. Hoy, trata de profundizar su alma en esta hora en la que crece su cuerpo, con miras a hacer surgir una conciencia común. No se subrayará lo suficiente la importancia de los debates culturales y religiosos alrededor de la “Convención sobre el Futuro de la Unión”.

El título mismo de mi intervención, evocando la aventura ateniense del Apóstol Pablo, indica el punto fino, incisivo y vitalmente cristiano:

¹ Intervención del Cardenal Etchegaray en la Conferencia de Atenas “Valores y principios para la construcción de Europa”, Grecia (4-6 V. 2003). Traducción: Margarita Obregón de Caire Fuente: *La documentation catholique*, 2297, VIII. 2003, pp. 770-773.

para construir sobre bases sólidas un “hogar-Europa”, cada vez más espacioso, no basta con simples referencias a un patrimonio de valores humanistas, no basta tampoco con reconocer las raíces cristianas que constituyen una buena parte de su identidad y de su memoria. ¿De qué sirve una herencia si ya no puede dar frutos? ¿De qué sirve una raíz si la savia no puede subir para reverdecer las ramas del árbol? El 4 de mayo fue el segundo aniversario de la declaración conjunta, fuertemente simbólica, del Papa Juan Pablo II y de Su Beatitud Christodoulos, firmada en el mismo Areópago donde san Pablo, dando un nombre al “Dios desconocido”, anuncia, sin gran éxito a decir verdad, a los atenienses a Jesús y su Resurrección (Cfr. Hch 17, 16-21).

La tarea permanente de las iglesias es proclamar al Dios de Jesucristo en nosotros develándonos el rostro de Jesús, “icono del Dios invisible”, como escribe san Pablo a los colosenses (Col 1, 15). Es a uno de sus apóstoles, de origen griego, que Jesús le dijo: “Felipe, quien me ha visto ha visto al Padre” (Jn 14, 9). Jesús es a la vez revelador de Dios al hombre y revelador del hombre a sí mismo. Pascal, en sus *Pensamientos*, lo había afirmado bien:

“No solamente no conocemos a Dios más que por Jesucristo, sino que no nos conocemos a nosotros mismos más que por Jesucristo”. Más todavía, Jesús, según la expresión de san Ireneo, es el “recapitulador” de todo el cosmos, al grado de haber puesto para siempre toda la historia bajo el signo absoluto de su Resurrección. Nicolás de Cues, Cardenal-filósofo en el alba del Renacimiento, en un sermón, da a Cristo el hermoso título de “el hombre-máximo”.

Sobre las huellas de san Pablo en Atenas, ¿cómo podría yo no dirigir el mismo discurso que él en el inmenso Areópago de una Europa que, en esta misma ciudad, acaba de ampliarse el 16 de abril, de 15 a 25 naciones? Como nunca antes, Europa siente hoy la necesidad de unificar lo más amplio posible su espacio terrestre.

Como nunca antes, el europeo siente hoy la necesidad de unificar su propio espacio interior. Ayudando al hombre a ser plenamente hombre en Jesucristo, la Iglesia tiene conciencia de ayudar a Europa a realizarse ella misma, porque el cristiano es aquel que va a lo más profundo y lo más lejos en las exigencias para construir una Europa capaz de enfrentar los gigantescos desafíos del tercer milenio.

Presento aquí únicamente cuatro puntos de aplicación en relación con los derechos del hombre, la paz, la justicia y la solidaridad.

LOS DERECHOS DEL HOMBRE

Después de haber permanecido en una situación de desventaja, por un atraso históricamente explicable, la Iglesia tiene ahora una ventaja sobre la sociedad secular que se ha vuelto titubeante, desencantada delante de la fragilidad de sus ideales. Ante la actitud vacilante de una humanidad que pierde piso y duda de sí misma, la Iglesia proclama con seguridad que hay una verdad inmutable sobre el hombre, que trasciende las circunstancias de tiempo y de lugar, y que exige el respeto absoluto.

La fuente de este respeto viene de más arriba que el hombre mismo. Creado a imagen de Dios y a su semejanza, el hombre no puede dejarse arrancar jirones de su humanidad: está resueltamente anclado sobre un horizonte de trascendencia que hace que ningún poder, político o religioso, pueda apropiarse de él.

No basta con poner una coraza jurídica a los derechos del hombre, mucho queda todavía por hacer en favor de los mecanismos de protección. La Iglesia, dando seguridad al hombre de su identidad más original, la de su origen divino, le infunde nuevas energías para ir más lejos en la defensa universal de sus derechos.

Pero, el test más seguro de la defensa del hombre es su capacidad de asumir su libertad. Ahora bien, la experiencia reciente de pueblos que salieron de la sombra para entrar en los caminos de la democracia, demuestra que no se es libre de un día para otro. No se tiene más que la libertad que se es capaz de asumir. La libertad no llega del exterior, a golpes de libertad o de constituciones, en verdad no se pueden liberar más que los hombres ya libres interiormente.

Y es aquí, sobre este punto fundamental, que la Iglesia “madre y educadora”, según la expresión del Papa Juan XXIII, tiene un papel importante en la sociedad, pues, si se necesita mucha virtud para vivir bajo un régimen totalitario, es todavía más necesaria para vivir en una sociedad democrática.

Nada es más exigente que el llamado al sentido de la responsabilidad. Es más cómodo ser esclavo que ser el dueño: la pendiente natural, como la demostró Dostoievski en la *Leyenda del gran inquisidor*, lleva al hombre a considerar la libertad como un fardo del cual trata de deshacerse entre las manos de los más fuertes. ¡Contra los Creón, las Antígonas son raras!

LA PAZ

Los recientes sucesos de Medio Oriente² dan testimonio hasta qué punto toda la tierra es sensible al problema de la paz. La Iglesia no pide a los cristianos formar aparte una paz cristiana, sino que el Evangelio de la paz viene a dinamizar la paz de los hombres y de los pueblos.

En efecto, la paz de Cristo nos revela las raíces más profundas de la paz, recordando la necesidad de luchar contra toda forma de injusticia: de esta manera, para ganar la paz, el cristiano no se equivoca de combate, no se alimenta de ninguna ilusión: él sabe de donde viene la verdadera paz y hasta donde debe llegar.

La paz de Cristo nos comunica las certezas más sólidas, recordándonos que toda paz es un don de Dios acogido en la oración y el ayuno. La paz de Cristo estimula nuestras razones para trabajar por la paz, asegurándonos que el cristiano no puede ser nombrado “hijo de Dios” si no es “artífice de la paz”.(Mt 5, 9).

Nosotros sabemos que no solamente Cristo nos da la paz, sino que Él mismo es nuestra paz, *Ipse est pax nostra* dice san Pablo (Ef 2, 14). Yo no conozco una palabra más innovadora en favor de la paz, pues de aquí en adelante personifica la paz, Él la hace vida, más que un mensaje.

Muy grande es la tarea de la Iglesia como educadora de las conciencias, como promotora de una paz que no sabría ser artesanal, reducida a un juego de buenas ideas o una encantación de buenos

2 N. de E.: El autor se refiere a la situación de violencia de Kosovo, la República Federativa de Yugoslavia, y Timor Oriental que se dio a partir del año 2000. Cfr. <https://www.un.org/es/documents/sc/scaction/2000/>

sentimientos: para decir adiós a la guerra, no basta con decir buenos días a la paz.

LA JUSTICIA

Justicia y paz se conjugan juntas, incluso se abrazan según la fórmula poética de un salmo (Sal 84). Pero el Evangelio va más lejos atreviéndose a ofrecer, además, a una y a otra, el beso de la misericordia y del perdón. La Iglesia está aquí investida de una responsabilidad particular para asegurar la calidad del tejido social: Cristo ha confiado a sus discípulos el “ministerio de la reconciliación” (2 Co 5, 18).

Sin el perdón, la vida sobre la tierra sería irrespirable. Pero la experiencia demuestra a qué punto es a la vez ardiente y pacificador el beso de la misericordia a la justicia, a qué punto es difícil una reconciliación que no sea ni un cálculo interesado ni una debilidad cómplice.

Lejos de oponerse a la justicia, la misericordia la postula y la exige, pero va más lejos. Cada uno de nosotros rehúsa dejarse pesar sobre las balanzas más justas, pues estamos convencidos de que nuestra verdad no puede ser captada más que por los ojos del amor. Lo que solo Dios puede hacer: desde el pecado del primer hombre, el amor de Dios se revistió con el ropaje de la misericordia. El no puede amar más que perdonando.

En la jungla cruel, en donde hacemos trabajosamente nuestro camino, Cristo nos interpela: “Sean misericordiosos. No juzguen y no serán juzgados. No condenen y no serán condenados” (Lc 6, 35-37). La misericordia da su fruto de justicia y de paz cuando el hombre, amado hasta el perdón, se vuelve a su vez misericordioso. Una tierra de donde se expulse la misericordia muy pronto temblaría de frío.

LA SOLIDARIDAD

He aquí un terreno en el que la Iglesia puede también aportar su contribución propia en la construcción de Europa. Si ella misma ha adoptado esta palabra secular, no es para hacerla interpretación moderna de la caridad, que busca rehabilitar frente a las caricaturas que

han opacado su brillo divino. Para la Iglesia, la solidaridad no es la simple constatación de una interdependencia o una vaga compasión hacia los demás. El papa Juan Pablo II la definió así: “la determinación firme y permanente de trabajar para el bien común, es decir, para el bien de todos y de cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos” (*Sollicitudo Rei Socialis* 39).

La solidaridad es la expresión concreta de la fraternidad entre los hombres cuyo fundamento es la paternidad de Dios. El cristiano se alimenta de la visión unitiva de la familia humana en donde todos son iguales e igualmente amados por Dios: solo esta visión, sin juego de palabras, hace sólida la solidaridad. La solidaridad es universal o no es solidaridad. Una solidaridad selectiva es lo contrario de la fraternidad: se elige a los amigos, pero no a los hermanos y hermanas, lo que hace onerosa a la fraternidad por su carácter indeleble.

Para introducirnos en verdad a la solidaridad universal, Cristo pide a sus discípulos una alianza particular, la más sorprendente y la más sobrecogedora: la solidaridad con los pobres, al punto tal que se identifica con ellos.

La página clave del Evangelio es la que describe con realismo el juicio final, Juan Pablo II la comentó de la siguiente manera: “Esta página no es una simple invitación a la caridad, es una página de cristología que proyecta un rayo de luz sobre el Misterio de Cristo. Es sobre ésta, tanto como sobre la cuestión de su ortodoxia, que la Iglesia mide su fidelidad de Esposa de Cristo” (*Novo Millennio Ineunte* 49).

Y no solamente el encuentro del pobre, sino el compartir de su vida despiertan y garantizan la disponibilidad a ser solidario de todos: quien no conoce el mordisco de la verdadera pobreza corre el riesgo de dormirse en su confort solitario, de ya no afinar su mirada para descubrir nuevos espacios abiertos a una solidaridad ampliada sin cesar.

Es momento de concluir. Cada vez que he pronunciado la palabra Iglesia, yo pensaba en todas las iglesias cristianas, de Oriente y de Occidente, que llevan la misma preocupación del único Evangelio, con el ardiente deseo de que, a través de lo que las separa todavía, Europa pueda reconocer en ellas la humilde sumisión común a Cristo *Pantocrátor*.

En Cristo, descubrimos que solo Dios es humano: ahí donde este Dios de Jesucristo es mal conocido, el hombre no puede ser comprendido ni respetado en su integridad.

Tal es nuestra fe gozosamente proclamada en este tiempo de Pascua. Sin embargo, en los debates actuales alrededor de la Convención instituida en la Cumbre de Laeken (diciembre 2001), nadie sueña nostálgicamente con una Europa cristiana, y menos aún en una Europa vaticana.

En el momento crucial en el que va a elaborarse un Tratado constitucional para la gran Europa, es fundamental que el lugar de las iglesias y de las comunidades religiosas esté expresamente inscrito y sea reconocido. La solución no es sencilla, pues no hay un modelo único de relaciones Iglesia-Estado, la historia de Europa no se ha ramificado tanto como en este terreno. Lejos de tomar esto como pretexto para alejar una integración de las iglesias, es necesario esperar que los arquitectos de Europa sepan encontrarles un “estatuto” que garantice el respeto de la identidad específica propia de cada nación.

Lo que importa, y que era el tema angular de mi intervención, es que Europa debe, con toda honradez y sin confusión de competencia, reconocer el servicio original y no exclusivo que le ofrece la Iglesia por su concepto y su experiencia del hombre. El elevado servicio de la Iglesia que no debería ser rebajado a simples medios de moralización de la sociedad.

Les agradezco por haberme escuchado, en esta intervención breve, pero, sin duda, mejor que los auditores de san Pablo en el areópago. Para la construcción de Europa vale la pena que el Dios de Jesucristo se dé a conocer e inspire con toda libertad a sus constructores, pues, me atrevo a decirlo, la vocación de Europa es ser el hogar de toda la humanidad, ser nuestra “Itaca” para todos nosotros, los hermanos de Ulises.

Cardenal Roger Etchegaray

Fue Presidente de los Pontificios Consejos Cor Unum y Justicia y Paz. En 1994, el Papa le confió la presidencia del Comité para el Gran Jubileo del año 2000. Es Presidente Honorario Vitalicio del Imdosoc.

■ CARDENAL FRANCOIS-XAVIER NGUYEN VAN THUAN
■ VIETNAM

JESUCRISTO, ALIMENTO PARA UN MUNDO NECESITADO DE PAN, SOLIDARIDAD Y TOLERANCIA¹

INTRODUCCIÓN

¡Queridos hermanos obispos! Los obispos de otros países me dicen: –¡Tú vas siempre a México! ¡Y a nuestros países no vas!

Yo les respondo: –Es que en la Pascua del año pasado, en la Plaza de Toros de la Ciudad de México, los jóvenes mexicanos me han llamado: “Francisco, hermano, ¡tú eres mexicano!”.

Los saludo muy cordialmente y con afecto. Hoy regreso a México con gran alegría con motivo de la celebración del Congreso Eucarístico Nacional, en el marco del Gran Jubileo de este año 2000, para compartir con ustedes la Buena Nueva del misterio del amor de Dios, presente entre nosotros.

Ustedes me pueden preguntar ¿cómo he predicado a la Curia Romana? Cuando yo prediqué los ejercicios espirituales al Santo Padre y a la Curia Romana, dije: –Eminentísimos y excelentísimos hermanos, hasta ahora ustedes han probado comida europea: pasta, pizza,

1 El Cardenal Van Thuan pronunció este mensaje a los obispos mexicanos el 5 de mayo de 2000, con motivo de la celebración del Congreso Eucarístico Nacional, en el marco del Gran Jubileo del año 2000. Aun cuando han pasado años, hoy lo publicamos por su perenne actualidad. Originalmente publicado en *La cuestión social*, vol. 14, no. 2 (abril-jun., 2006), Imdosoc, México.

queso ... Hoy les ofrezco una comida vietnamita, asiática. La materia es la misma: el *Evangelio*, pero es elaborada de otro modo. De modo asiático, con chile, condimentos, y se come, no con cubiertos, sino con palillos chinos.

Esta mañana ofrezco a ustedes tres platillos: el primero con chile, el segundo con azúcar y el tercero con ging seng, ¿cuál de estos platos prefieren?

La conclusión es una “grapa” de tres hierbas aromáticas asiáticas: jun sueño, una esperanza y una misión!

CON JUAN PABLO II LLEVEMOS NUESTRAS DIÓCESIS AL CENÁCULO

Primer platillo: con chile

En el Contexto del Congreso Eucarístico, vamos al Cenáculo en espíritu, junto con el Santo Padre que lleva sobre su espalda el peso de la Iglesia universal. El Santo Padre, anciano, encorvado, cuando va a orar al Cenáculo, carga con él todo el peso de la Iglesia, todos los problemas de la Iglesia, y pienso que ahora nosotros estamos aquí con el peso de nuestras iglesias locales. Pienso que el mensaje que Cristo ha dirigido a las siete iglesias, en el libro del *Apocalipsis*, es una preciosa inspiración para nuestra oración delante de la Eucaristía. Las siete iglesias son una imagen de nuestras iglesias en México. No son malas, evidentemente que tienen méritos, sin embargo, son reprendidas por Cristo.

- 1) *La Iglesia de Éfeso: una Iglesia que ha perdido el primer amor* (Cfr. Ap. 2, 1-7). El Señor le reprocha por no tener más aquel amor vivaz, siempre fresco y generoso, que emana del Espíritu Santo y rejuvenece la Iglesia (Cfr. *Lumen Gentium* 4). “Date cuenta, pues, hasta dónde has caído, arrepíentete y vuelve a tu conducta primera” le dice, y, luego, la amonesta severamente: “Si no, iré donde ti y cambiaré de su lugar tu candelero. si no te arrepientes”.
- 2) *La Iglesia de Pérgamo: una Iglesia que tolera la idolatría* (Cfr. Ap. 2, 12-17). El Señor comprende que esta Iglesia vive en un ambiente muy difícil, “donde está el trono de satanás”. Tiene

en cuenta la sustancial fidelidad, sin embargo, la Palabra de Dios es “una espada de doble filo” y no puede tolerar que en la comunidad caigan algunos en la idolatría. “Mantienes ahí algunos que sostienen la doctrina de Balaam... Así, tú también mantienes algunos que sostienen la doctrina de los nicolaítas. Arrepiéntete, pues; si no, iré pronto donde ti y lucharé... con la espada de mi boca”, y concluye: “Arrepiéntete, pues, si no, iré pronto donde ti y lucharé contra éstos”.

- 3) *La Iglesia de Tiatira: una Iglesia que ha fallado en su compromiso* (Cfr. Ap. 2, 18-29). Esta Iglesia es muy trabajadora y activa. Pero Aquel que “tiene ojos ardientes como fuego” custodia la pureza del corazón. A Él no se le puede escapar que existan componentes en las costumbres. “Toleras a Jezabel, esa mujer que se llama profetisa y está enseñando y engañando a mis siervos induciéndoles a traicionarme. Le he dado tiempo para que se arrepienta, pero no quiere arrepentirse de su infidelidad”.
- 4) *La Iglesia de Sardes: Una Iglesia que duerme* (Cfr. Ap. 3, 1-6). Jesús pide a esta Iglesia no apoyarse en las victorias pasadas, sino ser una Iglesia viva con la Palabra de Dios acogida y vivida. y de nuevo la motivación de un premio: el vestido blanco de los resucitados, el nombre escrito en el libro de la vida, el reconocimiento ante el Padre por parte de Jesús, el testigo fiel.

“Conozco tu conducta: tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto. Ponte en vela, reanima lo que te queda y está a punto de morir”. A esta Iglesia Jesús recomienda no apoyarse en sus glorias pasadas: “Acuérdate, por tanto, de cómo recibiste y oíste mi Palabra: guárdala y arrepiéntete. Porque, si no estás en vela, vendré como ladrón...”.

- 5) *La Iglesia de Laodicea: Una iglesia tibia* (Cfr. Ap. 3, 14-22). Aquí oímos el reproche, quizás el más fuerte: “Conozco tu conducta: no eres ni frío ni caliente... voy a vomitarte de mi boca”. El Señor rechaza la mediocridad. Los santos dicen que se trata del estado más peligroso en la vida espiritual. Jesús nos quiere liberar de este estado, invitándonos a escucharlo, ya que está tocando la puerta de nuestra vida. “Dices: ‘soy rico; me he enriquecido; nada me falta’. Y no te has dado cuenta que tú eres

un desgraciado, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo. Cambia de vida y arrepíentete”.

De las siete iglesias, Cristo Resucitado reprende a cinco: por la falta de amor ardiente, por la falta de compromiso, por la idolatría, por la somnolencia y por la tibieza. Solamente dos iglesias no reciben reproches: la de Esmirna y la de Filadelfia.

6) *La Iglesia de Esmirna: Una iglesia perseguida y pobre* (Cfr. Ap. 2, 8-11). El Resucitado la anima en el momento de la tribulación y de la prueba: “Conozco tu tribulación y tu pobreza –aunque eres rico– y las calumnias de los que se llaman judíos sin serlo y son en realidad una sinagoga de satanás. No temas por lo que vas a sufrir: el diablo va a meter a algunos de ustedes en la cárcel para que sean tentados... Mantente fiel hasta la muerte”. De esta manera se obtiene la corona de la Gloria.

7) *La Iglesia de Filadelfia: Una iglesia pequeña y fiel* (Cfr. Ap. 3, 7-13). Ya el nombre de esta Iglesia es significativo: *philadelfia*, “el amor de la fraternidad” (Cfr. 1 P 1,22; 2,17). Es el término que el *Nuevo Testamento* utiliza para hablar del amor que los discípulos de Jesús se tienen los unos hacia los otros. Para esta Iglesia, el Señor tiene una palabra particularmente animosa: Es una Iglesia pequeña, pero amada por Dios. “He abierto ante ti una puerta que nadie puede cerrar”. “Sé que tienes pocas fuerzas, has guardado mi Palabra y no has renegado de mi nombre... yo te guardaré de la hora de la prueba”.

Como buenos pastores, queremos escuchar, obedecer y entrar en el camino de la conversión, según el Espíritu del Santo Jubileo.

ACOGER EL TESTAMENTO DE JESÚS

Segundo platillo: con azúcar

Después de haber hecho con toda sinceridad y humildad un examen, un balance sobre nuestra vida y la de nuestras propias iglesias, como san Juan, recostemos con afecto nuestra cabeza sobre el pecho de Jesús para escuchar, con toda atención y cariño, su Testamento. También nosotros, pastores de las iglesias, debemos escuchar la oración

sacerdotal ante Jesús Eucaristía y meditar en lo profundo de nuestro corazón tres Palabras:

1. “Permanezcan en mí” es lo primero que Jesús dice en su Testamento, mismas palabras que repite por ocho veces.
2. “Que todos sean uno, como tú, Padre y yo en ti...”. Resalta Jesús la necesidad de orar siempre por la Unidad.
3. “Para que el mundo crea que tú me has enviado”. En el *Evangelio de San Juan* encontramos 26 veces repetido el mandato del Padre.

Estos amados deseos de Jesús, contenidos en estas tres palabras, los encontramos expresados de manera extensa en los 7 defectos de Jesús.

Primer defecto: Jesús carece de memoria

En la Cruz, en su agonía, Jesús oyó la voz del ladrón que estaba a su derecha: “Jesús, acuérdate de mí cuando entres en tu Reino” (Lc 23, 42). Si hubiese estado yo, le habría respondido: “No te olvidaré, pero tienes que expiar tus crímenes, por lo menos con 20 años de purgatorio”. En cambio, Jesús le responde: “Hoy estarás conmigo en el Paraíso” (Lc 23, 43). Él olvidó, desde ese mismo instante, todos los pecados de aquel hombre.

Algo análogo se repite con la pecadora que le derramó perfume en sus pies (Cf. Lc 7, 47), como con el hijo pródigo (Cf. Lc 15. 18-24). Jesús no tiene una memoria como la mía: no solo perdona, y perdona a toda persona, sino que olvida también que ha perdonado.

Segundo defecto: Jesús no sabe de matemáticas

Si Jesús hubiera presentado un examen de matemáticas, quizás hubiera reprobado. Lo muestra la parábola de la oveja extraviada. Un pastor tenía cien ovejas. Una de ellas se extravía y sin demora él va en su búsqueda, dejando las otras noventa y nueve en el redil. Una vez encontrada, carga la pobre oveja sobre sus espaldas (Cfr. Lc 15, 4-7).

Para Jesús, uno equivale a noventa y nueve, y ¡tal vez a más! ¿Quién aceptaría esto? Pero su misericordia se extiende de generación en generación... Cuando se trata de salvar una oveja extraviada, Jesús no se deja intimidar por ningún riesgo, por ninguna fatiga. ¡Qué sencillez que no conoce cálculos, qué amor por los pecadores!

Tercer defecto: Jesús no conoce la lógica

Una mujer que tiene diez monedas pierde una. Por tanto, enciende la lámpara para buscarla. Cuando la encuentra, llama a sus vecinas y les dice: “Alégrense conmigo, porque he encontrado la moneda que había perdido” (Cfr. Lc 15, 8-10).

¡Es verdaderamente ilógico perturbar a sus amigas solo por una moneda! Y, después, ¡hacer fiesta para celebrar el haberla encontrado! Y todavía más, invitando a sus amigas, ¡gasta mucho más que una moneda! Ni siquiera 10 monedas serían suficientes para cubrir los gastos... Porque ya ven ustedes que, en las fiestas, no faltan los gorriones y, como dicen por aquí, un invitado invita a diez. Aquí podemos decir en verdad, con las palabras de Pascal: “el corazón tiene razones que la razón no conoce...”.

Jesús, al concluir esta parábola, revela la extraña lógica de su corazón: “Del mismo modo, les digo, se alegran los ángeles de Dios por un solo pecador que se convierta” (Lc 15, 10).

Cuarto defecto: Jesús es un arriesgado

Quien está a cargo de la publicidad de una empresa o se presenta como candidato para las elecciones prepara un programa muy preciso, con muchas promesas. No hay nada semejante en Jesús. Su propaganda, juzgada con ojos humanos, está destinada al fracaso. Él promete, a quien lo sigue, procesos judiciales y persecuciones. A sus Apóstoles, que han dejado todo por Él, no les asegura ni comida ni casa, solamente compartir su mismo estilo de vida.

A un escriba deseoso de alistarse entre los suyos, le responde: “Las zorras tienen guaridas y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza” (Mt 8, 20). El pasaje evangélico de las bienaventuranzas (Mt 5, 1-2), verdadero “autorretrato” de Jesús aventurero del amor del Padre y de los hermanos, es, desde el principio hasta el final, una paradoja:

“Bienaventurados los pobres de espíritu... Bienaventurados los afligidos... Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia... Bienaventurados serán cuando los injurien, los persigan y digan con mentira toda clase de mal contra ustedes, por mi causa. Alégrense y regójense, porque su recompensa será grande en los cielos” (Mt 5, 3-12).

Pero los discípulos tenían confianza en aquel aventurero. Desde hace 2000 años, y hasta el fin del mundo, no se agota el grupo de aquellos que han seguido a Jesús. Basta ver a los santos de todos los tiempos. Muchos de ellos integran aquella bendita asociación de aventureros. ¡Sin dirección, sin teléfono, sin fax, sin e-mail, sin celular..!

Quinto defecto: Jesús no entiende ni de finanzas ni de economía

Recordemos la parábola de los obreros de la viña: “El Reino de los cielos es semejante a un propietario, que salió a primera hora de la mañana a contratar obreros para su viña. Salió luego hacia las nueve y hacia el mediodía y hacia las tres y todavía hacia las cinco... los mandó a su viña. Al atardecer, comenzó por los últimos para terminar con los primeros. Pagó un denario a cada uno” (Cfr. Mt 20, 1-16).

Si Jesús fuese nombrado administrador de una comunidad o director de una empresa, aquellas instituciones hubieran fracasado y estarían en quiebra. ¿Cómo se puede dar a quien comienza a trabajar a las cinco de la tarde una paga igual que a quien trabaja desde la mañana? ¿Se trata de una equivocación? o, ¿es que Jesús ha hecho mal sus cuentas? ¡No! Lo hace a propósito, y lo explica: “¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiera? O, ¿quizás tú eres envidioso porque yo soy bueno?”.

Sexto defecto: Jesús es paradójico y contradictorio

Humanamente es increíble, incomprensible. Jesús dice: “el Reino de Dios es semejante a un grano de mostaza...”. “El Reino de Dios es semejante a la levadura...” (Mt 13, 31-33). “Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde, quien pierde su vida... la conserva...” (Jn 12, 24-25). “Quien come mi carne y bebe mi sangre tendrá la vida eterna...” (Jn 6, 53). “Cuando yo haya sido levantado de la tierra, atraeré a todos a mí” (Jn 12, 32).

Séptimo defecto: Jesús es un maestro despedido

Jesús como maestro sería despedido por el Secretario de Educación Pública, porque ha dado a conocer el tema del examen final que era un secreto. Y, todavía más, ha dado su solución: “Cuando el Hijo del hombre venga en su Gloria... serán congregadas delante de él todas las naciones,

y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos” (Mt 31-33). El tema de aquel examen será el amor: “En verdad os digo que cuanto hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron) (v. 40). Jesús no es solo culpable por haber dado a conocer el tema del examen. Él lo ha simplificado sustituyendo los 10 puntos del Decálogo en un sumario: “amar a Dios y al prójimo”.

Queridos hermanos obispos: me preguntarán, ¿por qué Jesús tiene estos defectos? ¿Por qué amo a Jesús? Respondo con toda la fuerza de mi corazón: porque Él es amor, solamente el amor no sabe razonar, no calcula, no tiene medida, no tiene memoria, no tienen fronteras, no pone condiciones, ese es el amor.

El amor infinito de Dios es apasionado para olvidar todas las ofensas. Todos estos ejemplos de Jesús son ejemplos vibrantes para nosotros para llevar la salvación a la humanidad. Cuando la virgen se apareció en Lasalette, dijo a Melanie-Calvat, “Dios es el gran perdonador”. El escritor Julien Green ha escrito: *El gran perdonador es el nombre más bello de Jesús*.

APASIONADOS POR JESÚS EUCARÍSTICO

Tercer platillo: con ging seng

En la ordenación sacerdotal pronunciamos varias veces las palabras *Imitami quod tractatis*. Pienso que en la celebración del Congreso Eucarístico nos hará mucho bien contemplar el amor misericordioso en los siete aspectos de su presencia en la Eucaristía, a fin de dejarnos sumergir e inundar profundamente en el misterio de su amor:

1) En el Cenáculo	amor sacrificado	sacrificio
2) En el Getsemaní	amor abandonado	víctima
3) En el Calvario	amor consumado	misericordia
4) En Emaús	amor íntimo	amistad
5) En la Misa	amor ofrecido	memoria
6) En la Custodia	amor radiante	luz
7) En el Tabernáculo	amor escondido	oración

Ut quemadmodum ego feci ita et vos faciatis

Las diferentes actitudes de Jesús son también únicas en la vida cotidiana gracias a la Eucaristía celebrada, compartida y comunicada.

CONCLUSIÓN: UN MENSAJE EN TRES PUNTOS

Una “grapa” con tres hierbas aromáticas

Como un hermano que viene de muy lejos, de un país que sufre todavía de pobreza, de falta de libertad religiosa, contemplo su Iglesia mexicana bellísima y amadísima, y les comparto los sentimientos que en este momento se agolpan en mi corazón.

Pienso en lo siguiente: Un sueño mexicano: una esperanza mexicana y una misión mexicana.

Sueño mexicano. Primera hierba

1°. México ha recibido el don del “acontecimiento mariano”. Hay que insistir en el *perfil mariano* de nuestra fe.

Recuerden el relato de las apariciones de la Guadalupana. Hay un pasaje que siempre me ha impresionado: cuando la Madre de Jesús le dice al indio Juan Diego: “No estoy yo aquí que soy tu madre? ¿No estás bajo mi regazo?”.

2°. México ha sido privilegiado por el “testimonio de los mártires”. No hay que olvidar el *testimonio de mártires* que es fundante para nuestra fe. El 24 de mayo serán canonizados veinticuatro mártires mexicanos, pero también la pléyade de cristianos, sacerdotes, religiosos, fieles laicos, que dieron testimonio de su fe desde el inicio de la evangelización en América.

3°. Renovar el talante profético de nuestra misma fe: la opción preferencial por los pobres en la lucha por la justicia y la paz. Como el Santo Padre ha señalado en el documento *Ecclesia in America*.

Hacer de todos los mexicanos hermanos entre sí y solidarios con todos los habitantes de América.

Una esperanza mexicana. Segunda hierba

La necesidad imperiosa de un cambio radical de corazón, en el espíritu del Jubileo, recordando siempre que la justicia y la paz viene del corazón.

Para cambiar el corazón no es cuestión de utilizar las nuevas técnicas ni los nuevos métodos. Se necesita dejarse atrapar por el *Evangelio* que es Jesús y entrar en relación íntima con Él a través de la oración, como nos ha dado ejemplo el Santo Padre en su peregrinación a Tierra Santa.

Una misión mexicana. Tercera hierba

En la civilización romana, el mediterráneo es llamado *Mare nostrum*, más para nuestro siglo XXI, pienso que el Pacífico se ha convertido en el *Mare Nostrum*, porque en torno al Pacífico encontramos a los países con grandes poblaciones, con grandes religiones y con gran tecnología.

Debemos defender el Pacífico, no solamente contra la contaminación del agua, contra la bomba atómica, contra los experimentos nucleares, sino que sobre el Pacífico se encuentran las dos naciones con más católicos que son México y las Filipinas.

Esperemos que, conscientes de su vocación evangelizadora, siembren la semilla del Evangelio por una primavera pacífica.

“María Stella Evangelizationis Pacifici” Ora pro nobis.

■ CARDENAL OSCAR ANDRÉS RODRÍGUEZ MARADIAGA
■ HONDURAS

APARECIDA: UN GRAN IMPULSO EVANGELIZADOR

ENTREVISTA AL CARDENAL ÓSCAR RODRÍGUEZ MARADIAGA¹

¿Por qué una nueva cumbre del Episcopado Latinoamericano?

La Conferencia de Aparecida era una necesidad. Han pasado quince años después de la Conferencia de Santo Domingo, hemos cruzado el umbral del tercer milenio, estamos ya frente a desafíos que eran inéditos en aquel entonces, como toda la revolución biogenética con aquellas fronteras que Juan Pablo II llamaba en la *Novo Millennio Ineunte* las fronteras de la nueva evangelización, y están ahí desafiándonos.

¿Qué cambios se han producido para convocar la Conferencia de Aparecida?

Tenemos toda la fuerza de una globalización que se ha reducido a lo económico y que, por consiguiente, está deshumanizándonos; y una revolución informática que está tristemente comunicando.

Muchos jóvenes han escogido los medios de comunicación para comunicarse, para aislarse. Todo eso desafía a la evangelización y, desde el punto de vista de discípulos y misioneros, creo que Aparecida

¹ Previo a la V Conferencia General del CELAM, en Brasil, el *Boletín Eclesial* entrevistó al Cardenal Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga. *Boletín eclesial*, n. 52 (julio, 2007) Honduras, Comisión Nacional de Pastoral de la Iglesia Católica.

será un signo de esperanza y al mismo tiempo una respuesta, pues debemos dar una respuesta.

¿Qué espera de la V Conferencia del CELAM?

A mi juicio, el modelo pastoral que estamos aplicando está agotado y, por consiguiente, estamos un poco desorientados. Necesitamos un nuevo fuego, un nuevo impulso, y creo que la Conferencia de Aparecida lo puede dar. Al menos la preparación ha sido muy intensiva en las diócesis, y hasta las comunidades de base más pequeñas han dado sus aportes.

Nos decía el presidente del CELAM poco antes de Semana Santa, cuando nos reunimos todos los presidentes de Conferencias Episcopales de América Latina, que fueron mil y pico las páginas de aportes en todas las Iglesias, lo cual hace ver que hay mucho interés. Ahora esperamos no defraudarlos.

¿Aparecida será como Puebla o Medellín?

Espero no ser demasiado utópico, pero yo quisiera que fuera más todavía, más que *Medellín* y más que *Puebla*, que verdaderamente respondiera y entusiasmara a nuestros agentes de pastoral de algo muy nuevo que se llama “la misión”.

Cuando se pierde el ímpetu misionero empezamos a envejecer y a morir, porque la Iglesia es misionera por constitución: ser misionera es un elemento indispensable de su identidad. De hecho, la palabra del Señor es clara: “Id”. Cuando se nos olvida que somos enviados nos instalamos y, entonces, es ya muy poco lo que tenemos que decir a un mundo que necesita siempre el fermento evangélico.

¿Por qué la Iglesia ha perdido gancho en América Latina?

Quizás por acostumbramos a un modelo pastoral y querer hacer más de lo mismo. Pero el Espíritu Santo ni está de vacaciones ni duerme.

Nos falta apertura al discernimiento de los signos de los tiempos cuando los tenemos muy provocadores hoy día: uno de ellos es la

opción por los pobres, pero ya requiere respuesta. Para mí la opción por los pobres está tomando un cariz muy evidente y se llama “reducir la desigualdad”, porque América Latina es el continente más desigual del mundo y reducir estas desigualdades es lo que tenemos que hacer; cómo hacerlo es otro desafío enorme.

¿Cree que se va a aludir a la teología de la liberación en Aparecida?

Claro que sí. Le diré (y espero no estar revelando ningún secreto) que poco antes de Semana Santa hemos tenido en el CELAM una reunión con algunos teólogos de la liberación, que también nos han dado su aporte para la Conferencia de Aparecida.

Es un camino que se ha seguido, aunque siempre hemos dicho que no es una corriente unívoca, pues ha habido distintas corrientes de teología de la liberación.

Algunas, a mi juicio, siguieron el camino equivocado cuando tomaron una ideología política como análisis de la realidad, pero hay cantidad de cosas que casi no se mencionan y que son frutos positivos, como las comunidades eclesiales de base, la organización comunitaria, la pastoral más cercana al pueblo, los mismos esfuerzos por la opción preferencial por los pobres.

El rostro de la Iglesia del continente es un rostro muy distinto al que había antes de *Medellín* o de *Puebla*, de modo que yo espero que Aparecida será un gran impulso evangelizador.

¿Qué va a suponer la presencia de Benedicto XVI en la inauguración?

Tiene mucha importancia porque es el primer viaje que hace como Papa a América Latina, si bien antes ya estuvo: en Guadalajara me tocó acompañarlo en una reunión; estuvo en Perú también, pero esto es también otro lenguaje.

Estamos esperando su discurso inaugural de la Conferencia, que, sin duda, será un discurso muy importante, y esperamos que él nos sabrá poner los puntos sobre las íes en la problemática aguda del continente.

¿Qué balance hace de los cambios políticos que se han producido en el continente?

Después de tantos años de *Medellín* y de *Puebla*, nos damos cuenta de que hay un vacío que se quedó ahí.

Los cambios son necesarios, tienen que venir, pero no vienen. ¿Por qué? Se pensó un tiempo que se podían lograr con la lucha armada y tantos años de violencia no condujeron a nada, casi a empates técnicos, y, por el contrario, nos damos cuenta de que los cambios tienen que venir del mundo de la política y de los políticos, y ahí está un tabú: la Iglesia no se debe de meter en política.

Al contrario, la Iglesia debe evangelizar a los políticos y al mundo de la política. ¿Por qué será que muchos católicos cuando entran en la política se olvidan de Cristo y del Evangelio y se acercan más al Príncipe de Maquiavelo? Porque no hay esa raíz y se piensa que lo espiritual es algo privatizado, se quiere privatizar la fe y la misma práctica religiosa y eso es un error porque la fe cristiana básicamente es comunitaria y si nos olvidamos del bien común y de la Iglesia como comunidad, estamos transmitiendo un mensaje equivocado.

Creo que ese desafío tenemos que emprenderlo, aunque nos ataquen, porque de lo contrario no va a haber cambios.

¿No cree que se ha reducido la implicación de los sacerdotes en la política latinoamericana?

Yo diría que en cierto sentido sí, pero en otro sentido no. Tenemos el renacer y la aplicación de la doctrina social de la Iglesia en todo el continente. Hemos celebrado el II Congreso Latinoamericano de doctrina social de la Iglesia el septiembre pasado en México, que fue verdaderamente esperanzador, diciendo: “Una nueva América Latina es posible”.

El cambio social es un horizonte donde los religiosos, de una manera callada y silenciosa, pero muy activa, están trabajando fuertemente. Yo sostengo que el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* es un instrumento de trabajo muy valioso y se está haciendo buen uso de él.

¿Qué opina de los obispos que dejan la mitra para presentarse como candidatos a las elecciones?

No es que sean demasiados. Si se refiere al de Paraguay (Fernando Lugo Méndez, obispo emérito de san Pedro, conocido como “el obispo de los pobres”, candidato a las elecciones presidenciales de 2008), lo conozco, somos amigos y hemos trabajado juntos. El colaboró conmigo en el CELAM cuando yo era presidente. Es una persona recta, muy bien intencionada, que está hastiado de la corrupción de su país. No es nuestro camino ni nuestra vocación, pero en casos excepcionales lo puedo comprender.

El caso de Argentina (Joaquín Piña, jesuita catalán nacido en Sabadell y obispo emérito de Puerto Iguazú, cabeza de lista del opositor Frente Unidos por la Dignidad, FUD) es un poco más complicado, pero en Paraguay es muy claro: la corrupción llegó hasta arriba y ya no se puede más, y entonces puedo comprender que él haya tomado esa opción.

¿La corrupción favorece el surgimiento de líderes como Evo Morales?

Es un gran cuestionamiento para los políticos y los partidos políticos que ya no tienen nada que ofrecer más que “voten por nosotros para que podamos robar y enriquecemos a nuestro gusto con los bienes del Estado”.

Eso es lo que el pueblo ya no soporta más. Y, entonces, el péndulo se fue de un extremo al otro. Ojalá que estos nuevos líderes puedan hacer algo por el país.

...

Miscelánea

Mesa de novedades

Novedades editoriales Imdosoc 2023

Desmond Tutu. Una mirada desde el Pensamiento Social Cristiano, Imdosoc, México 2023. Compiladores: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Iglesia Anglicana de México.

Este texto ha surgido de un ejercicio de comunión entre la Iglesia Anglicana de México y el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana con el objetivo de mantener viva la memoria de un hombre que supo unir la fe y la vida diaria.

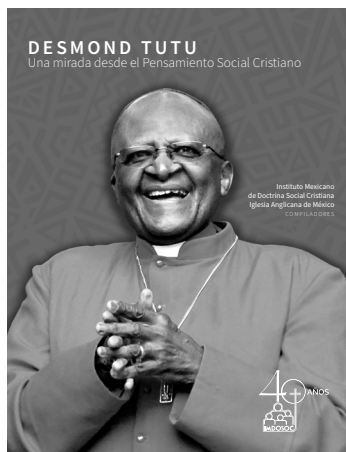
Los escritos que conforman el libro pretenden comunicar una reflexión sobre los grandes hitos de la vida y misión del primer obispo sudafricano de raza negra de la Ciudad del Cabo.

Desmond Tutu fue un hombre comprometido en la construcción del Reino de Dios, dando testimonio radical en la lucha contra el *apartheid* y en el incansable trabajo en la restauración de la paz en África del Sur. En el contexto de violencia actual resulta necesario evocar el legado del obispo anglicano.

El libro está organizado en tres momentos inspirados en el método latinoamericano de la Doctrina Social Cristiana: *ver*, *juzgar* y *actuar*.

En el *ver*, dos autoras nos ayudan a conocer la realidad de las emigraciones africanas hacia América Latina y los inicios de la formación teológico-espiritual del obispo Tutu.

En el *juzgar*, tres autores presentan una valoración del contexto en el que Desmond Tutu actuó contra la desigualdad, las injusticias, la muerte y la pobreza.



Finalmente, en el tercer apartado, *actuar*, cuatro plumas nos proponen líneas de acción desde el pensamiento ético-teológico del obispo.

Esta propuesta editorial, además, tiene el valor de ahondar en la obra y pensamiento del obispo Tutu a través de los ojos de escritores comprometidos con las causas sociales.



González Faus, José Ignacio, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas. Antología comentada*, Imdosoc, México 2023.

Esta es la quinta edición de un texto que, desde su publicación, ha sido un referente en el tema de las personas pobres y empobrecidas. Esta selección de textos de la tradición cristiana, desde las enseñanzas de los Padres de la Iglesia hasta pensadores del siglo xx, es una aportación valiosa en un contexto en el que es necesario reflexionar y actuar frente al fenómeno de la pobreza.

La antología recoge textos amplios y comentados que, a recomendación del autor, es mejor leerlos de manera meditada y pausada. La publicación está dividida en cinco libros. El libro primero comprende los Padres de la Iglesia; el libro segundo se refiere a la Edad Media; el libro tercero revisa el Renacimiento y la Reforma; el libro cuarto abarca el Barroco y la Contrarreforma y el libro quinto reúne textos de los siglos xix y xx.

Cada libro cuenta con textos del autor que aportan reflexiones y conclusiones como “La dignidad del pobre”, “Aspectos teológico, eclesiológico y moral de la Edad Media”, guiones de lectura, balance del siglo xx y una conclusión intitulada “De los pobres a las estructuras socioeconómicas”.

En todo este recorrido el autor incluye textos de religiosos y laicos, como san Juan Crisóstomo, san Agustín, santa Catalina de Siena, santa Teresa de Jesús, san Juan Bautista de La Salle, Monseñor Óscar Romero, Pierre Teilhard de Chardin, Charles Peguy o Emmanuel Mounier.

Convocatoria

La Cuestión Social 1-2024

La Cuestión Social es una revista científica internacional y arbitrada cuyo objetivo es contribuir a la enseñanza, investigación y difusión del Pensamiento Social Cristiano (PSC). Emplea un sistema estricto de arbitraje de doble ciego con evaluadores tanto nacionales como extranjeros.

La revista es publicada semestralmente por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc) y publica trabajos originales, inéditos y de actualidad en áreas de teología, ciencias sociales y humanidades sobre los vastos temas que constituyen dicho pensamiento social.

El Imdosoc invita a la comunidad académica a contribuir con artículos inéditos para el número 1 de enero-junio 2024 sobre el tema “México 2024: Democracia y participación ciudadana.”

2024 será año electoral para México. En este contexto, cabe recordar que las democracias presuponen, para su buen funcionamiento, una ciudadanía activa que se involucre en los procesos de toma de decisiones. No obstante, una sana participación ciudadana excede los canales y las vías tradicionales. Así, más allá del voto, la comunidad es un lugar prioritario y privilegiado de participación pública en tanto que es un primer espacio donde verdaderamente se puede trabajar en buscar soluciones comunes para problemas comunes.

Es en el campo de lo político donde se discute y discierne el bien común y donde se tiene la oportunidad de institucionalizar la solidaridad hacia las personas excluidas y descartadas por el sistema. Y, si bien, en lo político encontramos el conflicto entre diferentes visiones de hacia dónde deberíamos dirigirnos como sociedad, también es donde podemos construir consensos y enriquecernos con la diversidad.

Además, fomentando la participación, la solidaridad y la subsidiariedad podemos garantizar una política que, siendo la expresión más alta del amor, garantice la defensa de la dignidad humana, la búsqueda del bien común y el destino universal de los bienes. Comprender así a la política es verla como el camino para construir una sociedad más justa y garantizar el bien común.

En este sentido, el papa Francisco, recordando la doctrina tomista, distingue entre amor ilícito y amor imperado. El primero se refiere a todos aquellos actos de amor directos, como las obras de misericordia. El segundo se refiere a todos aquellos esfuerzos dirigidos “a organizar y estructurar la sociedad de modo que el prójimo no tenga que padecer la miseria” (*Fratelli tutti*, 186). Es decir, tanto es amor acompañar a la persona que sufre, como todos los esfuerzos que se hacen para transformar las condiciones sociales que provocan y perpetúan ese sufrimiento.

Así, de modo general se espera recibir trabajos en relación con:

- Estado de derecho, derechos humanos y teoría democrática
- Gobernanza
- Amor, política y desarrollo humano integral
- Construcción de ciudadanía
- Participación electoral
- Formas de participación ciudadana no electoral
- Asociacionismo, sector social y sociedad civil
- Participación y organización comunitaria
- Patologías políticas: corrupción, clientelismo

El plazo de recepción de los artículos queda abierto desde la publicación de la presente convocatoria hasta el 1 de septiembre de 2023.

La recepción y publicación de las contribuciones a este número deberán ajustarse a las Normas de colaboración y demás bases que se encuentran en el siguiente vínculo:

https://8b7cedaf-288c-4576-8c3d-f507b529d41c.usrfiles.com/ugd/8b7ced_96d9e3a9e6b8418f86d868909e47df05.pdf

Los trabajos se deben enviar en formato electrónico al siguiente correo: cuestionsocial@imdosoc.org

Al enviar cada artículo, el autor del mismo cede a esta revista los derechos para la publicación, reproducción y distribución, incluidas las imágenes, y aceptará el dictamen del Consejo Editorial de la misma, el cual aceptará, rechazará o emitirá recomendaciones o correcciones necesarias para su publicación.