

La cuestión social

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

ENERO - JUNIO 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

Constantino de Llano Marhx

Vicepresidentes

Javier Ballesteros de León

María del Pilar Mariscal Servitje

Directora del Imdosoc

Karen Castillo Mayagoitia

Tesorero

Jesús Antonio Damián Basurto

Secretaria

Ma. de la Paz Soberón

EQUIPO EDITORIAL

Editor en jefe

Gerardo Cruz González

Editora operativa

Verónica Morales

Junta editorial

Daniel Cuéllar Jasso,

David Eduardo, Vilchis Carrillo,

Verónica Morales Gutiérrez

Diseño

Alberto Nava

Corrección de estilo

Eva González Pérez

La Cuestión Social es una publicación trimestral editada y publicada por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., a través del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, con dirección en Pedro Luis Ogazón n. 56, Col. Guadalupe Inn, CP 01020, México, CDMX, Tels. 56614465, 56614169. E-mail: contacto@imdosoc.org. www.imdosoc.org. Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Título y Contenido 17415. No. de Reserva al Título del Derecho de Autor 04-2019-100914003900-102. Registro ISSN en trámite. Distribución directa en el IMDOSOC. Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Esta edición de *La Cuestión Social* consta de 700 ejemplares y se imprimió en MG Advanced Prepress Technology, S.A. de C.V. Canal Leningrado Mz. 34 Lt. 12, Col. Insurgentes, 09750, Ciudad de México, Tel: 5690 0463, impvarel@hotmail.com. No se devuelven originales no solicitados. Distribución y suscripciones: Daria Flores Hernández, libreria@imdosoc.org Precio del ejemplar: \$ 120.⁰⁰ Suscripción anual: \$ 220.⁰⁰

Contenido

04 PRESENTACIÓN

SECCIÓN TEMÁTICA

- 09** *La parresía profética del papa Francisco*
DRA. EMILCE CUDÁ, DR. FELIPE DE JESÚS LEGARRETA-CASTILLO
Argentina-Ciudad del Vaticano / Estados Unidos
- 22** *Futuro y futuridad en la teología del papa Francisco*
DR. DIEGO MAURO • Argentina
- 41** *Desplegar el mapa: itinerario de la reforma del papado en un mundo en cambio*
DR. ANÍBAL GERMÁN TORRES • Argentina
- 70** *La migración en el pensamiento del papa Francisco*
DR. MARCO STRONA • Italia-Guatemala

FORO SOCIAL

- 91** *Religión y comunicación humana.*
DR. XABIER PIKAZA IBARRONDO • España
- 119** *El desarrollo y la democracia vistos desde la doctrina social cristiana*
DR. FRANCISCO MANUEL ALVARADO AVILÉS • México

MISCELÁNEAS

- 146** *Trazos para una teología política descolonial, Silvana Rabinovich (reseña)*
LUIS RODRIGO WESCHE LIRA • México

Presentación

FRANCISCO, DIEZ AÑOS DE PONTIFICADO

Se cumplen diez años de pontificado del primer papa latinoamericano. Nacido en Argentina hace 86 años, Francisco ha impulsado la evangelización de la Iglesia, conforme al Vaticano II, del cual es continuador, con una propuesta eclesial que se sitúa desde la Tradición, en apertura y renovación en un “proceso de reforma misionera” (LS 3) y que tiene como horizonte la sinodalidad. En dicho proceso, y conforme lo han ido revelando su magisterio y sus acciones pastorales, han aparecido conceptos fundamentales en su pontificado como *pueblo*, *Iglesia en salida*, *misericordia*, *alegría*, *opción preferencial por los pobres*, *diálogo*, *periferias existenciales*, *pueblo*, *conversión* (pastoral, ecológica, comunitaria, eclesial), *cuidado de la casa común*, *cultura del encuentro*, *fraternidad*, *sueño* (eclesial, social, cultural y ecológico), *inclusión*, *acogida*, *fraternidad*, *sinodalidad*, y otras, que caracterizan su pontificado.

Herederero del método latinoamericano, su reflexión inicia con la lectura de la realidad “para avanzar en esta construcción de un pueblo en paz, justicia y fraternidad” (EG 221), Francisco propone un método de discernimiento, madurado desde los años en los que era pastor de Buenos Aires, que podríamos llamar —en la misma línea de algunos teólogos— *bergogliano*. Son cuatro los principios (EG 222–237) derivados de la Doctrina Social de la Iglesia que ayudan a discernir y a mejor actuar: 1) el tiempo es superior al espacio, 2) la unidad prevalece sobre el conflicto, 3) la realidad es más importante que la idea y 4) el todo es superior a la parte. En realidad, se trata de una propuesta que busca “hacerse cargo de la realidad”, “empezando desde abajo, de a uno”, de lo local a lo global con “el mismo cuidado que el viajero de Samaría tuvo por cada llaga del herido” (FT 78). Esta exigencia ética se hace más necesaria porque la humanidad parecía que había tomado conciencia de lo pernicioso de la guerra y otros males, sin embargo “la historia da muestras de estar volviendo atrás”. En efecto, vivimos una situación mundial de

oscuridad, agravada por el “fin de la conciencia histórica” cuyo desenlace es la disgregación, crisis en el compromiso comunitario, la prevalencia de los poderosos sobre los débiles y pobres, haciendo más vulnerables a estos últimos, consolidando la exclusión y el descarte, el grave deterioro ecológico y el surgimiento de nuevas formas de colonialismo y colonización cultural (FT 12-14, LS 2, EG 52-75, QA 14). En este escenario, los migrantes, quienes son un signo de los tiempos y considerando que las migraciones forzadas determinarán en parte el futuro del mundo (FT 40), el papa Francisco propone los verbos *acoger*, *proteger*, *promover* e *integrar*¹ para iniciar procesos de transformación de esta realidad y que pueden ser paradigma pastoral en favor de otros grupos descartados. Su enseñanza en este campo conjuga misericordia y prudencia.²

La propuesta del papa Francisco está trazada por el diálogo que no es un mero instrumento de conciliación entre lo divergente, especialmente en el conflicto, sino que forma parte del ser cristiano y de su actuar en el mundo. La experiencia de entender la Iglesia y la sociedad como un poliedro, diverso y plural, permite comprender a la Iglesia y al mundo en la concurrencia de todas las partes. Ése es el lugar del diálogo. Por ello, la Iglesia es lugar de comunión en la diversidad y un puente en los diversos conflictos, especialmente los agravados por la crisis causada por el cambio climático, y agudizada por la pandemia de la Covid-19. El diálogo inicia con la escucha del otro y es fuente del conocimiento recíproco, de respeto, de reconocer los derechos de todas las personas, de mayor colaboración para consolidar el bien común lo que incluye las acciones en favor de los necesitados.³

En este contexto, la enseñanza social de Francisco es novedosa. Debido a ello, considera que no podemos evitar ser concretos para que los grandes principios sociales no se queden en meras generalidades que no interpelen a nadie (EG 182), lo cual llevaría a la inasistencia de la Doctrina Social de ofrecer directrices de acción al llamado urgente de transformar la realidad, porque “la fe aporta nuevas motivaciones y

1 Francisco, Mensaje para la Jornada del Migrante y el Refugiado, 2018.

2 Cfr. Michael Czerny, “Papa Francesco. Sono Io, nono abbiete paura. Parole su rifugiati e migranti”, Editrice Vaticana, 2028, p. 12.

3 Cfr. Francisco, Saludo a los participantes en la reunión entre el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, 6 de diciembre de 2017.

exigencias frente al mundo del cual formamos parte” (LS 17), dado que “una auténtica fe —que nunca es cómoda e individualista— siempre implica un profundo deseo de cambiar el mundo” (EG 183). Es así que “todos los cristianos, también los pastores, están llamados a preocuparse por la construcción de un mundo mejor.

Con la valoración de los cartoneros, de los movimientos populares, de los descartados y pobres, con la apreciación de los pueblos originarios a los cuales no hay que considerar “salvajes incivilizados” (QA 29), con todos los cuales no sólo entabla el diálogo, sino que los considera como protagonistas e incluso reconoce de los “poetas sociales” sus métodos y experiencia al enfrentar una realidad de exclusión.

En torno a la cultura del encuentro y a la guía de la misericordia y el cuidado que encuentra en la parábola del Buen Samaritano, Francisco camina en primera persona en una Iglesia misericordiosa, en salida, que primerea y callejonea, que sale al encuentro. Camina y nos invita a caminar en una Iglesia sinodal, porque “el camino de la sinodalidad es precisamente el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”.

En este número, dedicado en su parte central a algunos aspectos del fructífero pontificado de Francisco, *La Cuestión Social* presenta en la sección temática un texto de Emilce Cuda y el P. Felipe de Jesús Legarreta, de la Comisión para América Latina y de la Universidad de Loyola en Chicago, respectivamente, sobre la *parresia* profética en la propuesta del papa Francisco, que es un hilo conductor de sus discursos y enseñanza. Diego Mauro, de la Universidad Católica del Rosario en Argentina, profundiza sobre un mejor futuro y ensaya sobre una posible utopía en Francisco a partir de la teología del pueblo y las vinculaciones con el catolicismo social para dotar de fe y esperanza a la lucha social y política por la igualdad y la fraternidad. Aníbal Germán, desde Argentina, nos ofrece el texto “Desplegar el mapa, itinerario del papado en un mundo en cambio”, donde hace un recorrido de la idea de Iglesia en Francisco, su reforma y los antecedentes reflexionando sobre la Constitución apostólica *Praedicate Evangelium* como una oportunidad para el mejor ejercicio del ministerio petriño. “La migración en el pensamiento del papa Francisco”, de Marco Strona, ofrece un cuidadoso estudio sobre el magisterio sobre mi-

gración en el papa Francisco, con base trinitaria, considerándolo un verdadero *kairós* para brindar acogida hospitalaria.

La sección *Foro Social* inicia con un magnífico artículo de carácter antropológico y eclesiológico del teólogo vasco Xavier Pikaza, “Religión y comunicación humana, el camino sinodal del papa Francisco”; en él, se propone la experiencia de lo religioso como factor determinante de la construcción de lo social. Para esta realización, el autor propone lo que denomina *la razón sinodal*, basada en el amor, esencia del cristianismo. Por su parte, Francisco Manuel Alvarado escribe “El desarrollo y la democracia vistos desde la Doctrina Social Cristiana”, que recorre conceptos como *pobreza, desarrollo y democracia* en distintas encíclicas de frente a las propuestas del papa Francisco.

En la Miscelánea ofrecemos una parte nueva a esta sección denominada “Mesa de novedades”, en la que incluiremos las novedades editoriales de esta casa editorial, IMDOSOC. Completa esta sección la recensión de una obra que abona al Pensamiento Social Cristiano desde Latinoamérica.

Además, como un *bonus*, a partir desde este número de la revista, incluimos artículos para la versión electrónica. Siguiendo las secciones en la revista impresa, la Sección Temática digital incorpora los textos “Trabajo, tierra y techo. El drama de la humanidad y el aporte de ética social cristiana del papa Francisco”, de Miguel Ángel Aguilar Manríquez MJ y “Visión y perspectiva del capitalismo hacia la liberación del pueblo en los escritos de Bergoglio y González Casanova”, de José Jorge Parada Campos, ambos estudiantes de la Maestría de Pensamiento Social Cristiano del IMDOSOC y la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Sus investigaciones, sin duda, aportan en nuestra propuesta formativa.

Con el trabajo del presente número, el equipo que prepara *La Cuestión Social* está consciente de que se abona a la reflexión teológica. Pero, además, damos gracias a Dios por los 10 años de pontificado del papa Francisco, el papa que sueña y nos invita a soñar juntos, el sueño de una Iglesia para todos, donde los descartados tienen un lugar central, donde los lazos son de fraternidad abierta a partir de la misericordia.

Deseamos felicidades al papa Francisco con gratitud por su parresía y don profético, expresado en palabras y en gestos. Su magisterio social nos permite alimentarnos y ponernos al servicio del bien (cfr. FT).

SECCIÓN TEMÁTICA



El magisterio social del papa Francisco

DRA. EMILCE CUDÁ, DR. FELIPE DE JESÚS LEGARRETA-CASTILLO

ARGENTINA - CIUDAD DEL VATICANO / ESTADOS UNIDOS



La parresía profética del papa Francisco: su legado y visión para la Iglesia del siglo XXI

RESUMEN

El pontificado de Francisco se ha distinguido por su llamado y liderazgo de salir al encuentro y diálogo de quienes están en las periferias de la Iglesia y de la sociedad. Desde su experiencia como jesuita, su asimilación del Concilio Vaticano II, y sus contribuciones en la Celam, el papa Francisco hace un llamado y ejemplifica cómo proclamar el evangelio con *parresía*,¹ con audacia y creatividad. Éste es el hilo conductor de sus documentos pontificios y que ahora nos atrevemos a desglosar.

Palabras clave: *Parresía, audacia, Francisco, Iglesia, justicia social*

ABSTRACT

Francis' pontificate has been distinguished for his call and leadership to go out to the encounter and dialogue with those in the peripheries of the Church and the society. From his experience

Recepción: 06/11/2022 – Aprobación: 16/11/2022

1 Para efectos de este texto, hemos preferido la acentuación del griego y no la de la Real Academia.

as a Jesuit, his assimilation of Vatican II Council, and his contributions in the Celam, pope Francis calls and exemplifies how to proclaim the gospel with parrhesia, with audacity and creativity. This is the thread that of his pontifical documents and we attempt to break down.

Keywords: *Parrhesia, audacity, Francis, Church, social justice*

Con ocasión del décimo aniversario del pontificado de Su Santidad Francisco, queremos dar una mirada a sus contribuciones relacionadas con la doctrina social de la Iglesia en el contexto de su visión teológica y pastoral. Además, nos atrevemos a delinear tentativamente la *prospectiva* esperanzadora de la visión que Francisco quiere heredar para la Iglesia y la familia humana. En otras palabras, por un lado, presentaremos una síntesis de su legado en materia social durante estos diez años de pontificado y, por otro, queremos atisbar los sueños de Francisco que anticipan y anuncian con gozo y parresía la aurora para la Iglesia y el mundo hacia la segunda mitad del siglo XXI.

El lema del pontificado de Francisco, *Miserando atque eligendo*, que ya había adoptado desde su episcopado en Buenos Aires, está inspirado en una homilía de San Beda el Venerable comentando la vocación de Mateo (Mt 9, 9).² Este pasaje deja entrever tanto la vocación e identidad de Francisco, como su visión para la Iglesia y la misión a ella encomendada encabezada por el sucesor de Pedro al servicio de todos, especialmente de quienes están en las periferias socioculturales, religiosas y económicas. El fundamento del pontificado de Su Santidad Francisco nace de su propia identidad de ser llamado no tanto en virtud de los méritos propios, sino ante todo por la misericordia de Dios. De ahí su actitud humilde y misericordiosa para con todos, especialmente para quienes han sido excluidos y han permanecido en la periferias sociales, económicas y religiosas de la Iglesia y de la sociedad.

2 Homilía 21: CCL 122, 149-151, citado de la *Liturgia de las Horas* correspondiente a la fiesta de San Mateo, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., 1997.

La elección del nombre *Franciscus* ha sido profundamente evocativa y provocativa. Con este nombre, el Papa ya presentaba su misión en la Iglesia bajo el patrocinio y ejemplo del santo de Asís (1181–3 oct. 1226) quien se distinguió por su humildad, pobreza, y simplicidad de vida, así como por su amor a la naturaleza y su compromiso en la promoción de la fraternidad universal, más allá de las fronteras sociales y religiosas convencionales de su tiempo.

Paradójicamente, el mismo día en que el papa Francisco se reunía virtualmente con estudiantes universitarios del continente americano, en febrero 24 de 2022, para dialogar y promover “puentes” entre Norteamérica y Sudamérica, comenzaba la guerra en Ucrania ante la invasión de Rusia. De hecho, Su Santidad Francisco explícitamente se ha distanciado de sus predecesores al rechazar como inaceptable la así llamada *guerra justa* (cfr. FT 258).³

El pontificado de Su Santidad Francisco está marcado por su exhortación al diálogo y a la “conversión pastoral,” en salida hacia las periferias, y a anunciar el evangelio con gozo y parresía que ha desarrollado en sus documentos pontificios. En la primera parte, analizaremos el concepto parresía y su fundamento bíblico en los documentos pontificios en materia social de Su Santidad Francisco. En la segunda parte, propondremos el horizonte y visión profética de Su Santidad Francisco para la Iglesia y el mundo hacia la segunda mitad del siglo XXI.

1. La parresía profética de Francisco

El pontificado de Su Santidad Francisco y su magisterio hunde sus raíces en las Sagradas Escrituras, en la Tradición de la Iglesia, y en la espiritualidad ignaciana desarrolladas desde el contexto latinoamericano. Ya desde el comienzo de su pontificado, en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), Su Santidad Francisco resaltaba

3 Reportes de su más reciente libro, *Vi Chiedo in nomine di Dio*, 2022, Francisco explícitamente se pronuncia en contra de la así llamada *guerra justa*, y en contra del tráfico de armas. Durante la edición de presente artículo, este libro aún no estaba disponible electrónicamente en Estados Unidos.

la necesidad de nutrirse en las Escrituras como fuente siempre viva de la evangelización (EG 174-175) y la dimensión social inherente a la evangelización (EG 177-185). En las Escrituras, el Papa se nutre para anunciar con gozo el evangelio de la salvación, siguiendo el ejemplo de Jesucristo al leer e interpretar el pasaje del profeta Isaías en la sinagoga de Nazaret (cfr. Lc 4, 16-21; Is 61, 1; Lv 25, 10; EG 4). En efecto, el evangelio de Lucas enfatiza algunas características que resaltan en el pontificado de Su Santidad. Francisco: el fuego del Espíritu, el anuncio gozoso del evangelio, el carácter inclusivo de la salvación, la participación de todos en la misión de la Iglesia, especialmente de las mujeres, la predilección por los pobres, y el énfasis en la restauración de la justicia.

En su documento inaugural, la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), Su Santidad Francisco introduce un concepto fundamental que ha marcado todo su pontificado a manera de hilo conductor que conecta sus enseñanzas: la *parresía*. Debido a la riqueza y profundidad de este concepto, el papa Francisco lo describe de diversas maneras:

Es el “sello del Espíritu, testimonio de la autenticidad del anuncio. Es feliz seguridad que nos lleva a gloriarnos del Evangelio que anunciamos, es confianza inquebrantable en la fidelidad del Testigo fiel, que nos da la seguridad de que nada ‘podrá separarnos del amor de Dios’ (Ro 8, 39),” EG 132. Es “el empuje del Espíritu” y la valentía con la que los apóstoles predicaban el evangelio, aun en medio de las amenazas y persecuciones en respuesta a sus oraciones (cfr. He 4, 29-31; EG 133). Además, el Espíritu Santo “infunde la fuerza para anunciar la novedad del Evangelio con audacia (parresía), en voz alta y en todo tiempo y lugar, incluso a contracorriente,” (EG 259).

Esta descripción de la *parresía* es consistente con su significado bíblico, el cual está asociado a la libertad y valentía del justo que eleva abiertamente y con confianza su oración a Dios (cfr. Sb 5, 1; Pr 13, 5; 20,9). Además, gracias al don escatológico de su Espíritu, el creyente puede presentarse ante Dios y ofrecer su oración con *parresía* (cfr. Jn 16, 25; 1 Jn 3, 21-24; 5, 14). Los apóstoles hablan con *parresía* después de recibir el don del Espíritu, aun en medio de la adversidad y la persecución (He 2, 29; 4, 29-31; 9, 27; 18, 25). En sus cartas, Pablo predica

el evangelio con *parresía* en medio del peligro (cfr. Flp 2, 20; 6, 19), y a la vez se presenta con *parresía* tanto delante de Dios con confianza, como delante de los hombres con valentía y audacia (2 Cor 3, 12; 7, 4; Ef 3, 12; 6, 20, 1 Te 2, 2; 1 Tim 3, 13; Flm 8). Pero es, sobre todo, el mismo Jesucristo quien habla con *parresía*, abiertamente ante los demás (cfr. Mc 8, 32; Jn 7, 26; 11, 14; 16, 25; 18, 20). El autor de la carta a los Hebreos describe que nuestra fe en Jesucristo, sumo sacerdote, nos ha obtenido el acceso al trono de gracia con *parresía*, i. e., con confianza (cfr. Heb 3, 6; 4, 16; 10, 19).⁴

Evangelii Gaudium establece las bases y lineamientos de los documentos subsiguientes del pontificado de Francisco, que también incorporan el concepto de *parresía* como “audacia”, requerida para la proclamación del Evangelio y su dimensión social. Por ejemplo, en *Laudato si'* (2015), al hablar de la responsabilidad de la política y la economía en defensa de la vida humana y del medio ambiente, Francisco nos exhorta a “usar la inteligencia, con audacia y responsabilidad, para encontrar formas de desarrollo sostenible y equitativo, en el marco de una noción más amplia de lo que es la calidad de vida,” LS 189–192. En esta encíclica, Su Santidad Francisco hace un llamado universal a promover un desarrollo sustentable y responsable que ponga al centro el cuidado de la casa común y aquellos que directamente dependen de sus recursos naturales (cfr. LS' 2738.51.54.184.191).

No podemos entender e interpretar la doctrina social del papa Francisco si no es a partir de su profunda vida de fe y de su espiritualidad en la tradición ignaciana, que se distingue por encontrar a Dios en todas las cosas, y por su permanente actitud de discernimiento tanto a nivel personal como a nivel social y comunitario, que exige interpretar los signos de los tiempos (cfr. GE 168–175). De esta manera, la doctrina social de la Iglesia no se reduce a un activismo de beneficencia social, o a un humanismo antropocéntrico, sino que está enraizado en el llamado a la santidad y en la misión recibida por Cristo para evangelizar y liberar. En su exhortación apostólica *Gaudete et Exultate* (2018), el papa Francisco parte del

4 H. Schlier, *Theological Dictionary of the New Testament V* (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1987, pp. 871–886).

llamado a la santidad y la misión desde la contemplación de los misterios de Cristo, según los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola (GE 20, *cfr.* GE 153).

Por ello, la santidad es *parresía*: es audacia, es empuje evangelizador que deja una marca en este mundo. Para que sea posible, el mismo Jesús viene a nuestro encuentro y nos repite con serenidad y firmeza: “No tengáis miedo” (Mc 6, 50). “Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final de los tiempos” (Mt 28, 20). Estas palabras nos permiten caminar y servir con esa actitud llena de coraje que suscitaba el Espíritu Santo en los Apóstoles y los llevaba a anunciar a Jesucristo. Audacia, entusiasmo, hablar con libertad, fervor apostólico; todo eso se incluye en el vocablo *parresía*, palabra con la que la Biblia expresa también la libertad de una existencia que está abierta, porque se encuentra disponible para Dios y para los demás (*cfr.* He 4, 29; 9, 28; 28, 31; 2 Cor 3, 12; Ef 3, 12; Heb 3, 6; 10, 19) (GE, 129).

Debido a ello, el llamado a la santidad como *parresía* es necesariamente seguido por la misión de evangelización que a su vez exige *parresía*, fervor, audacia, siguiendo el ejemplo de los apóstoles y de la comunidad cristiana primitiva que leemos en los Hechos de los Apóstoles (*cfr.* GE 130).

Más tarde, en su encíclica *Fratelli Tutti* sobre la Fraternidad y la Amistad Social (2020), el papa Francisco hace un llamado a la solidaridad universal. Escrita durante la pandemia de COVID, esta encíclica es la de mayor contenido y relevancia en cuestiones sobre la doctrina social de la Iglesia. El título y lugar de su promulgación, Asís, ponen de manifiesto al inspirador de este documento, San Francisco. La ocasión inmediata de esta encíclica fue su encuentro con Gran Imán Ahmad Al-Tayyeb,⁵ haciendo de este documento una exhortación universal a promover la fraternidad y solidaridad universal. El pasaje bíblico que ilumina y articula toda la encíclica es la parábola del

5 Documento sobre La Fraternidad Humana por la Paz Mundial y la Convivencia Común (2019). La Declaración al final del viaje apostólico de su Santidad el papa Francisco a Kazajistán (13-15 de septiembre de 2022) reitera el compromiso de todas las religiones por reconocer la dignidad universal de todo ser humano, y por trabajar por la paz social entre los pueblos.

buen samaritano (Lc 10, 25-37). El buen samaritano que se *aproxima* al que se encuentra herido en su camino —aun si fuese antagónico, es el paradigma para la reconstitución, sanación y solidaridad universal (cfr. FT 80-83)—. El Papa hace un llamado a la solidaridad universal especialmente con los grupos más vulnerables y tradicionalmente excluidos: los pobres, las mujeres, los jóvenes y los migrantes. Es este último grupo al que dedica particular atención con extensos fundamentos bíblicos (cfr. FT 61). El llamado a la fraternidad universal encuentra su expresión concreta en “todos los proyectos económicos, políticos, sociales y religiosos” (cfr. FT 69).

En resumen, la parábola del buen samaritano confronta e invita al lector a realizar un camino de reconciliación desde la verdad histórica, la cual abraza el dolor y las heridas a fin de “generar procesos de sanación y de reencuentro con ingenio y audacia,” FT 225.

Por último, en su exhortación apostólica *Christus Vivit*, escrita con ocasión de la XV asamblea general ordinaria de los obispos sobre los jóvenes, fe y discernimiento vocacional (2019), el papa Francisco dirige un mensaje a los jóvenes y al pueblo de Dios lleno de esperanza y aliento.

En el primer capítulo, Su Santidad Francisco ofrece algunos pasajes del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento que describen ante todo la elección y predilección de Dios por los jóvenes, y el llamado y misión que Dios les encomienda. Por ejemplo, destaca la *audacia* de Salomón al pedir sabiduría, es decir, un corazón que sepa escuchar a Dios para gobernar a su pueblo (1 Re 3, 7); y la valentía a la que anima Dios al profeta Jeremías “porque yo estoy contigo para librarte,” (Jr 1, 7) (cfr. CV 10). Además, destaca la iniciativa de la muchachita judía al servicio del extranjero Naamán a quien le habla de su Dios (cfr. 2 Re 5, 2-6); así como la generosidad y audacia de Rut, al quedarse con su suegra (cfr. Rut 1, 1-18; 4, 1-7) (cfr. CV 11). Más adelante, el Papa ofrece algunos ejemplos de jóvenes santos que han inspirado a la Iglesia y al mundo para renovarse y transformarse, recordándoles a su vez su llamado a la santidad (cfr. CV 49-63).

Estos pasajes fundamentan la exhortación de Su Santidad Francisco a los jóvenes a participar ahora “en la transformación del mun-

do con su energía, su audacia y su creatividad [...] con entrega y generosidad” (CV 178). Más aún, el Papa no pretende ofrecer fórmulas de acción pastoral para los jóvenes, sino más bien los anima a ser agentes, “para encontrar caminos siempre nuevos con creatividad y audacia” astucia, e ingenio (cfr. CV 203). “En lugar de ‘sofocarlos con un conjunto de reglas que dan una imagen estrecha y moralista del cristianismo, estamos llamados a invertir en su audacia y a educarlos para que asuman sus responsabilidades, seguros de que incluso el error, el fracaso y las crisis son experiencias que pueden fortalecer su humanidad” (CV 233).

Es relevante añadir aquí un comentario que el Papa compartió con nosotros, en la audiencia privada que tuvimos con su Santidad el 13 de mayo de 2022. Al hablar de la misión de los jóvenes para renovar las instituciones, citaba la historia de Ananías y Safira, quienes fueron puestos en evidencia por Pedro al tratar de engañar el Espíritu al quedarse con parte de la venta de su propiedad. Su Santidad Francisco señalaba que, al caer muerto primero Ananías, y más tarde su esposa Safira, “entraron unos jóvenes y sacaron sus cadáveres” (cfr. He 5, 1-10). Esta interpretación aguda y audaz del papa Francisco invita y exhorta a los jóvenes a tener una participación más activa en la renovación de las instituciones, civiles, religiosas, políticas y económicas, entre otras (cfr. CV 34-38).

Estas notas han resaltado simplemente el hilo conductor de algunos de los documentos del papa Francisco, es decir, la parresía, un concepto polisemántico que sintetiza tanto la audacia al predicar el evangelio, como la confianza en Dios como Padre amoroso y providente. La doctrina social del papa Francisco está fundamentada en esa convicción profunda y en la confianza arraigada en Dios misericordioso que nos ilumina, acompaña y fortalece al proclamar el evangelio con valentía y gozo, y al transformar el mundo según el plan de Dios, en un lugar donde florezca la justicia, la paz y el derecho para todos y todas. Es un mensaje que integra las fuentes de las Escrituras y la Tradición de la Iglesia para renovar la esperanza en la creación de “un cielo nuevo y una tierra nueva” (cfr. Ap 21, 1).

2. JUSTICIA SOCIAL: EL GRAN GESTO DE PARRESÍA SEGÚN FRANCISCO (EMILCE)

Según Francisco, un gesto de parresía podría ser, por ejemplo, “un camino de desarrollo productivo más creativo y mejor orientado”, para compensar “el hecho de que haya una inversión tecnológica excesiva para el consumo y poca para resolver problemas pendientes de la humanidad”. Podría ser también, un gran gesto de parresía, “generar formas inteligentes y rentables de reutilización, refuncionalización y reciclado”. Otro enorme gesto de parresía, sería tomar en serio que “la diversificación productiva da amplísimas posibilidades a la inteligencia humana para crear e innovar, a la vez que protege el ambiente y crea más fuentes de trabajo” (*cfr.* LS 192). Eso y más es la parresía si se toma en serio esa actitud vital. La parresía, según Francisco, como puede verse por los ejemplos citados, es una actitud de la conciencia en relación con la justicia social. La parresía, según Francisco, no es la fuerza de voluntad para satisfacer intereses individuales, sino valentía para enfrentar la injusticia y predicar, con palabras y gestos, el Evangelio de Jesucristo, donde la justicia social es constitutiva de su mensaje, y no accidental, caritativa o asistencialista. Parresía es el dinamismo que enciende el amor, que, si no es social, es egoísmo.

Dice Francisco que parresía sería, por ejemplo, “una creatividad capaz de hacer florecer nuevamente la nobleza del ser humano, porque es más digno usar la inteligencia, con audacia y responsabilidad, para encontrar formas de desarrollo sostenible y equitativo, en el marco de una noción más amplia de lo que es la calidad de vida” (LS 192). Lo contrario de la parresía es no indignarse por la injusticia social (QA 15); es negarse a ser creativo (QA 95); es limitarse a convertirse en seres consumidores (QA 33). Parresía, al mismo tiempo, es atreverse a denunciar todo eso.

Denunciar la “crisis ecológica socioambiental” (LS 139), des-enmascarar su causa, diciendo que “esta economía mata” (EG 53), llamar a las cosas por su nombre “criminal” (QA 9), eso es parresía. Denunciar el “extractivismo” (LS 29), la “trata de personas” (LS 91), la “financiarización” de la economía (LS 189), la venta de

armas (LS 57), la construcción de muros (FT 27), la explotación laboral (FT 22); todo eso es una actitud de parresía. Pero también es parresía decir que “la política es la forma más alta de caridad” (FT 176 Su Santidad), mientras todos dicen que no debe mezclarse religión y política.

Parresía es decir que los “líderes” verdaderos emergen del pueblo (FT 159), mientras todos insisten en formar académicamente líderes. Parresía es decir que “el cambio viene del subsuelo del planeta” (FT 169), mientras los pobres son expulsados del sistema. La parresía es, quizás, la virtud apostólica, porque apóstol significa ir hacia adelante, sin miedo. Lo contrario, dice Francisco, es el “indietrismo”, ir hacia atrás, mirar atrás, no querer que nada cambie, porque siempre se hizo así. Parresía es la voluntad de tomar la decisión de unirse para salvarse, unirse para que las cosas cambien. Parresía es detenerse en el camino para perder tiempo y dinero, como “buen samaritano”, haciéndose cargo del que sufre (FT cap. II).

Un gesto de parresía es enamorarse, sin pedir explicaciones, amar por que sí, acompañar porque se necesita, cuidar porque hace falta, perdonar porque somos débiles. Amar es un acto de parresía, porque es entrega total, sin garantías. Parresía es dar la vida por quienes no conozco ni entiendo, pero acompaño en sus marchas y sus reclamos de justicia. Parresía es ser “el santo de la puerta de al lado”, dándolo todo, cotidianamente, en el anonimato (GE 6-9). Creer es un acto de parresía donde no hay explicaciones. Esperar es un acto de parresía donde no hay garantías. Amar es un acto de parresía donde no hay recompensa. La parresía es, entonces, una consecuencia de la gracia. La parresía, vista de ese modo, no es otra cosa que las virtudes teologales, las que recibimos gratuitamente, como explica Francisco en *Sanar el mundo. Catequesis sobre la pandemia*.⁶ Son ellas las que generan en nosotros eso que llamamos *parresía*. Nos parece fuera de lo normal una actitud de parresía, y lo es, porque es fruto de la gracia. Parresía es actuar con justicia, fortaleza y templanza. Parresía es buscar la justicia como forma más alta de amor; es tener fortaleza

6 Papa Francisco, *Sanar el mundo. Catequesis sobre la pandemia* (Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2020).

para resistir la injusticia; y tener templanza para resistir la tentación de abandonar la misión de convertir la cultura.

Diez años que Francisco, con parresía, no pierde oportunidad de reconocer a los descartados del sistema; de reclamar trabajo digno; de pedir misericordia; de llamar a cuidar el planeta; de denunciar el sistema económico que mata; de recibir a todos, todos los días, a toda hora. Diez años de repetir a los jóvenes que confía en ellos, que los invita a hacerse cargo de esta economía, que los alienta a enamorarse. Diez años de dar espacio a la mujer, a los abuelos, a los niños. Espacios reales, no meramente simbólicos; espacios de derecho. Diez años de predicar la contemplación en la acción, la unidad en la diferencia, la paz social justa. Parresía para ir, escuchar y aprender de los hermanos de otras religiones. Parresía para hablar con líderes de todos los sectores políticos. Parresía para recibir en la Santa Sede a los pueblos con sus hábitos, su vestimenta, sus cantos. Parresía para hablar con la prensa, con los deportistas, con los estudiantes, con los homosexuales, con las prostitutas. Parresía para abrir las puertas de la Iglesia para que el Pueblo fiel de Dios salga. Parresía para decir que se decide “con” los pobres, y no por los pobres. Parresía para criticar el clericalismo, el carrerismo, el academicismo. Parresía para denunciar las falsas místicas comunitarias, el ONGismo, el individualismo. Parresía para convocar un sínodo de la sinodalidad para toda la Iglesia; para ir a las periferias; para reconocer el *sensus fidei* en cada bautizado como habilidad para el discernimiento social comunitario. Parresía para pararse del lado del Pueblo-pobre-trabajador. Esa parresía es amor; por amor busca una Iglesia encarnada, una economía encarnada y una ecología encarnada. Por amor llama a la mejor política, al diálogo social (FT cap. 5). Por amor llama a los jóvenes de la Economía de Francisco a mirar el mundo con los ojos de los pobres (Discurso a los Jóvenes de Asís).

Por pura parresía integra a todos. Integra a las periferias y al centro; a los tradicionalistas y a los progresistas; a los de derecha y a los de izquierda. Por pura parresía lo hace, porque confía en que la unión de los contrarios es posible sin aniquilarse. Por pura parresía anima a iniciar procesos en el tiempo, más allá del espacio de poder que se tiene o no se tiene. Anima a poner en valor la realidad antes

que la idea; a pensar en el todo por encima de las partes. Por parresía confía en que la unidad superará el conflicto (EG 217-237). Su parresía sorprende. Parece que va en todas direcciones, que dice que sí y no a todos, que es tradicionalista y progresista al mismo tiempo. Es todo y nada de todo, porque su gran parresía es provocar la conciliación de los opuestos hasta alcanzar la armonía donde el ser Iglesia Católica se manifiesta, porque somos el todo en la parte, somos el poliedro. Esa parresía, que es apostólica, misionera, profética, tiene una lógica: es la lógica del amor hecho público, hecho política, hecho carne, para que reine la igualdad como justicia, que es social, o no es justicia.

CONCLUSIÓN

Siguiendo la tradición de la Iglesia, el papa Francisco se nutre y fundamenta su magisterio en las Escrituras interpretadas en su contexto histórico y eclesial. Al identificar el concepto *parresía* como el hilo conductor en sus documentos pontificios y audiencias, podemos afirmar que en ellas encuentra el ejemplo y fuente para evangelizar con audacia y gozo el evangelio, aun en medio de las adversidades y rechazo tanto dentro como fuera de la Iglesia. Esta parresía es la actitud del creyente ante la presencia de Dios para elevar su oración con confianza, y ante los hombres para proclamar el evangelio con audacia y valentía. Éstas son cualidades que se han destacado desde el comienzo del pontificado de Francisco.

La parresía de Su Santidad Francisco ilumina el horizonte y fortalece la esperanza de manera profética en su visión y sueños para la Iglesia y el mundo hacia la segunda mitad del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

Cuda, Emilce, *Para leer a Francisco: teología, ética y política*, Buenos Aires: Manantial, 2020.

Francesco, *Vi Chiedo in nomine di Dio, Dieci prEGhiere per un futuro di speranza*, 2022.

Los documentos del papa Francisco citados han sido tomados de vatican.va.

Gehring, John, *The Francis Effect. A Radical Pope's Challenge to the American Catholic Church*; Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Boulder, Nueva York, Londres, 2015.

Ivereigh, Austen, *Wounded Shepherd: Pope Francis and His Struggle to Convert the Catholic Church*, Kindle Edition.

Liturgia de las Horas, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., 1997.

Schlier, Heinrich, *παρρησία*, *Theological Dictionary of the New Testament V*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1987.

Dra. Emilce Cuda

La doctora en Teología es secretaria de la Pontificia Comisión para América Latina.

Felipe de Jesús Legarreta-Castillo

Originario de Chihuahua México, obtuvo su doctorado en la Universidad de Loyola Chicago, con una especialización en Nuevo Testamento y Cristianismo Primitivo. En la actualidad, es docente en su *Alma Mater*, donde imparte clases de Sagradas Escrituras, Teología y Ministerio Hispano, enfatizando las dimensiones éticas y sociales de las Escrituras y de la teología.

DR. DIEGO MAURO

ARGENTINA



FUTURO Y FUTURIDAD EN LA TEOLOGÍA DEL PAPA FRANCISCO

RESUMEN

En este ensayo propongo explorar la dimensión utópica del pensamiento de Francisco, haciendo foco en las características de las figuraciones de futuro de su teología y analizando sus vinculaciones con el catolicismo social y la teología del pueblo. Francisco no sólo propone volver a imaginar alternativas de futuro, sino además considera que debemos hacerlo aprendiendo de la historia política contemporánea.

Palabras clave: futuro, utopía, teología del pueblo, humanismo económico, catolicismo social

ABSTRACT

In this essay, I analyze the utopian dimension of Francisco's thought. With this objective, the article studies the characteristics of the images of the future of his theology and analyzes his links with the social doctrine of the Church. Francisco proposes re-imagine alternatives for the future, but learning from contemporary political history.

Keywords: future, utopia, Theology of the People, Economic Humanism, Social Catholicism

Recepción: 25/10/ 2022 – Aprobación: 08/11/2022

Cuando Bergoglio fue elegido papa, pocos apostaron por un papado prolongado. El propio Francisco, de hecho, consideró que su estancia en la silla de Pedro sería breve en vistas de su avanzada edad. Como él mismo declaró en diferentes entrevistas, de hecho, preparaba su retiro como Arzobispo de Buenos Aires cuando viajó a Roma para participar del cónclave en 2013. En contra de los pronósticos, sin embargo, Francisco está presto a cumplir una década en el Vaticano.

En estos años, sus intervenciones no han pasado inadvertidas. Por el contrario, han generado fuertes debates tanto dentro como fuera del mundo católico. Las disputas llegaron a adquirir incluso una cierta cuota de dramatismo cuando, durante 2021, el propio Francisco reconoció que muchos deseaban que no superara sus problemas médicos. En los últimos meses volvieron a circular rumores sobre el deterioro de su salud y, aunque Francisco lo niega, diferentes medios hablan de su inminente renuncia.

Dentro de la Iglesia, sus críticos consideran que el papa hace una lectura sesgada del pensamiento social católico y cuestionan lo que consideran la reducción del catolicismo a principios sociales y políticos en perjuicio de la dimensión espiritual. En Argentina, el obispo emérito de La Plata, Héctor Aguer, identificado con los sectores conservadores e histórico adversario de Bergoglio, lo ha planteado varias veces.¹ Para sus defensores, por el contrario, Francisco hace precisamente lo opuesto: aleja a la Iglesia de las viejas disputas ideologizadas de la Guerra Fría para conducirla a su territorio natural, el de la fraternidad y la igualdad enseñada por Jesús.

Puertas afuera de la Iglesia, las controversias son tanto o más intensas. Mientras una parte sustancial de los movimientos populares latinoamericanos, así como algunos de los dirigentes de centroizquierda en Europa y Estados Unidos, suelen recuperar las declaraciones del pontífice, desde las centroderechas arrecian los cuestionamientos y las críticas. Para estos sectores, el problema no es la supuesta alteración del pensamiento social de la Iglesia, sino todo lo contrario: la fidelidad del papa al fondo supuestamente anticapitalis-

¹ Pablo Morosi y Andrés Lavaselli, *El último cruzado. Monseñor Aguer. Intimidades e intrigas de la Iglesia Argentina* (Buenos Aires, Planeta, 2018).

ta del catolicismo o, dicho en palabras del sociólogo Michael Löwy, a la “afinidad negativa” que existiría entre capitalismo y catolicismo.² A su vez, buena parte de sus críticos liberales y neoliberales cuestionan su apego a nociones consideradas “autoritarias” por definición como la de “pueblo”, eje de su prédica y de su visión teológica.³

Durante 2020, estas tensiones se ahondaron y dieron paso a algunos roces más notorios cuando el papa se refirió al carácter “secundario” del derecho de propiedad, un principio que, si bien tiene una larga historia en la teología católica, generó una catarata de críticas en diferentes países. La histeria tocó uno de sus puntos más altos en Argentina, su tierra natal, cuando la periodista Cristina Pérez, visiblemente alterada, llamó por televisión a resistir el comunismo del papa. Más recientemente, a este coro de críticos se sumaron las opiniones de algunos historiadores que, como Carlos Malamud desde España, cuestionan las opiniones de Francisco sobre el pasado latinoamericano, en especial su frecuente reivindicación de la figura de Simón Bolívar y el proyecto de la “patria grande”.⁴ En síntesis, para sus críticos, el papa habla de lo que no sabe, hace política y se mete donde no debe.

Para sus defensores, como ocurre con la teóloga argentina Emilce Cuda, recientemente nombrada al frente de la Comisión Pontificia para América Latina, nada más alejado de la realidad. El papa habla de lo que sabe y se mete dónde debe. En su opinión, además, las acusaciones no son sólo infundadas, sino malintencionadas y expresan la posición de los *think tanks* neoliberales que ven con malestar las críticas de Francisco a las desigualdades sociales y su apuesta por revivir una utopía social que vaya más allá de las relaciones sociales de

2 Michael Löwy, *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina* (México, Siglo XXI, 1999).

3 Sobre el concepto de pueblo en la teología del pueblo: Emilce Cuda, *Para leer a Francisco* (Buenos Aires, Manantial, 2016); Claudia Touris, *La constelación tercermundista en Argentina* (Buenos Aires, Biblos, 2021) y Diego Mauro, “¿Qué entiende por pueblo el papa Francisco?”, *Nueva Sociedad* (junio de 2021. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/que-entiende-por-pueblo-el-papa-francisco/>). Desde una perspectiva crítica: Loris Zanatta, *El populismo jesuita. Perón, Fidel, Chávez, Bergoglio* (Buenos Aires, Edhasa, 2021).

4 Papa Francisco, “Discurso a los participantes en el segundo Encuentro Mundial de los Movimientos Populares” (Santa Cruz de la Sierra, 9 de julio de 2015, en *Tierra, techo, trabajo*, Buenos Aires, Altamarea, 2021, p. 51).

producción y consumo del capitalismo actual.⁵ Uno de los aspectos, en mi opinión, más innovadores y desafiantes de su papado.

En este ensayo propongo explorar precisamente esta dimensión utópica, haciendo foco en las características de las figuraciones de futuro de su teología, analizando tanto sus vinculaciones con el pensamiento socialcristiano previo como sus innovaciones en términos de doctrina social de la Iglesia. Francisco, como veremos, no sólo propone volver a imaginar alternativas de futuro, sino que considera que debemos hacerlo aprendiendo de la historia política contemporánea y de las derrotas del pensamiento emancipatorio de las izquierdas del siglo XX. En sintonía con algunas de las consideraciones del filósofo italiano Franco Berardi, Francisco entiende que uno de los principales desafíos pasa precisamente por sortear las trampas de la cristalización del pensamiento utópico, lo que Berardi define como futurización, para abrirse a las posibilidades y las contingencias productivas del porvenir colectivo, o, dicho en sus palabras, la *futurabilidad*.⁶

En una clave cercana, siguiendo al historiador y filósofo argentino Ezequiel Gatto, podríamos decir que Francisco alienta una suerte de teología de la futuridad, en cuanto propicia un pensamiento utópico trascendental que rehúsa la figuración y la predeterminación de las imágenes de futuro, como ocurría con las utopías producidas por las ideologías modernas, con el objetivo, en su lugar, de generar un espacio de construcción colectiva para la imaginación política. Según Gatto, la noción de futuridad se entiende “no como un atributo o un accidente del Ser, ni tampoco como una imagen, una prescripción o un acontecimiento por venir, sino como la condición que hace posible la existencia (que es siempre temporal) y su apertura [...] la futuridad es un pasado-futuro no cronológico. No se tiene futuro, se está abierto al futuro. Y futuridad es el nombre de esa apertura”.⁷

5 Diego Mauro, “Emilce Cuda, especialista en el papa Francisco: no todo es cortar y dar de nuevo como en el truco”, *Tiempo Argentino* (28 de abril de 2022. Disponible en: <https://www.tiempoar.com.ar/politica/emilce-cuda-especialista-en-el-papa-francisco-no-todo-es-cortar-y-dar-de-nuevo-como-en-el-truco/>).

6 Franco Berardi, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva* (Buenos Aires, Caja Negra, 2020).

7 Ezequiel Gatto, *Futuridades* (Rosario, Casagrande, 2020, pp. 22-23).

Francisco propone una concepción de temporalidad similar, aunque, en consonancia con el pensamiento social cristiano, introduce al pasado como uno de los puntos de apoyo esenciales de la futuridad. De la memoria y la rememoración, dice Francisco, el cristiano, como el revolucionario de Walter Benjamin, debe extraer la fuerza para la acción presente y, sobre todo, la fortaleza para “escapar al encanto maléfico del porvenir garantizado, previsible y asegurado que proponen los adivinos modernos”⁸ y sus diferentes futurizaciones. Una de las causas, según Bergoglio, del descrédito del pensamiento emancipatorio de las izquierdas tradicionales en la actualidad.⁹

UN PENSAMIENTO SOCIAL CATÓLICO 3.0

Si analizamos con atención sus dos principales encíclicas, *Laudato si'* y *Fratelli tutti*, queda claro —al menos, en mi opinión— que Francisco lleva a cabo una actualización de la doctrina social de la Iglesia que va más allá de meros retoques cosméticos. Aun cuando su retórica, como suele ocurrir con los papados contemporáneos, subraya las continuidades, como también destacan algunos de sus principales intérpretes, considero que sus diferencias con el catolicismo social e incluso con la teología del pueblo son significativas. En primer lugar, porque, a mediano plazo, propone pensar más allá de las ideas de conciliación de clases y justicia social, dos de los conceptos medulares que vertebraron el pensamiento sobre la cuestión social de la Iglesia desde la segunda mitad del siglo XIX.

En este sentido, en coincidencia con lo que plantean economistas de diferentes orientaciones, el papa parece coincidir en que no existen ya las condiciones estructurales para alentar un nuevo ciclo de capitalismo keynesiano medianamente duradero. En sus encíclicas, el papa argumenta justamente que los niveles de desigualdad ge-

8 Jorge Bergoglio, “Educar es elegir la vida” (Mensaje del Cardenal Jorge Mario Bergoglio, S.J., Arzobispo de Buenos Aires, a las Comunidades Educativas, al inicio del año escolar, dado en la Misa celebrada en la Catedral Metropolitana el 9 de abril de 2003. Disponible en: <https://www.arzbaires.org.ar/inicio/homilias/homilias2003.htm>).

9 Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2020, p. 160).

nerados por el neoliberalismo y la destrucción de los recursos naturales no sólo vuelven cada vez más incierta la vuelta a los años “dorados” del capitalismo, sino también la propia supervivencia de la humanidad. De ese modo, su distanciamiento respecto del nekeynesianismo es tanto pragmático como ideológico, puesto que, para Francisco, además, la tecnología no es una solución sostenible de la tensión entre crecimiento y recursos naturales. Por ende, el capitalismo, incluso en su modalidad keynesiana o nekeynesiana, no puede ser la salida alentada por un pensamiento social católico que pretenda ser una opción real para los desafíos sociales, políticos y ambientales del siglo XXI.

Asimismo, otro de los cambios importantes que introduce es la ampliación de los alcances de las nociones de periferia y marginalidad. En parte, esto es así, porque para Francisco el neoliberalismo nos convierte tendencialmente a todos en habitantes de alguna periferia. A su vez, la definición de marginalidad que ensaya es mucho más conceptual que espacial. Lo marginal no se compone sólo de quienes efectivamente viven en las periferias, mundiales o sociales, sino tendencialmente de todos aquellos que de un modo u otro se relacionan y participan de la economía social y de formas no capitalistas de producción. En este sentido, el sujeto de cambio que identifica Francisco es más “un modo de hacer” que un actor específico concreto. Como señala Alejandro Galliano sobre la economía social, Francisco no sólo apela a “la masa marginal”, como en la teología del pueblo, o a los trabajadores como clase al modo del catolicismo social, sino “a lo que hay de marginal en cada uno de nosotros; nuestra creciente precarización, pero también la incesante e invisible actividad económica que desarrollamos al margen del salario”.¹⁰

Así, a diferencia de lo que ocurría con la idea de *justicia social* gestada por los católicos sociales y reelaborada por la teología del pueblo en el siglo XX, las posibilidades utópicas del cristianismo de Francisco ya no parecen conservar para el capitalismo y las clases sociales ningún lugar lógico significativo en el futuro. Por el con-

10 Alejandro Galliano, *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro* (Buenos Aires, Siglo XXI, p. 76).

trario, sus definiciones promueven una progresiva disolución de las clases sociales desde adentro, buscando las fronteras interiores del capitalismo, en beneficio de nuevas formas cooperativas, solidarias y autogestivas de producir, consumir y convivir. Una suerte de reformismo católico comunitarista, político y económico que, en cierto modo, recuerda algunas de las ideas de John Holloway, el intelectual de izquierda que hace dos décadas propuso cambiar el mundo sin tomar el poder. Se inspiran también, claro está, en el pensamiento del dominico Louis-Joseph Lebret y el movimiento “Humanismo y economía”, muy influyente en la encíclica tal vez más radical del catolicismo contemporáneo: *Populorum Progressio*, de 1967.¹¹

En las condiciones políticas actuales, no obstante, Francisco apoya tácticamente las políticas a favor de las tres T (Tierra, Techo y Trabajo) y aquellas que alientan un capitalismo de rostro “más humano”, un nuevo Green New Deal en los términos de la izquierda demócrata en Estados Unidos, pero dejando en claro tanto en sus encíclicas como en sus intervenciones en los encuentros mundiales con los movimientos sociales y populares, que ya no alcanza, ni debería alcanzar, con volver a la economía de consumo y redistribución de los años dorados del capitalismo, aun cuando se la pinte de verde. Por el contrario, hay en Francisco una preocupación por alentar la exploración de diferentes posibilidades utópicas, basadas en la reconstrucción de la sociedad y la economía, a partir de coordenadas distintas (futuridad), en las que se oyen algunas notas decrecionistas en materia económica, así como una clara reivindicación de las lógicas comunitarias y cooperativas a la hora de organizar el trabajo.

De esa manera, pone indirectamente en duda la necesidad a mediano plazo de una clase empresarial y, por tanto, la propia existencia de las relaciones de dominación capitalistas, en beneficio de formas autogestivas de trabajo, producción y distribución. Durante su visita a Bolivia en 2015 fue particularmente claro: “He conocido de cerca distintas experiencias donde los trabajadores unidos en cooperativas y otras formas de organización comunitaria lograron crear trabajo

11 Al respecto: AA.VV. *Actualidad de Medellín. Una relectura para el presente y el futuro de los pueblos latinoamericanos* (Buenos Aires, ciccus, 2020).

donde sólo había sobras de la economía idolátrica [...] Esta economía no es sólo deseable y necesaria, sino también posible”. En tal ocasión, defendió además el “destino universal de los bienes” y lo consideró “una realidad anterior a la propiedad privada”, por lo que “la distribución justa de los frutos de la tierra y del trabajo no” debería considerarse “mera filantropía”, sino un “deber moral” e incluso “un mandamiento para los cristianos.”¹²

El apoyo papal a los movimientos de la economía popular en América Latina va precisamente en esa línea y empalma, además, con su preocupación por la problemática ambiental. Lo ha dicho con total claridad: “El derecho de algunos a la libertad de empresa o de mercado no puede estar por encima de los derechos de los pueblos, ni de la dignidad de los pobres, ni tampoco del respeto al medio ambiente”, puesto que “quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos”. Tópico sobre el que volvió una vez más en 2016 en Roma al recordar, durante el tercer encuentro con los movimientos sociales, que, cuando los discípulos tenían hambre, comieron las espigas de un sembradío sin importar quién era su dueño porque “subyacía el destino universal de los bienes” y cuando los doctores de la ley se quejaron “Jesús les recordó que Dios quiere amor y no sacrificios”.¹³

Por otro lado, si bien en términos económicos Francisco toca en *Laudato si'* algunas notas decrecionistas y cuestiona nociones como la de *desarrollo sostenible*, en sintonía con Galliano, “el ecologismo posible de los noventa, perfectamente compatible con la democracia liberal, la globalización y el neoliberalismo”¹⁴ se diferencia de los decrecionistas en el rechazo de sus futurizaciones apocalípticas. Su teología de la futuridad es, como diría Ernst Bloch, una teología de la esperanza, abierta a las contingencias de la política colectiva y popular, pero totalmente opuesta al “placer morboso de imaginar el fin de todo para no tener que imaginar nada más”. Lo que Benjamin

12 Papa Francisco, “Discurso a los participantes en el segundo Encuentro Mundial de los Movimientos Populares” (9 de julio de 2015, pp. 48, 49 y 51).

13 Papa Francisco, “Discurso a los participantes en el tercer Encuentro Mundial de los Movimientos Populares” (Ciudad del Vaticano, 5 de noviembre de 2016, en *Tierra, techo, trabajo*, Buenos Aires, Altamarea, 2021, p. 69).

14 Alejandro Galliano, *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro* (Buenos Aires, Siglo XXI, p. 82).

llamaba *acedia*: el sentimiento melancólico de la omnipotencia de la fatalidad que “despojaba de todo valor las actividades humanas” y, en consecuencia, llevaba al “sometimiento total al orden de cosas existente”.¹⁵

UN PUEBLO DIVERSO Y UNA GLOBALIZACIÓN POLIÉDRICA

En sintonía con las teologías liberacionistas latinoamericanas y el catolicismo social, Francisco propone una visión antiliberal de lo social y coloca en el centro de su teología la noción de pueblo: una de las columnas vertebrales del pensamiento socialcristiano. Su uso del concepto, sin embargo, dista de ser igual. Una primera diferencia fundamental es la reivindicación de la idea de diversidad. En contraste con el concepto de pueblo alentado por el viejo catolicismo social y muchos de los nacionalismos católicos del siglo XX, Francisco insiste en que su idea de *pueblo* es “abierta” a la diversidad y a los “otros” y no una noción cerrada y defensiva. Durante su viaje a Paraguay en 2015, se refirió ampliamente al tema y señaló que “la diversidad no es sólo buena, sino necesaria” y que “la riqueza de la vida está en la diversidad”. En esa oportunidad, agregó con énfasis: “la uniformidad nos anula”.¹⁶

En este sentido, a diferencia de las versiones restringidas y excluyentes de los nacionalismos esencialistas del siglo XX, otrora hegemónicos entre muchos católicos, para Francisco los “otros” —entre ellos, muy especialmente los inmigrantes y los refugiados— no amenazan ninguna identidad esencial, sino que, lejos de ello, son una de las vías privilegiadas para “enriquecerla” y desarrollarla. En una entrevista televisiva con el periodista Carlos Herrera, señaló que el principal desafío actual es, precisamente, construir una “unidad que no rompa las diferencias, sino que las viva en comunión por medio de la solidaridad y la comprensión”.¹⁷ De igual manera, durante

15 Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2020, p. 81).

16 Papa Francisco, *Discurso en el II Encuentro Mundial de Movimientos Populares* (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 9 de julio de 2015. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html).

17 Entrevista de Carlos Herrera al Papa Francisco (1 de septiembre de 2021. Disponible en:

el III Encuentro Mundial de Movimientos Populares, realizado en Roma en 2016, pidió recordar que “Jesús, María y José experimentaron también la condición de refugiados”.¹⁸

En este sentido, más allá de lo que afirman muchos de sus críticos liberales, Francisco no rechaza la globalización en sí misma, sino sólo a su “versión neoliberal”: la globalización de la “exclusión y la indiferencia”, en sus propias palabras. En 2014, en una entrevista con el periodista Henrique Cynerman, explicó que la “globalización mal entendida es como una esfera donde todos los puntos son iguales” y donde “se anulan las particularidades”. En dirección contraria, una “globalización cristiana” debe ser como un poliedro en el que cada uno, “manteniendo su identidad”, se enriquece al mismo tiempo en la interacción con lo diferente. Una globalización como “diálogo” entre pueblos que, en tanto tales, no renuncian a sus “raíces”. La única forma —concluía Francisco en esa entrevista— de lograr un intercambio real que no “destruya” a los interlocutores débiles ni aniquile “sus culturas”.¹⁹ Ese mismo año, durante el Encuentro Mundial de Movimientos Populares celebrado en Roma, definió esta forma de globalización como “cultura del encuentro”, opuesta a la cultura de la discriminación y la xenofobia, y la comparó una vez más con un poliedro capaz de reflejar la “confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad”.²⁰

En 2020, en *Fratelli Tutti*, Francisco dio un paso más y vinculó las nociones de *pueblo* y *diversidad* con la de *periferias*, profundizando así su crítica a la globalización actual. “Abrirse al mundo”, escribió en la encíclica, “es una expresión que hoy ha sido cooptada por la economía y las finanzas” y apunta sobre todo “a la libertad de los poderes económicos para invertir sin trabas ni complicaciones”, instrumentalizándose “la economía global para imponer un modelo cultural único [...] un globalismo que favorece normalmente la identidad de

https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=264386955525668).

18 Papa Francisco, Discurso a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares...

19 Entrevista de Henrique Cynerman al Papa Francisco (13 de junio de 2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=jzujke84Ck0>).

20 Papa Francisco, Discurso a los participantes en el primer Encuentro Mundial de los Movimientos Populares (AA.VV., *Tierra, techo, trabajo*, 28 de octubre de 2014, Buenos Aires, Altamarea, 2021, p. 33).

los más fuertes que se protegen a sí mismos, pero procura licuar las identidades de las regiones más débiles y pobres, haciéndolas más vulnerables y dependientes. De este modo, la política se vuelve cada vez más frágil frente a los poderes económicos transnacionales que aplican el divide y reinarás” (FT 12).

Por último, más recientemente, en 2022, durante su viaje a Canadá volvió sobre el tema y señaló que “cuando los colonos europeos llegaron” por “primera vez, hubo una gran oportunidad de desarrollar un encuentro fecundo entre las culturas, las tradiciones y la espiritualidad. Pero en gran parte eso no sucedió”, fundamentalmente debido a la “mentalidad colonialista” de muchos de los misioneros y colonizadores.²¹

Como se ve, la denuncia que el papa hace de la globalización neoliberal y el fondo antiliberal de su apelación al pueblo no parecen traer aparejados los esencialismos excluyentes y autoritarios de antaño, como han planteado sus críticos. Por el contrario, en sus declaraciones ha defendido explícitamente una idea de identidad como construcción cultural, por definición histórica y abierta al futuro, en constante sedimentación, basada, además, en la “dignidad trascendente de la persona humana [...] sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado” (FT 273). Dicho con otras palabras: el pueblo del que habla Francisco está muy lejos de ser concebido como una unidad esencial determinada por un origen que haya que preservar o encontrar en el futuro.

Además, como dejó en claro en Bolivia en 2015, explícitamente se opone a las pretensiones intransigentes de los sectores tradicionalistas al aclarar que sus intervenciones no deben entenderse como manifestaciones de una Iglesia que reclama el “monopolio de la verdad”. “Ni el Papa ni la Iglesia tienen el monopolio de la interpretación de la realidad social ni la propuesta de soluciones [...] no existe una receta”. El que no exista una receta, no obstante, no debe impe-

21 Sobre el viaje a Canadá: Diego Mauro y María Victoria Núñez, “¿Una nueva globalización jesuita? Reflexiones sobre la visita del Papa Francisco a Canadá”, *Zoom. Política y economía en foco* (9 de agosto de 2022. Disponible en: <https://revistazoom.com.ar/una-nueva-globalizacion-jesuita-reflexiones-sobre-la-visita-del-papa-francisco-a-canada/>)

dirnos recordar que “el amor a los pobres está en el centro del Evangelio” y ésa debe ser la plataforma para proyectar futuros posibles.²²

UN DIAGNÓSTICO COMÚN SOBRE EL FUTURO

El historiador François Hartog considera que uno de los rasgos más definitorios de las sociedades contemporáneas es su apego al “presente”.²³ Si las sociedades tradicionales miraban al pasado y las modernas al futuro, las “posmodernas” están atrapadas en el hoy. El diagnóstico de Hartog coincide con el de algunos filósofos y analistas de la realidad contemporánea como Mark Fisher, Stephen Duncombe, Nicolás Casullo o los mencionados Ezequiel Gatto y Franco Berardi, quienes también toman nota del debilitamiento del pensamiento utópico en las izquierdas globales tras la desaparición del bloque comunista y la crisis del pensamiento emancipatorio a finales del siglo xx.

En este contexto, como suele insistir el filósofo Slavoj Žižek parafraseando al teórico marxista Fredric Jameson, “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”. La industria de Hollywood, dicho sea de paso, nos lo ha enseñado hasta el hartazgo en las últimas décadas. Muchos meteoritos, maremotos, zombies e invasiones alienígenas, pero poca imaginación política. En este marco, las preguntas se acumulan y frente al desconcierto, como anticipó el historiador Reinhart Koselleck, las expectativas se abarrotan de experiencias y el futuro se llena de pasado.

En este contexto de derrota histórica de las izquierdas y las clases populares, a contramano de las tendencias dominantes, Francisco propone volver a hablar de futuro, pero intentando aprender de la experiencia política pasada. En esta clave, Francisco recomienda abrir de nuevo el horizonte del futuro y conectar el potencial utópico del cristianismo con la futuridad, entendida como un tiempo abierto, múltiple, en proceso y no como un lugar o un *topos* que deba alcanzarse o encontrarse. Dicho en la terminología de Berardi, hacer de la futurabilidad no un resultado de la falta de fe, del debilitamiento de

22 Papa Francisco, Discurso en el II Encuentro Mundial de Movimientos Populares...

23 François Hartog, *¿La historia por venir?* (Rosario, HyA Ediciones, 2021).

las creencias trascendentes, sino, al revés, un emergente de la fe trascendente en la fraternidad humana. Francisco lo ha repetido en diferentes oportunidades. También durante su viaje a Bolivia, se refirió ampliamente al tema:

Aquí en Bolivia he escuchado una frase que me gusta mucho: proceso de cambio. El cambio concebido no como algo que un día llegará porque se impuso tal o cual opción política o porque se instauró tal o cual estructura social. Dolorosamente sabemos que un cambio de estructuras que no viene acompañado de una sincera conversión de las actitudes y del corazón termina a la larga o a la corta por burocratizarse, corromperse y sucumbir. Por eso me gusta tanto la imagen del proceso, los procesos, donde la pasión por sembrar, por regar serenamente lo que otros verán florecer, reemplaza la ansiedad por ocupar todos los espacios de poder disponibles y ver resultados inmediatos. La opción es por generar proceso y no por ocupar espacios.²⁴

A la idea de *proceso* le sumó, en 2019, durante su viaje a Japón, la de *futuridad*: “El futuro no es monocromático” y, por tanto, debemos acercarnos a él en su “variedad y diversidad” de posibilidades que son y serán resultantes de los distintos aportes que hagamos. En esa oportunidad pidió también a la juventud “mirar grandes horizontes” y “lo que les espera si se animan a construirlo juntos”, porque sin “sueños”, sin imaginación, pero también sin pasado, sin memoria, concluyó, somos como “zombies”, muertos en vida.²⁵ La cuestión, dicho sea de paso, no es nueva en Bergoglio. En sus tiempos como Arzobispo de Buenos Aires, planteó el asunto en varias oportunidades. En 2003, por ejemplo, argumentó que “la historia concreta que construimos día a día [...] nunca está terminada, nunca agota sus posibilidades, sino que siempre puede abrirse a lo nuevo, a lo que hasta ahora no se había tenido en cuenta. A lo que parecía imposible”.²⁶

24 Papa Francisco, Discurso en el II Encuentro Mundial de Movimientos Populares...

25 Papa Francisco, “El Papa a los jóvenes japoneses: “La cultura del encuentro no es una utopía”, *AICA* (25 de noviembre de 2019. Disponible en: <https://aica.org/noticia-el-papa-a-los-jovenes-japoneses-la-cultura-del-encuentro-no-es-una-utopia>).

26 Jorge Bergoglio, “Educar es elegir la vida”...

En 2014, ya como papa, durante un encuentro de la Comisión Pontificia para América Latina, explicó que la “utopía crece bien” sólo “si está acompañada de memoria y de discernimiento”. La memoria, porque “mira al pasado”, indispensable para pensar el futuro; el discernimiento, porque sin él se cae fácilmente en el “nominalismo declaracionista de las meras abstracciones”²⁷ que se olvida de las circunstancias, de “los lugares, los tiempos y las personas”.²⁸ En esta clave, nuevamente, en 2021, pidió no dejarse abrumar por el desencanto ni diluir la profecía convirtiendo a la “Iglesia en una pieza de museo, hermosa pero muda, con mucho pasado y poco futuro”.²⁹

FRANCISCO, LECTOR DE BENJAMIN

El planteo, claro está, como ocurre en otros segmentos del pensamiento contrahegemónico actual, puede sonar políticamente inviable, incluso *naïf*. Una mera formulación de buenas intenciones. En este caso, sin embargo, la virulencia de las críticas que despierta sugiere que, al menos en un cierto grado, preocupa bastante más que las ritualizadas proclamas “antisistema” en las que pocos creen y a las que nadie teme. Asimismo, otra prueba de la vitalidad de la apuesta de Francisco es su impacto en parte de las izquierdas humanistas que buscan algún tipo de salida y, por qué no, como he señalado en otro lugar, la llegada de un mesías que los guíe en medio del desamparo.³⁰ Francisco, por su parte, no hace leña del árbol caído. No condena al comunismo, y reconoce que los comunistas y socialistas se inspiran en ideas cristianas, aunque con errores. El principal de ellos, el haber sustituido el fundamento religioso de la idea de igualdad por argumentos científicos y postulados teleológicos que, finalmente, demostraron su fragilidad en el siglo xx, una crítica que recuerda

27 Papa Francisco, “Ayudar a crecer la utopía de los jóvenes es una riqueza” (5 de marzo de 2014. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2014/03/05/papa-francisco-ayudar-a-crecer-la-utop-a-de-los-j-venes-es-una-riqueza/>).

28 Papa Francisco, “Discurso a los participantes en el tercer Encuentro Mundial de los Movimientos Populares”, p. 63.

29 Papa Francisco, Mensaje de Pentecostés (9 de octubre de 2021).

30 Diego Mauro, “La utopía posperonista”, *Revista Rea* (8 de julio de 2021. Disponible en: <http://revistarea.com/la-utopia-posperonista/>).

mucho a la que Walter Benjamin sistematizara en sus *Tesis sobre la Historia* en 1940. En este sentido, *Fratelli Tutti* puede interpretarse como una crítica benjaminiana a la idea de progreso de las izquierdas en el siglo xx y como una apuesta por restituir el fundamento metafísico de la política ante la constatación de que, sin una idea de Dios, entendido como un jugador externo, no hay forma de defender lógicamente los principios de igualdad y fraternidad frente al avance y evolución del capitalismo global.

Sin la postulación trascendente de un vector exterior que introduzca la idea de fraternidad, ¿por qué debería considerarse la igualdad un valor en sí mismo? ¿Por qué quienes pueden dominar y someter a los demás y cuentan con los recursos para hacerlo no lo harían? En este sentido, la historia del siglo xx demuestra que el pesimismo de los filósofos marxistas de la Escuela de Fráncfort resultó, a fin de cuentas, bastante más acertado que el optimismo de otras corrientes de izquierda, empezando por esas que el historiador británico Eric Hobsbawm consideraba “vulgares”. Francisco lo dice, además, sin eufemismos ni medias tintas: “La razón, por sí sola, no consigue fundar la hermandad [...] Sólo la conciencia de hijos de Dios”, argumenta en su última encíclica, “puede asegurar la fraternidad”.³¹

Francisco sintoniza también con Benjamin en su mirada sobre el pasado. Mientras buena parte del pensamiento contrahegemónico contemporáneo no sabe muy bien qué hacer con él y, en muchos casos, prefiere barrerlo debajo de la alfombra, para la doctrina social católica 3.0 de Bergoglio, como para el romanticismo revolucionario benjaminiano, el pasado es fundamental. No para volver a él, sino, como reflexiona Löwy, para hacer un desvío, un rodeo por sus territorios hacia el porvenir.³² La posibilidad de imaginar políticamente vías y sendas alternativas hacia adelante, resulta en Francisco, como en Benjamin, de una apropiación productiva del pasado: la materia prima básica a partir de la cual crear e imaginar.

31 *Fratelli tutti* (2020, Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html).

32 Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2020, p. 20).

Finalmente, como en Benjamin, también la teología de Bergoglio otorga a la rememoración una cualidad teológica redentora capaz, entre otras cosas, de “desclausurar el sufrimiento de las víctimas”. Un tema que ya en 2003 Bergoglio había abordado ampliamente como Arzobispo de Buenos Aires:

Debemos dar lugar a lo nuevo a partir de lo ya conocido. Para la creatividad humana, no hay ni creación de la nada ni idéntica repetición de lo mismo. Actuar creativamente implica hacerse seriamente cargo de lo que hay, en toda su densidad, y encontrar el camino por el cual a partir de allí se manifieste algo nuevo. La creatividad histórica, entonces, desde una perspectiva cristiana, se rige por la parábola del trigo y la cizaña. Es necesario proyectar utopías, y al mismo tiempo es necesario hacerse cargo de lo que hay. No existe el “borrón y cuenta nueva”. Ser creativos no es tirar por la borda todo lo que constituye la realidad actual, por más limitada, corrupta y desgastada que se presente. No hay futuro sin presente y sin pasado: la creatividad implica también memoria y discernimiento, ecuanimidad y justicia, prudencia y fortaleza.³³

En conclusión, el dios del que habla Francisco, a una prudente distancia del de la Iglesia de finales del siglo XIX y principios del XX, preocupada en buena medida por frenar las posibles revoluciones socialistas y comunistas, irrumpe en nuestros días buscando insuflar de fe y esperanza a la lucha social y política por la igualdad y la fraternidad. A su vez, en línea con dicho propósito, Francisco pone en el centro de su reflexión teológica la preocupación por la futuridad, al tiempo en que apela al potencial utópico y contrahegemónico del cristianismo, recordándonos que “lo que vemos no es todo lo que hay” y que lo existente es siempre “provisorio e incompleto” frente al anuncio de Jesús: “la novedad que mide la distancia entre lo actual y la manifestación del cielo nuevo y la nueva tierra. Distancia que sólo

33 Jorge Bergoglio, “Educar es elegir la vida” ...

salva la esperanza y su brazo activo: la creatividad que desmiente toda falsa consumación y abre nuevos horizontes y alternativas”³⁴

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Actualidad de Medellín. Una relectura para el presente y el futuro de los pueblos latinoamericanos*, Buenos Aires: CICCUS, 2020.
- Berardi, Franco, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires: Caja Negra, 2020.
- Bergoglio, Jorge, “Educar es elegir la vida”, Mensaje del Cardenal Jorge Mario Bergoglio, S.J., Arzobispo de Buenos Aires, a las Comunidades Educativas, al inicio del año escolar, dado en la Misa celebrada en la Catedral Metropolitana el 9 de abril de 2003. Disponible en: <https://www.arzbaires.org.ar/inicio/homilias/homilias2003.htm>
- Cuda, Emilce, *Para leer a Francisco*, Buenos Aires, Manantial, 2016.
- Entrevista de Carlos Herrera al Papa Francisco, 1 de septiembre de 2021. Disponible en: https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=26438695525668
- Entrevista de Henrique Cynerman al Papa Francisco, 13 de junio de 2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=jzujke84Ck0>
- Galliano, Alejandro, *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gatto, Ezequiel, *Futuridades*, Rosario: Casagrande, 2020.
- Hartog, Francois, *¿La historia por venir?*, Rosario: HyA Ediciones, 2021.
- Löwy, Michael, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México: Siglo XXI, 1999.
- , *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Mauro, Diego y Núñez, María Victoria, “¿Una nueva globalización jesuita? Reflexiones sobre la visita del papa Francisco a Canadá”, *Zoom. Política y economía en foco*, 9 de agosto de 2022. Disponible

³⁴ *Idem.*

- en: <https://revistazoom.com.ar/una-nueva-globalizacion-jesuita-reflexiones-sobre-la-visita-del-papa-francisco-a-canada/>
- Mauro, Diego, “Emilce Cuda, especialista en el papa Francisco: no todo es cortar y dar de nuevo como en el truco”, *Tiempo Argentino*, 28 de abril de 2022. Disponible en: <https://www.tiempoar.com.ar/politica/emilce-cuda-especialista-en-el-papa-francisco-no-todo-es-cortar-y-dar-de-nuevo-como-en-el-truco/>
- , “¿Encarna el papa Francisco una nueva utopía cristiana?”, *Nueva Sociedad*, abril de 2021. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/encarna-el-papa-francisco-una-nueva-utopia-cristiana/>
- , “La utopía posperonista”, *Revista Rea*, 8 de julio de 2021. Disponible en: <http://revistarea.com/la-utopia-posperonista/>
- , “Volver al futuro. Teología y política en el papado de Francisco”, *Zoom. Política y Sociedad en Foco*, 12 de julio de 2022. Disponible en: <https://revistazoom.com.ar/volver-al-futuro-la-teologia-politica-del-papa-francisco/>
- , “¿Qué entiende por pueblo el papa Francisco?”, *Nueva Sociedad*, junio de 2021. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/que-entende-por-pueblo-el-papa-francisco/>
- Morosi, Pablo y Lavaselli, Andrés, *El último cruzado. Monseñor Aguer. Intimidaciones e intrigas de la Iglesia Argentina*, Buenos Aires: Planeta, 2018.
- Papa Francisco, “Ayudar a crecer la utopía de los jóvenes es una riqueza”, 5 de marzo de 2014. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2014/03/05/papa-francisco-ayudar-a-crecer-la-utop-a-de-los-j-venes-es-una-riqueza/>
- , “Discurso a los participantes en el tercer Encuentro Mundial de los Movimientos Populares”, Ciudad del Vaticano, 5 de noviembre de 2016, *Tierra, techo, trabajo*, Buenos Aires: Altamarea, 2021.
- , “El Papa a los jóvenes japoneses: “La cultura del encuentro no es una utopía”, en *AICA*, 25 de noviembre de 2019. Disponible en: <https://aica.org/noticia-el-papa-a-los-jovenes-japoneses-la-cultura-del-encuentro-no-es-una-utopia>

- , Discurso a los participantes en el primer Encuentro Mundial de los Movimientos Populares, en AA.VV. Tierra, techo, trabajo, 28 de octubre de 2014, Buenos Aires: Altamarea, 2021.
- , Discurso en el II Encuentro Mundial de Movimientos Populares, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 9 de julio de 2015. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html
- , *Fratelli Tutti*, 3 de octubre de 2020. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Touris, Claudia, *La constelación tercermundista en Argentina*, Buenos Aires: Biblos, 2021.
- Zanatta, Loris, *El populismo jesuita. Perón, Fidel, Chávez, Bergoglio*, Buenos Aires: Edhasa, 2021.

Diego Mauro

Es doctor en Humanidades y Artes y Máster en Historia Comparada. Se desempeña como Investigador en el Conicet, Argentina, y como coordinador y docente en el Doctorado en Historia de la Universidad Nacional de Rosario. Además, dirige el Observatorio de Culturas Religiosas de la mencionada universidad y la revista *Avances del ISHIR-Conicet*. Contacto: <https://conicet-ar.academia.edu/DiegoMauro>

DR. ANÍBAL GERMÁN TORRES

ARGENTINA



"DESPLEGAR EL MAPA: ITINERARIO DE LA REFORMA DEL PAPADO EN UN MUNDO EN CAMBIO"

RESUMEN

El papa Francisco lanzó en su documento programático *Evangelii Gaudium* (2013) una llamada a la "conversión del papado". Este artículo propone precisar cuáles son los alcances de esta reforma, indagando en su compleja teología. Se propone un itinerario que va desde el Concilio Vaticano II hasta la publicación de la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium* (2022) y las expectativas a futuro.

Palabras claves: *Francisco, reforma del papado, Curia Romana, Praedicate Evangelium, cuestión social*

ABSTRACT

Pope Francis launched in his programmatic document *Evangelii Gaudium* (2013) a call for the "conversion of the papacy". This article proposes to specify what the scope of this reform is, delving into its complex theology. An itinerary is proposed that goes from the Second Vatican Council to the publication of the Apostolic Constitution *Praedicate Evangelium* (2022) and future expectations.

Recepción: 10/10/ 2022 – Aprobación: 21/10/2022

Keywords: Francis, reform of the papacy, Roman Curia, *Praedicate Evangelium*, social question

INTRODUCCIÓN

En una coyuntura especial de la Iglesia católica, el primer papa proveniente de América Latina propuso en su documento “programático” *Evangelii Gaudium* (2013) avanzar hacia la “conversión del papado”. En la repercusión que tuvo este texto de características peculiares, se ha destacado la propuesta de Francisco de poner a la Iglesia “en salida” y sus afirmaciones respecto a la cuestión social a nivel global, destacando, por ejemplo, la contundente defensa de la *opción preferencial por y con los pobres* (EG 25, 32, 186–201). Todo esto se ha presentado más o menos accesible a la comprensión general. Sin embargo, cómo se proponía el pontificado enfrentar los objetivos inmediatos de *misión y reforma* que distinguen la etapa comenzada con Francisco,¹ es algo que, por lo complejo y lejano de la materia, suele deslizar los análisis hacia miradas reduccionistas que acentúan el peso de una dimensión, dejando de lado las implicancias de tales cambios en el contexto internacional.

En este sentido, y adelantando lo que buscaremos precisar en este artículo con más detalle, señalamos que la reforma del papado (o del *ministerio petrino*, según el lenguaje eclesiológico) supone contemplar un horizonte mucho más amplio que la mera reforma administrativa del gobierno central de la Iglesia, al punto que nos remite a modificaciones en uno de las componentes sobresalientes del “simbolismo cristiano”.² Así, veremos que los cambios en relación con el ministerio petrino van mucho más allá que la modificación de las competencias de este o aquel organismo de la Curia Romana, si bien es de señalar que, a partir de la asunción de Francisco en 2013, ingresamos a un nuevo ciclo de reforma *integral* del

1 Cfr. Carlos M. Galli, *Las novedades de la Exhortación Evangelii Gaudium. Claves del pensamiento de Francisco* (Sociedad Argentina de Teología, 2014. <http://www.sociedadargentineateologia.org/>)

2 George Tavard, “Papado y simbolismo cristiano”, *Selecciones de Teología* (17, 67, julio-septiembre, 1998 [1976]).

gobierno eclesial, el tercero en casi un siglo³ y el cuarto en menos de 500 años.⁴

En atención a lo señalado, proponemos la metáfora del *mapa*, pues nos sugiere la posibilidad de ubicar los caminos ya recorridos —avanzando o retrocediendo— en materia de la reforma. También, por supuesto, sugiere que se puede seguir por esos senderos o tomar nuevos, de acuerdo con quién es el autor de toda *verdadera* reforma eclesial: el Espíritu Santo. Utilizado en varias disciplinas (geografía, astronomía, arqueología, etcétera), el *mapa* remite también a la relación entre cielo y tierra, juego de coordenadas en las que se inscribe la Iglesia y con ella, el papado (*cfr.* Mt. 16, 19). Así, nuestro abordaje no se centra en el Derecho Canónico, sino en el diálogo entre teología (particularmente, la ecclesiología) y las ciencias sociales y humanas.

En este sentido, a partir de los lúcidos (y en parte pioneros) análisis de Schickendantz⁵ en relación con las expectativas abiertas con la encíclica *Ut Unum Sint* (“Para que todos sean uno”) (1995) de san Juan Pablo II, señalamos que la reforma del papado implica considerar distintos niveles: a) el pluralismo religioso, comprendiendo el ecumenismo (la unidad plena y visible de los cristianos) y el diálogo interreligioso; b) el institucional, los llamados *instrumentos de comunión*, tales como la Curia Romana, el Sínodo de Obispos, las Conferencias Episcopales; c) la relación con una determinada situación cultural (globalización, secularización), “con sus correspondientes modelos políticos y teorías de la sociedad y de la autoridad”, lo que a su vez se vincula con la *inculturación* del Evangelio, la credibilidad de la Iglesia y “los derechos humanos”; y d) la “auténtica interpretación y fiel aplicación” del Concilio Vaticano II.⁶

Junto a estos niveles, agregamos otros no menos importantes: la reforma del papado supone tanto la (auto)crítica —pues ésta, en

3 Luego de la reforma de Pío X (1908), vinieron las de Pablo VI (1967) y Juan Pablo II (1988).

4 Con posterioridad a la de Sixto V (1588).

5 Carlos Schickendantz, ¿Adónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica (Buenos Aires: Ágape-Proyecto, 2001) y *Cambio estructural en la Iglesia como tarea y oportunidad* (Córdoba, EDUCC, 2005).

6 Schickendantz, ¿Adónde va el papado?... 9-53.

palabras del Obispo Quinn, es “la matriz de la reforma”—,⁷ como el “resurgimiento escatológico”.⁸

Así, a partir de lo señalado, podemos advertir un nivel *esencial* o *principal* del ministerio petrino, a saber: “presidir en la caridad” (según la célebre expresión de san Ignacio de Antioquía, UUS 97), “servicio a la unidad de la fe en libertad cristiana”.⁹ Tal dimensión se relaciona primeramente con el ecumenismo pero también con el diálogo interreligioso, de ahí que, como decía Zízola: “Hay por tanto en este proyecto (de cambio) una vinculación indivisible entre reforma del papado, acercamiento ecuménico y diálogo entre las religiones. Ésta fue ya una dimensión [...] en la edad fundacional del cristianismo, cuando se tuvo que integrar el hebraísmo de su lugar de origen con la diáspora posterior en una cultura grecorromana”.¹⁰

Es enmarcado en esos objetivos fundamentados teológicamente donde aparece el nivel *secundario* del papado, es decir, las instituciones y organizaciones puestas al servicio de aquéllos: estructuras de gobierno —como la Curia Romana— susceptibles de modificación, según las necesidades de cada época y en diálogo (no acrítico) con el modelo predominante de régimen político, en nuestro contexto, la democracia.¹¹

Al comprender el papado desde esos niveles, se revela por qué su reforma implica ante todo elementos *teológicos*, pero también *políticos*, interactuando entre sí. Si lo primero alude a expresiones que ya referimos, precisamos que lo segundo remite entonces al modelo institucional de gobierno eclesial y la teoría política a la que se haya relacionado,¹² a la función de *representación* que ejerce el Obispo de Roma,¹³ al “problema político de quién o qué sector de la Iglesia tiene

7 En *ibidem*, 86.

8 Giancarlo Zízola, *El futuro del papado* (2005, 8. <http://servicioskoinonia.org>); cfr. Giorgio Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013).

9 Walter Kasper, “Servicio a la unidad y libertad de la Iglesia”, *Selecciones de Teología* (19, 73, enero-marzo 1978, 11).

10 Zízola, *op. cit.*, 2.

11 Schickendantz, ¿Adónde va el papado?; Thomas Reese, “Reformar el Vaticano”, *Selecciones de Teología* (48, 192, octubre-diciembre 2009 [2008]).

12 Tavad, *El misterio del mal. Benedicto XVI ...* y C. Schickendantz, ¿Adónde va el papado?...

13 Carl Schmitt, *Catolicismo romano y forma política* (Buenos Aires: Areté Grupo Editor, 2009 [1923]).

la máxima autoridad”¹⁴ y a la preservación de la *memoria passionis* y la búsqueda de justicia, paz y libertad, componentes políticos del monoteísmo bíblico.¹⁵

A raíz de lo señalado, son muy pertinentes las palabras de Schickendantz, que aluden implícitamente al carácter teológico y explícitamente a la magnitud de la reforma del papado:

Es conveniente advertir que la reformulación del ejercicio del primado representa un ambicioso proyecto cuya amplitud, significado y dificultades no deberían pasar desapercibidas. Como afirma K. Schatz, el papado constituye un hecho único en la experiencia histórica religiosa universal. En él se concreta una vinculación entre religión e institución que, en esa intensidad, no tiene parangón en ninguna comunidad semejante desde el punto de vista de su magnitud. [Pues] el Califa en el Islam o el Dalai Lama en el budismo tibetano, por ejemplo, no poseen el mismo relieve en orden a construir la unidad como autoridades supranacionales.¹⁶

En relación con el componente organizacional, se destaca el rol de la Iglesia como un *global player*,¹⁷ caracterizándose por la *complexio oppositorum* de alcance universal y elevada densidad burocrática, que no prescinde de la estatalidad.¹⁸

Cabe señalar que a la distinción entre lo *principal* y lo *accesorio* se superponen las implicancias que la reforma del papado tiene hacia *afuera* y hacia *adentro* de la Iglesia.¹⁹ Tener presente también esta otra forma de aludir a los niveles del proceso reformista nos servirá para mirar el *mapa* y visualizar qué recorrido se ha realizado a partir del Concilio Vaticano II, pues fue allí donde tuvo lugar el “comienzo de una discusión sobre la esencia y la forma del ministerio de Pedro en la Iglesia”.²⁰

14 G. Tavard, *op. cit.*, 1.

15 Cfr. Johann B. Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (Santander: Sal Terrae, 2007).

16 Schickendantz, *Cambio estructural en la Iglesia*, 70.

17 Maier, en Schickendantz, ¿Adónde va el papado?, 92.

18 Schmitt, *Catolicismo romano...*, 52-53.

19 Köning, en C. Schickendantz, ¿Adónde va el papado?...

20 Kasper, “Servicio a la unidad”..., 4.

DEL CONCILIO VATICANO II A SAN JUAN PABLO II: BASES DE LA RECONFIGURACIÓN DEL PAPADO

Oración y amor universal.
Iniciativa siempre vigilante por el bien del otro: política papal.

San Pablo VI, Castelgandolfo, 1963

Entre los posicionamientos adoptados a partir de las deliberaciones del Concilio y que se relacionan con la reforma del papado, podemos señalar: el abandono de la concepción de la Iglesia como *societas perfecta* y su reemplazo por la noción de *pueblo santo de Dios, pueblo mesiánico* y la colegialidad episcopal (el papa comprendido en comunión con los demás obispos) (LG cap. II y III), la valoración positiva del ecumenismo y la reforma eclesial (UR 6), del diálogo con las religiones no cristianas (NA) y la reformulación del vínculo con el mundo, incluida la relación con el poder político (GS 76 y DH). Para contribuir a hacer efectiva esta reorientación doctrinal, los Padres conciliares pidieron también reformar la Curia Romana (ChD 9-10).

Con este tipo de pronunciamientos se daba el “paso adelante” al que había hecho referencia san Juan XXIII en su discurso de inauguración del Concilio y la Iglesia ingresaba así a una nueva fase histórica: dejar de ser “occidental” para ser “mundial”.²¹ En coincidencia con esto, cabe destacar que san Pablo VI realizó un gesto de gran significancia y que influyó en los trabajos conciliares, cuando peregrinó a Tierra Santa en 1964, suceso inédito en la historia del papado, y se abrazó con el Patriarca Atenágoras.

En atención a todo esto, el papa Montini debió implementar y alinear los cambios que el Concilio fijaba en los niveles *principal* y *secundario*. Por esto, encaró una profunda reforma de la Curia, plasmada en la Constitución Apostólica *Regimini Ecclesiae Universae* (1967). Con ésta se modificaba el gobierno central de la Iglesia, que llevaba casi 60 años sin ser reformado sustancialmente. A medidas como la

21 Rahner, en Schickendantz, Una revolución pacífica decisiva. En camino hacia nuevas formas históricas de la fe y de la vida eclesial, en *Palabra y Razón* (2, diciembre 2012, 77).

promoción de la internacionalización y el acceso de los laicos a los cargos, se agregó una contención del “carrerismo” mediante la regla de designaciones por cinco años.²²

Entre los organismos creados por Pablo VI dentro de la Curia y en atención al mandato conciliar, cabe destacar aquellos que hacen a la relación del papado con el contexto geopolítico mundial y al panorama religioso internacional: creación del Sínodo de los Obispos (1965) y la Pontificia Comisión Justicia y Paz (1967), confirmación del Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (1966) como dicasterio permanente (creado en 1960 por Juan XXIII). Esta atención hacia el ecumenismo se plasmó además en algunos hechos trascendentes respecto a las Iglesias de Oriente y de Occidente: el levantamiento de las excomuniones mutuas con los ortodoxos y las palabras de Pablo VI en abril de 1967, reconociendo que “el Papa, como bien sabemos, es indudablemente el más grave obstáculo en el camino del ecumenismo”.²³ En relación directa con aquel Secretariado, se institucionalizó el diálogo que se venía sosteniendo con referentes judíos, creándose la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo (1974). En cuanto a la apertura al diálogo interreligioso que supuso la Declaración *Nostra aetate*, llevó a la creación del Secretariado para los no Creyentes (1964). Ambos Secretariados luego fueron jerarquizados como Pontificios Consejos.

Con Juan Pablo II se dieron modificaciones —no sin ambigüedades y contradicciones— tanto en el aspecto *principal* como en el *secundario* de la reforma del papado. En atención al orden cronológico, señalamos primeramente lo concerniente al segundo aspecto. En este sentido y pese a los intentos realizados por el papa Montini para reformar la Curia Romana, a poco de publicarse la *Regimini...*, se percibió la necesidad de introducir nuevos cambios. Fue así que luego de varios años de trabajo, en 1988 se publicó la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* de reforma integral del gobierno curial.²⁴

22 Cfr. Juan Sánchez, Pablo VI y la reforma de la Curia Romana, en *Revista Española de Derecho Canónico* (23, 65, 1967).

23 Cfr. Kasper, “Servicio a la unidad”...; Schickendantz, ¿Adónde va el papado?...

24 Cfr. Juan Arrieta, La reforma de la Curia Romana (Comentario a la Constitución Apostólica “Pastor Bonus”), en *Ius Canonicum* (XXIX, núm. 57, 1989).

Ya en la última década del siglo xx, Juan Pablo II concentró más su atención en la preparación del ingreso del cristianismo al tercer milenio y la celebración del Jubileo de 2000. En este sentido, un punto importante lo marcó la Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (1994), donde se relanzó la aplicación “lo más fiel posible” de los lineamientos reformistas del Concilio (TMA 19, 20 y 34). Fue dentro de esa amplia perspectiva donde el Papa publicó en 1995 la encíclica sobre ecumenismo *Ut Unum Sint*, marcando un hito en lo que hace a la reforma del papado, texto que sería retomado por sus sucesores. Particularmente, provocaron gran repercusión los números 95 y 96. Allí el Papa decía:

Lo que afecta a la unidad de todas las comunidades cristianas forma parte obviamente del ámbito de preocupaciones del primado. Como Obispo de Roma soy consciente [...] que la comunión plena y visible de todas las comunidades, en las que gracias a la fidelidad de Dios habita su Espíritu, es el deseo ardiente de Cristo. *Estoy convencido de tener al respecto una responsabilidad particular, sobre todo al constatar la aspiración ecuménica de la mayor parte de las comunidades cristianas y al escuchar la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva [...] Tarea ingente que no podemos rechazar y que no puedo llevar a término solo*”. (UUS 95 y 96)²⁵

De esa manera, Juan Pablo II abordaba la cuestión de por sí “ineliminable”²⁶ del poder en la Iglesia,²⁷ pues para cumplir la misión de *episkopê* (vigilancia) en varios niveles y con una nueva forma del papado,²⁸ asumía que el Obispo de Roma debe ejercer su ministerio

25 Las cursivas son nuestras.

26 Schickendantz, *Cambio estructural...*, 157.

27 Cfr. Santiago Madrigal, “Praesis ut prosis. Consideraciones en torno a la encíclica *Ut Unum Sint*. Selecciones de Teología (37, 146, 1998 [1997])”.

28 Cfr. Kasper, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico* (Santander: Sal Terrae, 2010).

“con el poder y la autoridad” sin los cuales dicha función “sería ilusoria” (UUS 94).

Se ha dicho que a partir de UUS se puso en marcha “un proyecto de reforma” de particular “delicadeza” y “complejidad”. Y que el Papa decidió dar ese paso valiente luego de “una valoración teológica de la actual transición en la sociedad globalizada hacia un sistema religioso complejo. En su visión, el proceso de interacción entre religiones, Iglesias y comunidades cristianas dispersas en la sociedad secularizada no puede dejar el sistema papal tal como se configuró en los dos siglos pasados tras los dogmas del Vaticano I.”²⁹

En relación a esto, Juan Pablo II percibía que ante la globalización y sus problemas, aquellos “que afectan la libertad, la justicia, la paz y el futuro del mundo”, generando incluso nuevas formas de “violación de los derechos humanos”, se hacía cada vez más necesario impulsar una amplia alianza, pues se daba cuenta que “la voz común de los cristianos tiene más impacto que una voz aislada” (UUS 43). Al recordar la jornada mundial de oración interreligiosa por la paz del mundo (Asís, 1986) y señalar que la unidad de la humanidad es querida por Dios, se infiere que en la concepción del Papa la conformación de tal coalición debía quedar abierta a todas las religiones (UUS 6 y 76). Dentro de este proyecto planetario quedaba comprendida la desactivación de los clivajes religiosos que en algunas zonas del mundo llevaban a conflictos armados,³⁰ lo que lamentablemente continúa en nuestros días.

La UUS tuvo en general un impacto positivo,³¹ destacándose que “por primera vez, al menos en la historia reciente, un Papa ha puesto, de alguna manera, a debate, si no su función, al menos las modalidades de su ejercicio, o sea, algo de sí mismo [...] *sólo un Papa puede cambiar el papado*”³²

Continuando con el interés que había mostrado en UUS por la cuestión del papado en un nuevo contexto mundial, Juan Pablo II hizo

29 G. Zizola, *op. cit.*, 2

30 Cfr. Schickendantz, *¿Adónde va el papado?...*

31 Cfr. Madrigal, *op. cit.*; Schickendantz, *Cambio estructural...* y Kasper, *Cosechar los frutos...*

32 Paolo Ricca, “El Papado a debate. Esperanzas y perspectivas para el tercer milenio” (*Selecciones de Teología*, 38, 152, octubre-diciembre, 1999 [1997], 31)

una reforma electoral (*Universi Dominici Gregis*, 1996). Siguiendo “las orientaciones de la cultura moderna”, entre otras cosas hizo expresa la modalidad del voto secreto y la supresión de la elección por aclamación o por compromiso, así como la excomunión ante la compra de sufragios. El Colegio de Cardenales (y no el Sínodo de Obispos) fue ratificado en su función de colegio electoral, lo que provocó algunas críticas.³³

Entre otros pasos dados por Juan Pablo II en línea con UUS, se reconoce el haber puesto a la Iglesia (incluyendo al Papa) en una actitud de “arrepentimiento y humildad institucional”.³⁴ En este sentido, Zízola resalta la histórica jornada del perdón (12 de marzo de 2000), que había sido precedida por importantes documentos como *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado* (2000), vistos también como un llamado a “prever correctivos contra el abuso de poder” dentro de la propia Iglesia.³⁵ Tal trascendente jornada, desde la perspectiva de la reforma del papado, fue de gran importancia, con palabras “vinculantes” para los sucesores de Juan Pablo II, interpretando que el “integrista” quedaba oficialmente denunciado como un pecado.³⁶

Así como estos gestos significativos marcaban la intención de avanzar hacia una reformulación importante en la comprensión y ejercicio del ministerio petrino, resurgían las voces que pedían que, para hacer más creíbles esos pronunciamientos, resultaba necesaria una adecuación en el nivel de las organizaciones eclesiales. Éstas, en opinión de varios autores, llevaban la impronta del régimen político monárquico.³⁷ Ante el crecimiento de la Curia (en detrimento de las Conferencias Episcopales y del Sínodo de Obispos), hacia el cambio de milenio se señalaba que el papado debía incorporar en sus estruc-

33 Cfr. Osvaldo Santagada, “Imaginación y unidad de los cristianos”, en R. Ferrara y C. Galli, (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio* (Buenos Aires: Paulinas, 2000; Schickendantz, *¿Adónde va el papado?...*

34 Juan M. Laboa, “La renuncia de Benedicto XVI. Su significado e implicaciones”, en J. Laboa, V. Vide y R. Mate, *El valor de una decisión. De Benedicto XVI a Francisco* (Buenos Aires: PPC, 2013, 56).

35 Schickendantz, *Cambio estructural...*, 156.

36 Zízola, *op. cit.*, 9.

37 Santagada, *op. cit.*; Schickendantz, *¿Adónde va el papado?...* y Reese, *op. cit.*

turas “transparencia, procedimientos acordados, gestión de crisis diferenciadas local y temporalmente”³⁸

BENEDICTO XVI: CONCIENCIA Y ESCATOLOGÍA

La palabra *cónclave* supone el pensamiento de las ‘llaves’, de la herencia de las llaves entregadas a Pedro. Poner estas llaves en las manos justas: ésta es la inmensa responsabilidad de estos días: Así recordamos el legado de Jesús, el ‘Ay’ que ha dirigido a los doctores de la Ley: ‘Os habéis apoderado de la llave de la ciencia’ (Lc 11, 52). No llevarse la llave, sino usarla para abrir con el fin de que se pueda entrar por la puerta: a esto nos exhorta Miguel Ángel.

Joseph Ratzinger, *Tríptico Romano*, 2003

La elección de Benedicto XVI como sucesor de Juan Pablo II supuso la opción del Colegio Cardenalicio por alguien que, si bien venía del interior de la Curia Romana y contaba con prestigio internacional, no ocultaba sus críticas sobre la situación de la Iglesia. En este sentido, cabe recordar las meditaciones que el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe escribió a pedido de Juan Pablo II para el Vía Crucis de 2005. En relación con la 9ª estación, “Jesús cae por tercera vez”, Ratzinger señaló: “¿No deberíamos pensar también en lo que debe sufrir Cristo en su propia Iglesia? [...] ¡Cuánta suciedad en la Iglesia...! ¡Cuánta soberbia, cuánta autosuficiencia!”

Con Benedicto XVI, por ejemplo, se reinstaló el requisito de la mayoría agravada de dos tercios para la elección papal en todas las vueltas del proceso (2007), se modificaron reglas canónicas para combatir la pederastia (2010), y se crearon organismos como el Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización (2012). Sin embargo, en su pontificado no se produjo una modificación integral del gobierno central de la Iglesia. De todas maneras, sí se dieron pasos importantes en la reforma del papado, considerando las dimensiones no institucionales que ésta contempla. En este sentido, la (auto)crítica respecto a la

38 Maier, en Schickendantz, ¿Adónde va el papado?... 92.

Iglesia (algo que no pocas veces graficaría con la parábola evangélica del trigo y la cizaña, *cfr.* Mt 13, 24-52) y la dimensión escatológica adquirirían un rol relevante en este período. La culminación de tal impronta fue la renuncia al pontificado.

En cuanto a la reforma del papado *hacia afuera*, es decir, en el ecumenismo y el diálogo interreligioso, entre algunos hechos se puede destacar la renuncia al título de “Patriarca de Occidente” (2006) y la significativa visita a la iglesia ortodoxa de “El Fanar”, en Estambul (2006). Allí Benedicto XVI hizo expresa alusión ante el Patriarca Bartolomé I de los párrafos de UUS, relanzando la reforma del ministerio petrino. Al respecto, señaló: “Hoy deseo recordar y renovar esa invitación”, realizada por San Juan Pablo II.³⁹

Expresó la misma voluntad de reformar el papado en el mensaje a Bartolomé I por la fiesta de San Andrés (2009). En ese texto, además de citar el núm. 95 de la UUS, Benedicto XVI enunció el trabajo en común en materia de justicia, paz, y los problemas de pobreza, analfabetismo y medioambiente. En la misma línea se pueden mencionar sus viajes al Reino Unido (2010) y Alemania (2011), donde señaló el rol del ecumenismo para enfrentar los desafíos de la globalización.⁴⁰ Es dentro de esa lógica ecuménica donde se inscribe también el fallido intento de resolver el cisma con los conservadores lefebvrianos (2009). Esto, sumado al rechazo que despertó “la reforma de la reforma litúrgica” conciliar,⁴¹ fue alguno de los puntos críticos del papado de Benedicto XVI.

Se puede destacar también la conexión realizada por este Papa entre la unidad de los cristianos y su visión crítica *hacia dentro* de la Iglesia, que también alcanzaba al propio ministerio petrino, reparando en su aspecto doble de *roca firme* y *piedra de escándalo*. En el día de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, Benedicto XVI trazó desde su perspectiva teológica la fuerza y el drama del papado:

39 Discurso en la Iglesia patriarcal de San Jorge en el Fanar, 30 de noviembre de 2006.

40 Discurso en la Iglesia del antiguo convento de los agustinos de Erfurt, 23 de septiembre de 2011.

41 Schickendantz, La reforma de la reforma litúrgica. Un análisis con poco consenso del Obispo emérito de Roma, en *MSJ*, marzo-abril, 2013, 40.

El discípulo [Pedro] que, por un don de Dios, puede llegar a ser roca firme, se manifiesta en su debilidad humana como lo que es: una piedra en el camino, una piedra con la que se puede tropezar —en griego *skandalon*. Así se manifiesta la tensión que existe entre el don que proviene del Señor y la capacidad humana; y en esta escena entre Jesús y Simón Pedro vemos de alguna manera anticipado el drama de la historia del mismo papado, que se caracteriza por la coexistencia de estos dos elementos: por una parte, gracias a la luz y la fuerza que viene de lo alto, el papado constituye el fundamento de la Iglesia peregrina en el tiempo; por otra, emergen también, a lo largo de los siglos, la debilidad de los hombres, que sólo la apertura a la acción de Dios puede transformar.⁴²

La celebración de los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II con la convocatoria al “Año de la fe” (en cierta manera desconcertante para quienes habían visto en Ratzinger un *Panzer-Kardinal* o un defensor del modelo eclesial de la época *piana* preconiliar) se terminó constituyendo en una coyuntura propicia para relanzar la reforma del papado y “la renovación siempre necesaria de la Iglesia” (PF 5).

Si la reforma interna de la Iglesia fue aludida varias veces por Benedicto XVI en ese período, cabe destacar que respecto al ministerio petrino, Kasper destacó en 2009 que aún faltaba mucho por hacer, aunque —señaló— “puede decirse que las antiguas polémicas sobre el ministerio petrino han sido superadas”.⁴³ Emulando a su admirado Celestino V, Ratzinger decidió dar un paso que iba todavía más allá, al renunciar en el marco de la celebración del aniversario del Vaticano II.

La abdicación de Benedicto XVI constituye un punto de unión entre la reforma del papado *hacia adentro* y *hacia afuera*, entre lo *esencial* y lo *secundario*. En el texto leído el 11 de febrero de 2013, donde anuncia su renuncia, el Papa refirió “haber examinado ante Dios reiteradamente (su) conciencia”. Cabe destacar que en él, *ecumenismo*, *papado* y *con-*

42 Homilía 29/06/2012.

43 Kasper, *Cosechar los frutos*, 171.

ciencia remiten a John Henry Newman. Este anglicano convertido al catolicismo (canonizado en 2019) afirmó en 1874 que “la conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo”.⁴⁴ Comentando el célebre “brindis doble” de Newman, el entonces Cardenal Ratzinger realizó en 1991 una afirmación muy original, al señalar que el papado “sólo se entiende rectamente cuando se lo ve junto con el primado de la conciencia; y por tanto no opuesto, sino más bien fundado y por ella garantizado”, agregando que “sin conciencia no habría papado”.⁴⁵

Conocida la renuncia, se habló de un cambio (cierta pérdida) en “el aura sagrada” alrededor del pontificado,⁴⁶ de forma que aquel gesto “desautoriza” cierto espiritualismo y “desmitifica el papado”.⁴⁷ Por otra parte, se ha advertido que la abdicación de Benedicto XVI actualiza —en lo específicamente teológico— el drama histórico del pontificado y —en lo estrictamente político— “atrae con fuerza la atención a la distinción entre dos principios esenciales de nuestra tradición ético-política, de la cual nuestras sociedades parecen haber perdido toda conciencia: la legitimidad y la legalidad”.⁴⁸

Respecto a lo primero, es posible ver en la renuncia del Papa —según gestos y reflexiones teológicas del propio Ratzinger— “algo así como una *discessio*, una separación de la Iglesia *decora* (justa, santa) respecto de la Iglesia *fusca* (pecadora, negra)”, según la doctrina de Ticonio —teólogo del siglo IV estudiado por Ratzinger— del cuerpo eclesial bipartito, a partir del cual el *mysterium iniquitatis*, el misterio del mal, no sería ajeno a la Iglesia.⁴⁹ En este sentido, su renuncia “sacó a la luz el misterio escatológico en toda su fuerza disruptiva”, con lo cual constituye una decisión de “un coraje que hoy adquiere un sentido y un valor ejemplares”.⁵⁰

44 Carta al Duque de Norfolk 5.

45 Joseph Ratzinger, “El papado sólo se entiende rectamente cuando se lo ve junto con el primado de la conciencia”, Conferencia en el 10º Seminario para Obispos, Dallas, 1991. <http://www.periodistadigital.com/religion>

46 Kasper, en Inma Álvarez, *¿Un gesto providencial para el diálogo ecuménico? Alesteia, digital* (2013).

47 Vicente Vide, en La renuncia de Benedicto XVI y la credibilidad de la Iglesia (en J. Laboa, V. Vide y R. Mate, *op. cit.*, 100 y 102).

48 Agamben, *op. cit.*, 12.

49 *Ibidem*, 26.

50 *Ibidem*, 11 y 30.

Además, se sostuvo que dicho gesto significaba la recuperación del tiempo en el cristianismo, en tanto tiempo bíblico de salvación (*kairós*), caracterizado como apocalíptico y escatológico. Así, con su abdicación, Benedicto XVI habría marcado una “interrupción”, entendiendo por ésta tanto un quiebre en la forma “atemporal” o “eternizante” de cierto “vocabulario eclesiástico”, como una recuperación de la memoria, acabando con la lógica “que construye la historia sobre la base del sufrimiento ajeno”.⁵¹

LA REFORMA SEGÚN FRANCISCO: DERRIBAR LOS MUROS PARA PREDICAR EL EVANGELIO

Hay una historia del judío Franz Kafka que es un fuerte símbolo religioso y adquiere un significado nuevo, casi profético, escuchado el Viernes Santo. Se llama *Un mensaje imperial* [...] Desde su lecho de muerte, Cristo confió a su Iglesia un mensaje: “Vayan por todo el mundo y prediquen el Evangelio a toda criatura” (Mc. 16, 15). Todavía hay muchos hombres que están junto a la ventana y sueñan, sin saberlo, con un mensaje como aquél [...] Tenemos que hacer todo lo posible para que la Iglesia se parezca cada vez menos a aquel castillo complicado y sombrío descrito por Kafka, y el mensaje pueda salir de él tan libre y feliz como cuando comenzó su carrera. Sabemos cuáles son los impedimentos que puedan retener al mensajero: los muros divisorios, partiendo de aquellas que separan a las distintas iglesias cristianas, la excesiva burocracia, los residuos de los ceremoniales, leyes y controversias del pasado, aunque se han convertido ya en escombros.

Raniero Cantalamessa,
meditación de la Pasión del Señor, 2013

Con la renuncia efectiva de Benedicto XVI, se abrió el período de las deliberaciones en las Congregaciones Generales. El día 13 de marzo de 2013, Jorge Mario Bergoglio llegó a la cúspide del gobierno pastoral y político de la organización más persistente de Occidente

51 Reyes Mate, en Laboa, Vide y Mate, *op. cit.*, 163-164, 167.

y que “ostenta el más antiguo y pregnante título de legitimidad”.⁵² Al tomar el nombre *Francisco*, evidenció, entre otras cosas, que la reforma de la Iglesia también concernía a la conversión del papado.

La novedad de la elección de Bergoglio no sólo está dada por su proveniencia de América Latina, sino también por su pertenencia a una Iglesia local caracterizada por un Episcopado consolidado y su tradición pastoralista, conocida como la escuela argentina de la *teología del pueblo*, con referentes destacados de proyección internacional, como Lucio Gera, Rafael Tello y Juan Carlos Scannone, SJ.⁵³ A la inserción de Francisco en esa corriente de la teología latinoamericana, hay que agregar como aspecto distintivo su condición de jesuita, cuyo primer carisma es el discernimiento espiritual.

A Francisco tocaría realizar una reforma del papado en clave de *salida misionera* y en el doble sentido que referimos: apertura ecuménica y diálogo interreligioso y reforma del gobierno central de la Iglesia. En la ya referida *Evangelii Gaudium*, el Papa reunió ambos componentes al recordar la UUS de Juan Pablo II, trazando además un diagnóstico crítico de lo que se ha avanzado desde 1995 hasta el momento:

Dado que estoy llamado a vivir lo que pido a los demás, también debo pensar en una *conversión del papado*. Me corresponde, como *Obispo de Roma*, estar abierto a las sugerencias que se orienten a un ejercicio de mi ministerio que lo vuelva más fiel al sentido que Jesucristo quiso darle y a las necesidades actuales de la evangelización. El papa Juan Pablo II pidió que se le ayudara a encontrar “una forma del ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva”. *Hemos avanzado poco en ese sentido. También el papado y las estructuras centrales de la Iglesia universal necesitan escuchar el llamado a una conversión pastoral.*

A continuación de esas palabras, desde su discernimiento evangélico Francisco aludió al legado de conciliar en el sentido de avanzar en

52 Agamben, *op. cit.*, 15.

53 Cfr. Emilce Cuda, *Para leer a Francisco, Teología, ética y política* (Buenos Aires: Manantial, 2016).

la sinodalidad, haciendo también una crítica a la “excesiva centralización”. Así como indicó que toca al Espíritu Santo venir “a renovar, a sacudir, a impulsar a la Iglesia en una audaz salida fuera de sí” (EG 32 y 261),⁵⁴ en el documento expresó su intención de situar en un lugar nuevo —e incluso más limitado— el rol del papado.⁵⁵ En este sentido, apoyándose en Pablo VI, declaró que “ni el Papa ni la Iglesia tienen el monopolio en la interpretación de la realidad social o en la propuesta de soluciones para los problemas contemporáneos” (EG 184). Señaló también su desacuerdo con que “deba esperarse del Magisterio papal una palabra definitiva o completa sobre todas las cuestiones que afectan a la Iglesia y al mundo” (EG 16). Dentro de esta *conversión* del ministerio petrino se destaca la lectura discerniente del propio Francisco sobre la renuncia de su antecesor. Para el papa Bergoglio, el gesto de Benedicto XVI constituye la elogiada institucionalización (*de hecho*) de los Pontífices eméritos (*cfr.* Francisco, en Cymerman, “La gran revolución...”).

Nos concentraremos seguidamente en analizar por separado la reforma del papado en el aspecto *principal* y *secundario*.

Ecumenismo y diálogo interreligioso

De forma coherente con la visión más restrictiva del papado hacia la que se avanzaría, se comprende el interés de Francisco por impulsar ya desde los primeros días de su ministerio la alianza con todas las denominaciones religiosas cristianas y no cristianas (sin excluir a los no creyentes) para enfrentar juntos los desafíos más acuciantes de la globalización, en particular lograr la justicia y la paz (Francisco, “Con amistad y respeto; *cfr.* EG 244-257).

En lo que hace específicamente al ecumenismo, en distintas ocasiones Francisco ha venido manifestado el compromiso de impulsarlo. Al concluir su primera participación en la tradicional semana de oración por la unidad de los cristianos, señaló que el diálogo ecuménico se ha vuelto “una dimensión esencial del ministerio del Obispo de Roma, hasta el punto de que hoy no se entendería plenamente el

54 Las cursivas son nuestras.

55 Víctor Fernández, *El programa del Papa Francisco ¿Adónde nos quiere llevar?* (Buenos Aires: San Pablo, 2014).

servicio petrino sin incluir en él esta apertura al diálogo con todos los creyentes en Cristo” (Francisco, “Cristo no puede estar dividido”, 5). Además, es significativo que realizara una nueva alusión expresa a UUS en el viaje a Tierra Santa. Allí, en la conmemoración del 50º aniversario del encuentro entre Pablo VI y el Patriarca Atenágoras, Francisco dijo ante Bartolomé I:

Siempre que pensamos el futuro de la Iglesia a partir de su vocación a la unidad, brilla la luz de la mañana de Pascua. A este respecto, deseo renovar la voluntad ya expresada por mis predecesores, de mantener un diálogo con todos los hermanos en Cristo para encontrar una forma de ejercicio del ministerio propio del Obispo de Roma que, en conformidad con su misión, se abra a una situación nueva y pueda ser, en el contexto actual, un servicio de amor y de comunión reconocido por todos (cfr. Juan Pablo II, Enc. *Ut Unum Sint*, 95-96). (Francisco, “La piedra movida del sepulcro”, 13)

Como ha señalado el titular del entonces Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, el Obispo de Roma ejerce ya un “primado ecuménico” dentro de un panorama cristiano que se va configurando con cuatro grupos principales: católicos, protestantes, ortodoxos y pentecostales.⁵⁶ En este contexto, las persecuciones a los cristianos llevan al Papa a hablar del “ecumenismo de la sangre” (Francisco, “Ecumenismo de la sangre”, 3).

En los gestos y palabras de Francisco se unen las dimensiones *interna* y *externa*, *principal* y *secundaria* de la reforma cuando el Papa entiende que avanzar “cum Petro et sub Petro” (Francisco, “Movimiento de espíritus”, 4), hacia la edificación de una “Iglesia sinodal”, “está grávido de implicaciones ecuménicas”. Así, hizo expresas referencias a sus propias palabras en *Evangelli Gaudium* y a los señalamientos de San Juan Pablo II en *Ut Unum Sint*:

Estoy convencido de que, en una Iglesia sinodal, también el ejercicio del primado petrino podrá recibir mayor luz [...] Mientras reitero la

56 Koch, en Gori, “A paso lento, pero algo se mueve”, 2.

necesidad y la urgencia de pensar “en una conversión del papado”, de buen grado repito las palabras de mi predecesor el Papa san Juan Pablo II: “Como Obispo de Roma soy consciente [...] de que la comunión plena y visible de todas las Comunidades, en las que gracias a la fidelidad de Dios habita su Espíritu, es el deseo ardiente de Cristo. Estoy convencido de tener al respecto una responsabilidad particular, sobre todo al constatar la aspiración ecuménica de la mayor parte de las Comunidades cristianas y al escuchar la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva”. Nuestra mirada se extiende también a la humanidad. (Francisco, Iglesia y Sínodo son sinónimos, 10)

Los gestos en este sentido van desde el pedido de perdón a los valdenses, la reunión con el Patriarca Kiril en Cuba, la conmemoración (junto a la comunidad luterana) del 500º aniversario de la Reforma Protestante y la realización del encuentro ecuménico e interreligioso en Asís, a 30 años de la jornada convocada en 1986 por Juan Pablo II. Allí señaló que frente al “paganismo de la indiferencia” presente hoy en el mundo, el servicio de las religiones pasa por comprender que la paz también debe ser asumida como “adquirir la cultura del encuentro” (Francisco, “El grito de los inocentes”, 7). Al recordar los 25 años de la publicación de la encíclica *Ut Unum Sint*, Francisco, por un lado, señaló que San Juan Pablo II “escribió esa Encíclica que confirmó ‘de modo irreversible’ (UUS, 3) el compromiso ecuménico de la Iglesia Católica”. Por el otro lado, expresó:

Yo también comparto la sana impaciencia de aquellos que a veces piensan que podríamos y deberíamos esforzarnos más. Sin embargo, no debemos dejar de confiar y de agradecer: [...] Al igual que los discípulos de Emaús, podemos sentir la presencia del Cristo resucitado que camina a nuestro lado y nos explica las Escrituras, y reconocerlo en la fracción del pan, en la espera de compartir juntos la mesa eucarística. (Francisco, “Gestos proféticos en el camino hacia la unidad”, 7)

En este contexto, cabe destacar que en sus encíclicas sociales Francisco hizo un expreso reconocimiento al diálogo ecuménico e interreligioso. Ejemplo de esto son tanto la referencia en *Laudato Si'* al Patriarca Ecuménico Bartolomé I de Constantinopla (LS 7-9), como así también la mención en *Fratelli Tutti* al Gran Imán Ahmad Al-Tayyeb, Martin Luther King, Desmond Tutu, el Mahatma Mohandas Gandhi “y muchos más” (FT 5, 29, 136, 192, 285-286) señalando también que “[l]a Shoah no debe ser olvidada” (FT 247), y dedicándole en este documento un capítulo completo denominado “Las religiones al servicio de la fraternidad en el mundo” (FT cap. 8). Sin caer en el proselitismo, el irenismo, el sincretismo y el relativismo, Francisco tuvo gestos elocuentes que se inscriben en la dimensión *principal* de la reforma del papado.

Reforma del gobierno central de la Iglesia

Como ya hemos dicho, desde el comienzo del pontificado de Francisco asistimos a la preparación de una reforma integral en la Curia Romana, en el sentido de poner a las estructuras vaticanas al servicio de la misión de la Iglesia en el tiempo actual. En vinculación con la dimensión *principal* del papado, Quinn decía que la modificación de la Curia “es quizás [...] el factor individual más importante en la grave tarea de la unidad de los cristianos”.⁵⁷ La señal de que se esperaban modificaciones sustantivas la dio el propio Papa cuando al instituir el Consejo de Cardenales (una sugerencia que surgió de las deliberaciones antes del Cónclave) señaló que el mismo trabajaría en la reforma de la Constitución *Pastor Bonus* (de 1988), y refirió el interés en avanzar hacia una nueva manera de ejercer el gobierno de la Iglesia (Francisco, “Para ayudar al papa...”, 2).

Más allá de poner en marcha a este grupo de colaboradores (conocido como “G9”), ciertamente Francisco no dejó de expresar “con toda claridad y contundencia”, la necesidad “de introducir reformas importantes en esta institución de 430 años de vida” [la Curia Romana].⁵⁸

57 Quinn, en Schickendantz, ¿Adónde va el papado?, 90.

58 Hugo Cappelo, *El papa Francisco y la reforma de la Curia Romana* (AADC XXIV, 2018, 185).

Así, a medida que se fue desplegando el trabajo del Consejo de Cardenales, Francisco no ha dejado de enfatizar que la reforma de la Curia Romana debe apuntar a la relevancia del profesionalismo y la misericordia (Francisco “Catálogo de virtudes...”, 5) y a evitar todo aquello que la haga “una pesada aduana burocrática, controladora e inquisidora, que no permite la acción del Espíritu Santo y el crecimiento del Pueblo de Dios” (Francisco, “Catálogo de virtudes... 6).

Junto con este tipo de declaraciones, la reforma se fue concretando con modificaciones “parciales” a la Curia, varias de ellas teniendo muy presente la respuesta de la Iglesia a la cuestión social. Ejemplo elocuente de esto es la creación en 2016 del estratégico Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral.⁵⁹

En este contexto, tras cinco años de trabajos y 139 reuniones oficiales distribuidas en 24 sesiones, a mediados de 2018 se concluyó el borrador de la nueva Constitución Apostólica de la Curia Romana, titulada *Praedicate Evangelium*.⁶⁰ Si bien se trató de un paso significativo, se debió esperar hasta 2022 para la publicación de la reforma “que pretende ser integral, es decir, abarcativa de todos los organismos y competencias de los Dicasterios” (Cappelo, “El papa Francisco...”, 194). De esta manera, el 19 de marzo de ese año, en la solemnidad de San José, se publicó oficialmente la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium*, documento cuyo subtítulo resalta el marcado y extenso rol servicial que debe impregnar del gobierno central de la Iglesia: “Sobre la Curia Romana y su servicio a la Iglesia en el mundo”.

No es nuestra intención analizar en detalle este magno documento, que consta de 250 artículos, precedidos de un Preámbulo y de los Principios y criterios para el servicio de la Curia Romana. Solamente nos limitamos a destacar algunos aspectos:

En primer lugar, se asume que “predicar el Evangelio” “es la tarea que el Señor Jesús encomendó a sus discípulos. Este mandato constituye ‘el primer servicio que la Iglesia puede prestar a cada hombre y a la humanidad entera en el mundo actual’ (cfr. Mc 16,15; Mt 10,7-8)” (PE, preámbulo 1). Invitada a seguir el ejemplo del Divino Señor y

59 *Ibidem*, 193 y 197.

60 “El proceso de reforma de la curia romana desde 2013”, *Vatican News*, 1 de junio de 2018.

Maestro de lavar “los pies a sus discípulos” (cfr. Jn 13, 14-17), de esta manera, “la comunidad evangelizadora se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, achica distancias, se abaja hasta la humillación si es necesario, y asume la vida humana, tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo”. Al hacer esto, el pueblo de Dios cumple el mandato del Señor que, al pedirnos que anunciemos el Evangelio, nos insta a cuidar de los hermanos y hermanas más débiles, de los enfermos y de los que sufren. (PE, preámbulo 1)

En segundo lugar, es pertinente destacar que la reforma de la Curia dispuesta por Francisco, por un lado, a nivel histórico, “se sitúa [...] en el contexto de la naturaleza misionera de la Iglesia. Así fue en los momentos en que se sintió con más urgencia el anhelo de reforma”, como en los tiempos de Sixto V, Pío X, Pablo VI y Juan Pablo II. El actual proceso de modificación está expresamente “en continuidad con estas dos reformas recientes” (PE, preámbulo 3). Por el otro lado, asume a la Iglesia como “misterio de comunión”, lo cual “da a la Iglesia el rostro de la sinodalidad” (PE, preámbulo 4). Sobre esto, vale recordar que Francisco ha cambiado la metodología del Sínodo de Obispos y jerarquizó la Subsecretaría del área (Francisco, “Pedro y sus hermanos”, 2 y 4).

En tercer lugar, en *Praedicate Evangelium* se remarca que la Curia Romana a) “está al servicio del Papa” y “no se sitúa entre el Papa y los Obispos, sino que se pone al servicio de ambos en la forma que conviene a la naturaleza de cada uno” y b) “debe prever la participación de los laicos, incluso en funciones de gobierno y responsabilidad” (PE, preámbulo 8 y 10). En cuanto al “significado de la reforma”, por un lado, se señala: “La reforma de la Curia Romana será real y posible si brota de una reforma interior, con la que hagamos nuestra ‘la pauta de la espiritualidad del Concilio’, expresado por la ‘antigua historia del samaritano’” (PE, preámbulo 11). Por otro lado, se remite a palabras de Francisco en 2015, que permiten entrever el itinerario que esta reforma comenzó en 2013 y cómo se proyecta hacia el futuro:

Debe quedar claro que “la reforma no es un fin en sí misma, sino un medio para dar un fuerte testimonio cristiano, para favorecer una evangelización más eficaz, para promover un

espíritu ecuménico más fecundo y para alentar un diálogo más constructivo con todos. La reforma, deseada vivamente por la mayoría de los Cardenales en el ámbito de las Congregaciones Generales antes del cónclave, tendrá que perfeccionar aún más la identidad de la Curia Romana misma [...] Ciertamente, alcanzar una meta así no es fácil: requiere tiempo, determinación y, sobre todo, la colaboración de todos. Pero para realizar esto debemos ante todo encomendarnos al Espíritu Santo, que es el verdadero guía de la Iglesia, implorando en la oración el don del auténtico discernimiento”. (PE, preámbulo 12)

En cuarto lugar, están los Principios y Criterios para el servicio de la Curia Romana. Aquí nos limitamos a enunciarlos y describir brevemente algunos que no son autoevidentes: 1) “Servicio a la misión del Papa”, 2) “Corresponsabilidad en la *communio*” (“Esta reforma se propone, en el espíritu de una ‘saludable descentralización’”), 3) “Servicio a la misión de los obispos”, 4) “Apoyo a las Iglesias particulares y a sus Conferencias Episcopales y estructuras jerárquicas orientales”, 5) “Carácter vicario de la Curia Romana” (“cualquier fiel puede presidir un Dicasterio o un organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos”), 6) “Espiritualidad” (“a partir del encuentro con Jesucristo, los miembros de la Curia cumplen su tarea con la gozosa conciencia de ser discípulos-misioneros al servicio de todo el pueblo de Dios”), 7) “Integridad personal y profesionalidad”, 8) “Colaboración entre los dicasterios”, 9) “Reuniones interdicasteriales e intradicasteriales”, 10) “Expresión de catolicidad” (“La catolicidad de la Iglesia debe reflejarse en la elección de Cardenales, Obispos y otros colaboradores”), 11) “Reducción de Dicasterios”, 12) en la senda del Concilio, la reforma aspira a “obrar de verdad en la Iglesia y en el mundo esa renovación de pensamiento, de actividades, de costumbres y de fuerza moral, de alegría y de esperanza que ha constituido el fin mismo del Concilio” (PE, parte II).

A partir de lo dicho, podemos preguntarnos cómo se presenta al ministerio petrino en *Praedicate Evangelium*. Al respecto, tenemos las siguientes expresiones: a) se refiere que el “Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles, están unidos entre

sí en un solo cuerpo episcopal” (PE, preámbulo 5), *b*) se indica que “el Romano Pontífice [...] es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad así de los Obispos como de la multitud de los fieles” (PE, preámbulo 6 y 8). Cuando en las “normas generales” se habla de “noción de Curia Romana”, se la define como “la institución de la que se sirve ordinariamente el Romano Pontífice en el ejercicio de su supremo oficio pastoral y de su misión universal en el mundo” (PE Art. 1°).

Así como Francisco valora el aporte de las Conferencias Episcopales, (recibiendo sus documentos en los textos del Magisterio Pontificio), al tiempo que se recuerda que “el surgimiento de las conferencias episcopales en la Iglesia latina representa una de las formas más recientes en que la *communio Episcoporum* se ha expresado al servicio de la *communio Ecclesiarum* basada en la *communio fidelium*”, se reconoce que “constituyen en la actualidad uno de los medios más significativos para expresar y servir la comunión eclesial en las diversas regiones junto con el Romano Pontífice, garante de la unidad de la fe y de la comunión” (PE, preámbulo 7).

Según lo referido, *Praedicate Evangelium* presenta un discernimiento lúcido del servicio que debe brindar la Curia Romana tanto al Papa como a los Obispos, en un mundo en cambio. Con una noción de *dicasterio* más restrictiva que la establecida en 1988, es de destacar que entre los 16 organismos que actualmente reciben ese nombre, se encuentran el Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (PE, Art. 146°),⁶¹ encargado de “poner en práctica las enseñanzas del Concilio Vaticano II y del Magisterio posconciliar sobre el ecumenismo” (PE, Art. 143°), y el Dicasterio para el Diálogo Interreligioso (PE, Art. 150°),⁶² el cual debe buscar que “a través de la contribución de todos, se promuevan la paz, la libertad, la justicia social, la protección y salvaguardia de la creación, los valores espirituales y morales” en el mundo (PE, Art. 148°).

En cuanto a los Cardenales, quienes —como ya referimos— estuvieron en la génesis y en el desarrollo de este proceso reformis-

61 A este organismo se incorporó la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo.

62 Al cual se le encarga, especialmente, “las relaciones con los musulmanes”.

ta, en la referida Constitución Apostólica se señala, por ejemplo, el tratamiento de ciertos “asuntos” por “los cardenales reunidos en consistorio” (PE, Art. 35°), sin omitir “la autoridad del Colegio Cardenalicio”, en el caso de “Sede Apostólica vacante” (PE, Art. 18°).

En lo que constituye parte de la impronta que viene dando a su reforma del papado, Francisco ha mostrado la firme intención de crear cardenales provenientes de las “periferias” de la Iglesia (Panamá, Haití, Cabo Verde, Malí, Myanmar, Brunéi, Irak y Paraguay, por mencionar algunos), además de acortar la duración del cargo del Decano del Colegio Cardenalicio (Francisco, “Motu proprio”). En la homilía de su octavo consistorio, haciendo memoria agradecida de los Cardenales Agostino Casaroli y François-Xavier Nguyễn Văn Thuận, señaló: “La gran diplomacia y la pequeña actividad pastoral. Ese es el corazón de un sacerdote, el corazón de un Cardenal. Queridos hermanos y hermanas, volvamos a mirar a Jesús: sólo Él conoce el secreto de esta magnanimidad humilde, de este poder manso, de esta universalidad atenta a los detalles”.⁶³

CONCLUSIONES

Al finalizar nuestro recorrido, podemos decir que hemos *desplegado el mapa* como un aporte para distinguir —desde el énfasis en la perspectiva teológica— las dimensiones *principal* y *secundaria*, *externa* e *interna* de la reforma del ministerio petrino.

Resulta obvio que si la Iglesia percibe que la humanidad está ante un “giro histórico” y reconoce que el cristianismo no es “monocultural o monocorde” (EG 52 y 117), el cumplimiento de los objetivos teológicos del amplio proceso coalicional entre los católicos y las personas de buena voluntad, que ha venido impulsando en estas últimas décadas, demanda poner en práctica, luego del largo proceso que llevó la redacción de *Praedicate Evangelium*, la modificación del gobierno central eclesial, lo cual remite al segundo nivel de la reforma del papado. Es de esperar que su implementación profundice la recepción —en diálogo no acrítico— de las características del ré-

63 Homilía 27 de agosto de 2022.

gimen político contemporáneo, tal la secular (y no lineal) relación entre teoría política y modelo de instituciones eclesásticas.⁶⁴ Esto sin olvidar que, en la comprensión católica contemporánea, la reforma del papado surge ante todo de la sinodalidad, a partir de la “vida de comunión”, donde tiene lugar “una Iglesia de escucha recíproca ‘en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, Colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo, el <Espíritu de verdad> (Jn 14, 17), para conocer lo que él <dice a las Iglesias> (Ap 2, 7)’”. (PE, preámbulo 4)

De manera que “la renovación de la Iglesia y, en ella, también de la Curia Romana” se postula como una vuelta a la comunión del cristianismo primitivo (PE, prámbulo 4). Según lo analizado, predicar el Evangelio también supone caminar juntos con hermanas y hermanos de otras creencias, como lo testimonian las históricas visitas interreligiosas del Papa a la abrahámica llanura de Ur (Irak, 2021) y al VII Congreso de Líderes de religiones mundiales y tradicionales (Kazajistán, 2022), buscando dar una respuesta mancomunada a la candente cuestión social de nuestro tiempo: la crisis socioambiental (LS 139), agravada por la pandemia y las guerras. A la luz de los gestos proféticos que se han venido dando sobre todo desde la asunción de Francisco (quien retomó al Concilio y a sus predecesores), podemos decir que respecto a la reforma del papado se sigue escribiendo “uno de sus capítulos más complejos”.⁶⁵

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.
- Álvarez, Inma, “¿Un gesto providencial para el diálogo ecuménico?”, *Aleteia*, digital, 21 de febrero, 2013
- Arrieta, Juan I., “La reforma de la Curia Romana (Comentario a la Constitución Apostólica ‘Pastor Bonus’)”, en *Ius Canonicum*, XXIX, núm. 57, 1989.

64 Cfr. Tavad, *op. cit.*; Schickendantz, *Cambio estructural...* y Reese, *op. cit.*

65 Schickendantz, ¿Adónde va el papado?, 77.

- Cappelo, Hugo, El papa Francisco y la reforma de la Curia Romana. AADC XXIV, 2018.
- Cuda, Emilce, *Para leer a Francisco, Teología, ética y política*. Buenos Aires: Manantial, 2016.
- Fernández, Víctor M., *El programa del Papa Francisco ¿Adónde nos quiere llevar?* Buenos Aires: San Pablo, 2014.
- Galli, Carlos M., *Las novedades de la Exhortación Evangelii Gaudium. Claves del pensamiento de Francisco*, Sociedad Argentina de Teología. Recuperado de <http://www.sociedadargentineologia.org/>, 2014.
- Kasper, Walter, Servicio a la unidad y libertad de la Iglesia, *Selecciones de Teología*, 19(73), enero-marzo, 1978.
- , *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*. Santander: Sal Terrae. 2010.
- Laboa, Juan M., La renuncia de Benedicto XVI. Su significado e implicaciones, en J. Laboa, V. Vide y R. Mate, *El valor de una decisión. De Benedicto XVI a Francisco*. Buenos Aires: PPC, 2013.
- Madrigal, Santiago, Praesis ut prosis. Consideraciones en torno a la encíclica *Ut Unum Sint*. *Selecciones de Teología*, 37(146), 1998 [1997].
- Mate, Reyes, La renuncia como gesto apocalíptico, en J. Laboa, V. Vide y R. Mate, *El valor de una decisión. De Benedicto XVI a Francisco*. Buenos Aires: PPC, 2013.
- Metz, Johann B., *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Ratzinger, Joseph, El papado sólo se entiende rectamente cuando se lo ve junto con el primado de la conciencia. Conferencia en el 10º Seminario para Obispos, Dallas. Recuperado de <http://www.periodistadigital.com/religion>, 1991.
- Reese, Thomas, Reformar el Vaticano. *Selecciones de Teología*, 48(192), octubre-diciembre, 2009 [2008].
- Ricca, Paolo, El Papado a debate. Esperanzas y perspectivas para el tercer milenio. *Selecciones de Teología*, 38(152), octubre-diciembre, 1998 [1997].
- Schmitt, Carl, *Catolicismo romano y forma política*. Buenos Aires: Areté Grupo Editor, 2009 [1923].

- Sánchez, Juan, Pablo VI y la reforma de la Curia Romana, en *Revista Española de Derecho Canónico*, 23(65), 1967.
- Santagada, Osvaldo, “Imaginación y unidad de los cristianos, en Ferrara”, R. y Galli, C. (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*. Buenos Aires: Paulinas, 2000.
- Schickendantz, Carlos, *¿Adónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica*. Buenos Aires: Ágape-Proyecto, 2001.
- , *Cambio estructural en la Iglesia como tarea y oportunidad*, Córdoba, EDUCC, 2005.
- , “Una revolución pacífica decisiva. En camino hacia nuevas formas históricas de la fe y de la vida eclesial”, en *Palabra y Razón*, 2, diciembre, 2012.
- , “La reforma de la reforma litúrgica. Un análisis con poco consenso del Obispo emérito de Roma”, en *MSJ*, marzo-abril, 2013.
- Tavard, George, “Papado y simbolismo cristiano”, en *Selecciones de Teología*, 17 (67), julio-septiembre, 1998 [1997].
- Vide, Vicente, “La renuncia de Benedicto XVI y la credibilidad de la Iglesia”, en Laboa, J., Vide, V. y Mate, R., *El valor de una decisión. De Benedicto XVI a Francisco*, Buenos Aires, PPC, pp. 77-136, 2013.
- Zízola, Giancarlo, *El futuro del papado*. Recuperado de <http://servicioskoinonia.org>, 2005.

DOCUMENTOS DE LA IGLESIA

Documentos del Concilio Vaticano II

- Pablo VI, Papa, *Regimini Ecclesiae Universae*, 1967.
- Juan Pablo II, Papa, *Pastor Bonus*, 1988.
- Juan Pablo II, Papa, *Tertio Millennio Adveniente*, 1994.
- Juan Pablo II, Papa, *Ut Unum Sint*, 1995.
- Juan Pablo II, Papa, *Universi Dominici Gregis*, 1996.
- Juan Pablo II, Papa, *Novo Millennio Ineunte*, 2000.
- Comisión Teológica Internacional, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, 2000.
- Benedicto XVI, Papa, *Porta Fidei*, 2011.
- Francisco, Papa, *Evangelii Gaudium*, 2013.

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

Francisco, Papa, *Fratelli Tutti*, 2020.-Francisco, Papa, *Praedicate Evangelium*, 2022.

SERVICIOS INFORMATIVOS

L'Osservatore Romano (edición semanal en lengua española)

Vatican News

Anibal Germán Torres

Doctor en Ciencia Política, profesor en la Universidad Nacional de Rosario y la Pontificia Universidad Católica Argentina. Miembro del Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia “Mons. Gerardo Farrell”. Integra la red de eticistas CTEWC.

DR. MARCO STRONA

ITALIA - GUATEMALA



La migración en el pensamiento de papa Francisco: un magisterio de gestos y palabras

RESUMEN

En este artículo trataremos de ilustrar el magisterio social del papa Francisco, a partir del análisis del fenómeno migratorio, considerado un verdadero *kairós* para el momento presente y el futuro de la Iglesia. Un magisterio que nos invita continuamente a convertir la *forma mentis*, es decir, la capacidad de dejarse iluminar y guiar por el Espíritu Santo para entrar cada vez más profundamente en el misterio del Dios-Trinidad.

Palabras-claves: *Papa Francisco; migración; Trinidad; nuevo paradigma; hospitalidad*

ABSTRACT

In this article we will try to illustrate the social magisterium of Pope Francis, from the analysis of the migratory phenomenon, considered a true *kairós* for the present moment and the future of the Church. A magisterium that continually invites us to convert the *forma mentis*, that is, the ability to allow ourselves to be en-

Recepción: 29/08/2022 - Aprobación: 29/08/2022

lightened and guided by the Holy Spirit to enter ever more deeply into the mystery of the God-Trinity.

Keywords: *Pope Francis; Francisco; migration; Trinity; new paradigm; hospitality*

INTRODUCCIÓN: HACIA UNA CULTURA DEL ENCUENTRO

En este artículo, trataremos de ilustrar la propuesta que, en medio de muchas oposiciones, está llevando a cabo Francisco a partir del análisis del fenómeno migratorio, considerado un verdadero *kairós* para el momento presente y el futuro de la Iglesia.

En su discurso con motivo de la entrega del premio Carlomagno, el papa Francisco traza las líneas principales para la construcción de un *nuevo humanismo*, según tres capacidades: integrar, dialogar y generar.

La construcción de un nuevo mundo es posible —subraya— ante todo si somos capaces de hacer de nuestras ciudades “un lugar de convivencia entre varias instancias y niveles”;¹ es decir, un lugar en el que las diferencias culturales no son un obstáculo, sino un medio indispensable de comunión, precisamente porque “el todo es más que las partes, e incluso su simple suma” (EG 25).

Para lograr este objetivo, todos estamos llamados a “ampliar la mirada para reconocer un bien mayor que nos beneficiará a todos” (EG 25). La invitación del Papa es promover una integración que encuentre en la solidaridad, la piedra angular de la construcción de la historia.

La luz que brota del misterio de la Trinidad permite, al mismo tiempo, eliminar cualquier rastro totalitario, racista, discriminatorio en la sociedad; y, por otro lado, permite descubrir al *tercero*, es decir, la presencia siempre nueva y creadora de Dios, en la relación de reciprocidad con el extranjero, el forastero, el migrante.

1 Francisco, *Discurso pronunciado con motivo de la entrega del Premio Carlomagno*, 6 de mayo de 2016 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html En lo sucesivo, se citará como *Discurso PC*, 2016.

Cada vez es más necesario, señala E. Cambón, “descubrir no sólo la centralidad de la Trinidad en la fe cristiana y la influencia que debe ejercer en toda reflexión teológica, sino sobre todo profundizar lo que significa en la práctica para la construcción del mundo”.²

Para ello, necesitamos saber dialogar; necesitamos promover una integración que encuentre en la solidaridad la piedra angular para tejer la textura de las relaciones interpersonales: “Una solidaridad que nunca puede ser confundida con la limosna, sino como generación de oportunidades para que todos los habitantes de nuestras ciudades —y de muchas otras ciudades— puedan desarrollar su vida con dignidad”.³

Por tanto, es necesario trabajar por la construcción, promoción y puesta en valor de una integración cultural, cuya identidad está constituida por el diálogo. Sólo así es posible promover una auténtica cultura, o más bien —como dice el propio papa Bergoglio—, una *mística del encuentro*, “persiguiendo la búsqueda de consensos y acuerdos, sin apartarla, sin embargo, de la preocupación por una sociedad justa, capaz de memoria y sin exclusiones” (EG 239).

Del diálogo y del encuentro, se genera una fructífera civilización del amor, que reclama la responsabilidad personal y social de todos. En realidad, Francisco no está refiriéndose sólo a Europa: su mirada está abierta al mundo entero, un mundo cada vez más globalizado y cada vez más marcado por las injusticias sociales, las desigualdades y la discriminación. Por eso, para llegar a ser constructores de una auténtica civilización de paz y amor, es necesario convertirse en promotores de justicia y libertad.

La vía que permite la realización de este camino tiene un nombre preciso: inclusión.

El anuncio del Evangelio, que hoy más que nunca se traduce principalmente en salir al encuentro de las heridas del hombre, llevando la presencia fuerte y sencilla de Jesús, su misericordia que consuela y anima. Dios desea habitar entre los hombres, pero puede hacerlo solamente a través de hombres y mujeres que, al igual que los grandes

2 Enrique Cambón, *Trinità modello sociale* (Roma: Città Nuova, 2009), 22.

3 *Discurso PC*, 2016.

evangelizadores del continente, estén tocados por él y vivan el Evangelio sin buscar otras cosas. Sólo una Iglesia rica en testigos podrá llevar de nuevo el agua pura del Evangelio a las raíces de Europa. En esto, el camino de los cristianos hacia la unidad plena es un gran signo de los tiempos, y también la exigencia urgente de responder al Señor «para que todos sean uno» (Jn 17, 21).⁴

Las palabras con las que el Papa concluye su intervención con motivo de la entrega del premio Carlomagno representan el manifiesto para la construcción de una casa común, el mundo, en el que todos somos hermanos y hermanas, hijos del mismo Padre. Basta sustituir la palabra *Europa* por la de *mundo entero*. “Con la mente y el corazón, con esperanza y sin vana nostalgia, como un hijo que encuentra en la madre Europa sus raíces de vida y fe, sueño un *nuevo humanismo europeo*, ‘un proceso constante de humanización’, para el que hace falta *memoria, valor y una sana y humana utopía*.”⁵

Para que este sueño se convierta en una realidad tangible, no sólo para Europa, sino para todo el mundo, la Iglesia debe recorrer el camino siguiendo estas huellas propuestas por el Papa: “Primerear, involucrarse, acompañar, fructificar y festejar” (EG 24).

A estas cuatro actitudes, destacadas en *Evangelii Gaudium*, intentaremos conjugar los cuatro verbos que el Papa ha propuesto como camino para una auténtica sociedad fraterna, en la que la migración se ve cada vez más como un don y un *kairós* que nos permite hacer brillar, en medio del mundo, el rostro del *Dios peregrino*: acoger, proteger, promover, integrar.

En este sentido, intentaremos descifrar el pensamiento del papa Francisco sobre el fenómeno migratorio a través de un método, que él mismo indicó, compuesto por los ocho verbos enumerados.

Este camino nos permitirá no sólo entender qué tipo de pastoral migratoria nos quiere indicar el Papa, sino que también nos ofrecerá una clave original para entender, en términos teológicos, el cambio de época que estamos viviendo.

4 *Idem.*

5 *Idem.*

1. *Primerear-Acoger: la visita del papa a Ciudad Juárez*

La doctrina social de la Iglesia sobre el tema de la movilidad humana comienza con el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona. Esto también incluye emigrar y establecerse donde la persona espera encontrar una mejor oportunidad para cumplir sus aspiraciones, proyectos y deseos.

Francisco manifiesta la proximidad de Dios, su amor infinito por toda la humanidad, especialmente por los excluidos y oprimidos, mediante gestos sencillos, pero profundos y auténticos. Propongo uno, aunque obviamente hay muchos ejemplos para dar: Ciudad Juárez.

Con motivo de la homilía celebrada durante la Santa Misa con las comunidades indígenas de Chiapas y recordando el Salmo 19/18, “la ley del Señor es perfecta, refresca el alma”, Francisco declaró:

Ésa es la ley que el Pueblo de Israel había recibido de mano de Moisés, una ley que ayudaría al Pueblo de Dios a vivir en la libertad a la que habían sido llamados. Ley que quería ser luz para sus pasos y acompañar el peregrinar de su Pueblo [...] El alba sobrevino para los pueblos que una y otra vez han caminado en las distintas tinieblas de la historia.

En esta expresión, hay un anhelo de vivir en libertad, hay un anhelo que tiene sabor a tierra prometida donde la opresión, el maltrato y la degradación no sean moneda corriente. En el corazón del hombre y en la memoria de muchos de nuestros pueblos está inscrito el anhelo de una tierra, de un tiempo donde la desvalorización sea superada por la fraternidad, la injusticia sea vencida por la solidaridad y la violencia sea callada por la paz».⁶

El Papa subraya el sufrimiento, la angustia, pero también la esperanza que llena el corazón de muchas personas y pueblos que emprenden un camino en busca de la libertad y la vida; un viaje que quiere pa-

6 Francisco, Homilía con motivo de la S. Misa celebrada con las Comunidades Indígenas de Chiapas, México, 15 de febrero, 2016. https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160215_omelia-messico-chiapas.html

sar de la experiencia de Egipto a la de la Tierra Prometida, pasando por la trágica naturaleza del desierto. Es a partir de aquí, desde el desierto, desde varios desiertos reales o metafóricos, donde debe encarnarse el auténtico sentido de la hospitalidad. Sobre este punto, me gustaría relatar el episodio descrito por Gustavo Gutiérrez en la Introducción a su *El Dios de la Vida*.

Durante la visita de Juan Pablo II a Lima, Perú, una pareja de jóvenes —Víctor e Irene Chero—, presentados por el obispo Germán Schmitz, en nombre de todos los jóvenes de Lima saludan al Papa con estas palabras: “Santo Padre, tenemos hambre”.⁷ Y, con extrema claridad, continúan:

Sufrimos la miseria, nos falta trabajo, estamos enfermos. Con el corazón roto por el dolor, vemos que nuestras esposas gestan en la tuberculosis, nuestros niños mueren, nuestros hijos crecen débiles y sin futuros. Pero, a pesar de todo esto, *creemos en el Dios de la vida* [...] La necesidad nos hizo salir de nuestros pueblos lejanos trayendo una fe profunda en Dios, movidos por el anhelo de una vida más humana.⁸

La situación descrita por estos dos jóvenes refleja uno de los principales motivos de la migración: la búsqueda de mejores condiciones de vida. La pobreza, que no permite que un ser humano tenga lo que necesita para vivir y, por tanto, lo obliga a abandonar su hogar y su país, “es un insulto a Dios”.⁹

La fe en Dios, afirma M. C. Bingemer, debe lograr eliminar el hambre de pan. Las dos familias (de Dios y pan) no pueden ir juntas porque el Dios de Jesucristo es el Dios de toda vida, en todas sus dimensiones: “Si uno invoca el nombre de Dios y practica la injusticia, generando pobreza y opresión, su nombre ha sido invocado en vano. Por esta razón Ireneo de Lyon enfatizó que ‘la gloria de Dios es la vida del hombre’”.¹⁰

7 Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la Vida* (Salamanca: Sígueme, 1994), 11.

8 Ivi, 11-12.

9 Maria Clara Bingemer, *La gloria de Dios es el ser humano vivo* (Los Angeles: 17 marzo, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=ZIk-qYbxBYQ>

10 *Idem*.

Entonces, ¿cómo podemos celebrar al Dios de la vida si la mayoría de la humanidad vive en un estado de pobreza y opresión? Durante la Misa celebrada en Ciudad Juárez, el Santo Padre dijo:

Aquí, en Ciudad Juárez, como en otras zonas fronterizas, se concentran miles de migrantes de Centroamérica y otros países, sin olvidar tantos mexicanos que también buscan pasar “al otro lado”. Un paso, un camino, cargado de terribles injusticias: esclavizados, secuestrados, extorsionados, muchos hermanos nuestros son fruto del negocio del tráfico humano, de la trata de personas.

No podemos negar la crisis humanitaria que en los últimos años ha significado la migración de miles de personas, ya sea por tren, por carretera e incluso a pie, atravesando cientos de kilómetros por montañas, desiertos, caminos inhóspitos.¹¹

Frente a estas tragedias, que involucran a cada uno de nosotros, el Papa propone dos actitudes: conversión y hospitalidad. “Pidámosle a nuestro Dios el don de la conversión, el don de las lágrimas, pidámosle tener el corazón abierto, como los ninivitas, a su llamado en el rostro sufriente de tantos hombres y mujeres. ¡No más muerte ni explotación! Siempre hay tiempo de cambiar, siempre hay una salida y siempre hay una oportunidad, siempre hay tiempo de implorar la misericordia del Padre”.¹²

Y nuevamente, dirigiéndose a los obispos en particular: “Reclí-nense pues, hermanos, con delicadeza y respeto, sobre el alma profunda de su gente, desciendan con atención y descifren su misterioso rostro [...] Naturalmente, por todo esto se necesita una mirada capaz de reflejar la ternura de Dios”.¹³

Esta actitud de conversión, de una *otra* mirada que conoce y debe mirar más allá, debe apelar a toda la comunidad cristiana, llamada

11 Francisco, Homilía durante la Misa celebrada en Ciudad Juárez, 17 de febrero de 2016 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160217_omelia-messico-ciudad-jaurez.html

12 *Idem*.

13 Francisco, *Discurso con ocasión del encuentro con los obispos de México*, México, 13 de febrero de 2016 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160213_messico-vescovi.html

a reflexionar sobre el fenómeno de la migración como una realidad que involucra a todos y en todas las dimensiones.

Éste puede ser el camino que, si se recorre, lleva a encontrar las coordenadas adecuadas para pensar juntos, teológicamente, una gran cuestión que desafía nuestro tiempo: la proximidad como tarea y, por tanto, la tarea ética que de ella se deriva y a la que hay que enfrentarse: teorizar y practicar una articulación inclusiva de diferencias.

2. Involucrarse- Proteger: el discernimiento cristológico-eclesiológico sobre la migración

En la entrevista con *La Civiltà Cattolica* sobre su visión de la Iglesia, el papa Francisco afirmó que “la primera reforma debe ser la de la actitud: una reforma que requiere el compromiso de todos”.¹⁴

Nuestro proceso de conversión implica romper patrones mentales anteriores que no nos permiten reconocer a Dios en los demás: este proceso está condicionado por el entorno socioeconómico, político y cultural. Una auténtica conversión conduce a la conciencia de que el encuentro con Cristo no puede escapar de la historia, sino que nos invita a sumergirnos completamente en Dios, en el Dios encarnado, y luego caminar en la historia, con la profunda convicción de que en esta peregrinación el Rostro de Dios se refleja y brilla en el rostro concreto de los hombres.

Establecerse junto con los migrantes significa, al mismo tiempo, compartir sus diversas necesidades y reconocer y acoger con beneplácito su integridad cultural. Los migrantes no pueden seguir siendo presentados como una carga social y como personas violentas incapaces de integrarse: si seguimos por este camino, serán los propios explotadores los que dictarán las leyes del mercado laboral, y los extremistas, racistas y xenófobos, los que establecerán las reglas de la convivencia civil.

14 Antonio Spadaro, *Entrevista a papa Francisco* (Città del Vaticano: 19 agosto, 2013), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921-intervista-spadaro.html

Tenemos que cambiar de rumbo, llevar a cabo una conversión que parta de las periferias, para construir un mundo cuya fundación es la misericordia y cuyas piedras angulares son la fraternidad y la paz. Como sabemos, son los pobres y los excluidos los destinatarios privilegiados de la misión de Jesús; la evangelización dirigida a ellos es el signo y la prueba por excelencia de la misión de Jesús.

Según Jon Sobrino, esto lleva a la conclusión de que “conocer a Jesús es realmente necesario conocer a los pobres”. Los pobres –y en nuestro caso los migrantes– deben ser considerados como un “sacramento de la presencia de Cristo”.¹⁵

Por lo tanto, para un auténtico discernimiento cristológico de la realidad y de la migración en particular, es necesario poner el énfasis en los *lugares* donde es posible redescubrir el significado y la actualidad de las realidades importantes que se encuentran en las fuentes de revelación. El *lugar teológico* es algo real, una cierta realidad histórica en la que se cree que Dios se manifiesta de una manera particular. El *lugar* de la cristología no es directamente “un *ubi* categorial, un lugar concreto como geográfico-espacial (universidades, seminarios, comunidades básicas, curias episcopales, etc.) [...] sino sobre todo un *quid*, una realidad sustancial en la que la cristología se deja presentar, tomar en consideración, discutir críticamente e iluminar”.¹⁶

Obviamente, el lugar no inventa el contenido, es decir, la presencia de Dios, sino que nos permite iluminar su presencia a partir de un contexto privilegiado: “ir a este lugar, permanecer allí y dejarse involucrar en Él es esencial para la cristología”.¹⁷ Este lugar es claro y visible: el mundo de los pobres, los *pueblos crucificados*, que se configura, así, como un lugar “que influye en la forma misma del pensamiento cristológico”.¹⁸ Un lugar que pide conversión, cambio en la forma de ver, juzgar y actuar, un lugar que debe acostumbrarse a pensar colocándose en un horizonte específico, el de los pobres, para presenciar la Resurrección.

15 Jon Sobrino, *Gesù Cristo Liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth* (Assisi: Cittadella, 1995), 43.

16 *Idem*

17 *Idem*.

18 *Ivi*, 59.

En el *Prefacio* al texto *Luces en los caminos de la esperanza* —libro editado por la sección “Migrantes y Refugiados” del Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral, que recoge las principales intervenciones del papa Francisco sobre la migración y la trata de personas—, Francisco subraya cómo “la historia de la humanidad, la historia de la salvación, está marcada por itinerarios de diversa índole: migraciones, exilios, fugas, éxodos, todos motivados por la esperanza de un futuro mejor en otros lugares”.¹⁹ E incluso cuando la itinerancia “ha sido inducida con intenciones delictivas, como en el caso de la trata; no debemos permitirnos que nos roben la esperanza de liberación y redención”.²⁰

Desde aquí, desde las muchas historias de viajes y éxodos dramáticos, según Francisco, es necesario volver a empezar para dejarse iluminar por el misterio de ese Dios que sigue manifestándose en los rostros de tantos migrantes: “su carne es la carne de Cristo”.²¹ Por eso, prosigue el Papa, “es imprescindible estar atentos para estar cerca de las nuevas formas de pobreza y fragilidad en las que estamos llamados a reconocer al Cristo sufriente. Los migrantes me plantean un desafío particular porque soy la pastora de una Iglesia sin fronteras que se siente madre de todos. Por eso insto a los países a que se abran generosamente, que en lugar de temer la destrucción de la identidad local es capaz de crear nuevas síntesis culturales” (EG 210).

¿Cómo podemos acercarnos a las sociedades pluralistas e interculturales que resultan del tamaño y complejidad de la migración que se vive hoy? Una primera solución, observa Schreiter, insiste “en la pluralidad que conduce a la unidad”; una segunda, “sobre la unidad que puede incluir la pluralidad”.²² Según la primera opción, la estructura de la catolicidad se expresa en la valoración plena de

19 Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, Sección Migranti e Rifugiati, *Luci sulle strade della speranza, Prefazione*, <https://migrants-refugees.va/it/risorse/raccolta/>

20 *Ibidem*.

21 Francisco, *Discurso a los participantes en la sesión plenaria del Consejo Pontificio para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes*, Sala Clementina, 24 de mayo de 2013 [en línea], http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130524_migranti-itineranti.html

22 Robert Schreiter, «Cattolicità, struttura per affrontare la migrazione», *Concilium* n° 5 (2008): 889.

la diversidad presente, parte esencial de la existencia humana. Esta diversidad entre las partes va hacia la unidad: una unidad que no anula las diferencias, sino que las valorizan. La segunda solución, en cambio, se centra en la unidad de la Iglesia en Cristo: el don de la catolicidad prosigue el autor, “es que esta unidad brille en todas las manifestaciones de diversidad y las incluya básicamente en esta unidad”.²³

La insistencia de Francisco en la matriz cristológica del discernimiento, que puede permitirnos reconocer el rostro de Cristo presente en todos los seres humanos, conduce, de hecho, a un discernimiento eclesiológico. Así, “los migrantes me plantean un desafío particular por ser Pastor de una Iglesia sin fronteras que se siente madre de todos. Por ello, exhorto a los países a una generosa apertura, que en lugar de temer la destrucción de la identidad local sea capaz de crear nuevas síntesis culturales” (EG 210).

Francisco subraya con fuerza que la Iglesia, de la que es Pastor y guía, es y debe ser una Iglesia *sin fronteras, en salida*, abierta y disponible para el diálogo y la acogida: una Iglesia, precisamente, madre.

La misión, entonces, se convierte en el lugar donde surge la cuestión de la identidad y autoidentificación de la Iglesia misma. Esto, entonces, significa pensar en una Iglesia que se define y toma forma a partir de su propio dinamismo misionero, en medio y dentro de los acontecimientos de la historia. Esto es lo que quiere decir el Papa cuando habla de una Iglesia *en salida*.

El modelo que podemos utilizar para esta lectura teológica de la migración es el poliedro que, como también señala Francisco, “refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad” (EG 236). El poliedro representa la conjunción de los pueblos que, “en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos” (EG 236).

Es importante subrayar que Francisco pretende leer el fenómeno migratorio a la luz de un lenguaje profético y teológico-social. La respuesta al tema de los migrantes y refugiados, por tanto, está dada

23 Ivi, 890.

por una implicación personal y comunitaria, en la que debe producirse un cambio de actitud por parte de todos: se necesita la transición de una actitud de defensa, miedo, desinterés o marginación —que corresponde a lo que Francisco llama la *cultura del descarte*— a una actitud basada en la *cultura del encuentro*, la única capaz de construir un mundo más justo y fraterno, un mundo mejor.

3. Acompañar–Promover: conversión espiritual y pastoral

Con motivo de la Jornada Mundial de la Paz 2018, dedicada al tema de los migrantes y refugiados, el papa Francisco destacó:

Necesitamos ver también la ciudad donde vivimos con esta mirada contemplativa, “esto es, una mirada de fe que descubra al Dios que habita en sus hogares, en sus calles, en sus plazas [promoviendo] la solidaridad, la fraternidad, el deseo de bien, de verdad, de justicia”; en otras palabras, realizando la promesa de la paz [...] Quienes se dejan guiar por esta mirada serán capaces de reconocer los renuevos de paz que están ya brotando y de favorecer su crecimiento. Transformarán en talleres de paz nuestras ciudades, a menudo divididas y polarizadas por conflictos que están relacionados precisamente con la presencia de migrantes y refugiados.²⁴

La respuesta del Evangelio de la misericordia, como clave para acceder a una auténtica mística del encuentro, se expresa en tres momentos fundamentales.

En primer lugar, Francisco observa que la misericordia es un don de Dios Padre revelado en el Hijo: un don que “despierta sentimientos de gozosa gratitud por la esperanza que nos ha abierto el misterio de la redención en la sangre de Cristo”.²⁵

24 Francisco, *Migrantes y refugiados: hombres y mujeres en busca de la paz*. Mensaje para la celebración de la LI Jornada Mundial de la Paz, 2018 [en línea], https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20171113_messaggio-51giornatamondiale-pace2018.html

25 Francisco, “*Migrantes y Refugiados: Hacia un Mundo Mejor*”, Mensaje para la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado, 2014.

En segundo lugar, la misericordia “alimenta y fortalece la solidaridad con el prójimo como necesidad de responder al amor gratuito de Dios que se ha derramado en nuestro corazón por el Espíritu Santo”. (Francisco, Migrantes y refugiados 2014).

Finalmente, el tercer momento nos desafía directamente a la responsabilidad personal y social: “Una verdadera fraternidad entre los hombres supone y requiere una paternidad trascendente. A partir del reconocimiento de esta paternidad, se consolida la fraternidad entre los hombres, es decir, ese hacerse ‘prójimo’ que se preocupa por el otro”.²⁶

La calidad ética de la relación, tanto personal como comunitaria, está marcada decisivamente por el amor, que califica como actitud moral normativa de la persona en la relación. De hecho, existe un vínculo intenso entre la justicia y el amor. El amor de Dios y de Cristo son inseparables del amor al prójimo, especialmente al prójimo que sufre.

Pensando a la parábola del Buen Samaritano —que el papa analiza precisamente en el 2º capítulo de *Fratelli Tutti*—, podemos ver cómo entre los que pasan al lado del hombre tendido en el suelo sólo uno se detiene, y todo lo que suceda será el efecto de este momento de atención.

Pues precisamente este gesto de atención, principio de una *mística de la atención*, revela justicia y amor al mismo tiempo. Quien practica este gesto de atención acepta hacerse pequeño y no aumentar su poder lo hace sólo porque el otro existe. Y para ello, se pone en la condición del otro.

Una Iglesia que no separa la fe de la justicia debe encontrar necesariamente otra forma de configurar el seguimiento de Jesús para el testimonio del Evangelio: la teología comienza con una mística: la del encuentro con Dios en el rostro de los pobres.

La justicia, animada por el amor, adquiere una profundidad exquisitamente ética en la que el otro se manifiesta con un rostro que exige atención y respeto. El amor permitió, en cierto sentido, obligar al samaritano a detenerse ante el sufriente, reconocer en él el rostro

26 *Idem.*

de Dios y realizar un acto de justicia: “al amor no le importa si el hermano herido es de aquí o es de allá” (FT 62).

La relación presupone siempre una dinámica de reconocimiento y postula en el sujeto llamado a la responsabilidad una capacidad interior de acogida y testimonio. Sigue Francisco:

Miremos el modelo del buen samaritano. Es un texto que nos invita a que resurja nuestra vocación de ciudadanos del propio país y del mundo entero, constructores de un nuevo vínculo social. Es un llamado siempre nuevo, aunque está escrito como ley fundamental de nuestro ser: que la sociedad se encamine a la prosecución del bien común y, a partir de esta finalidad, reconstruya una y otra vez su orden político y social, su tejido de relaciones, su proyecto humano. Con sus gestos, el buen samaritano reflejó que “la existencia de cada uno de nosotros está ligada a la de los demás: la vida no es tiempo que pasa, sino tiempo de encuentro”.²⁷

Por tanto, estamos llamados a identificar caminos y caminos de reconciliación y comunión que involucren a todos los hombres y mujeres, sin excluir a nadie, guiados por el principio bíblico de que en esta tierra nadie es un extranjero. Por esta razón, el papa Francisco continúa enfatizando la necesidad y la necesidad de la hospitalidad.

Para toda la Iglesia, observa, “es importante que la acogida de los pobres y la promoción de la justicia no se confíen sólo a especialistas, sino que se cuide toda la atención pastoral, la formación de los futuros sacerdotes y religiosos, el compromiso normal de todas las parroquias, movimientos y agregaciones eclesiales”.²⁸

Así se perfila la esencia del Evangelio de la misericordia: el encuentro y la acogida del otro se entrelazan con el encuentro y la acogida de Dios.

²⁷ FT, n. 66.

²⁸ Francisco, Discurso en el “Centro Astalli” de Roma para el servicio a los refugiados, martes 10 de septiembre de 2013 [en línea], https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130910_centro-astalli.html

La migración, entonces, se muestra como el *lugar* histórico difícil y dramático, ciertamente, pero precioso y fecundo para experimentar la paternidad de Dios al hacerse peregrino junto a nosotros del Hijo encarnado que nos guía concretamente, en el aliento del Espíritu, por los caminos de la filiación y la hermandad, para ser todos “uno en Él” (Jn 17, 21).

Por tanto, el tema de la movilidad humana debe convertirse, para toda la comunidad cristiana, en la lámpara que ilumine el camino orientado hacia un *fundamento metafísico* del tercero,²⁹ de la alteridad, que reconozca en el bien común el principio constitutivo de la convivencia y su paradigma normativo supremo.

El magisterio de Francisco se inserta plenamente en esta perspectiva. Para él, caminar junto a los migrantes no es sólo un acto de justicia, sino que permite la construcción de la fraternidad y la paz, “que sigue siendo un bien a perseguir siempre”.³⁰

En particular, insiste el Papa, sólo entrando en una relación con Dios esta dinámica puede incluir a todos los sujetos, así capaces de entrar en una auténtica relación de reciprocidad, que se fundamenta en una convertibilidad de la relación, posibilitada por un vínculo participativo universalmente compartido.

La trascendencia del bien y la fraternidad universal van de la mano. De esta forma es posible entonces *festejar* el don que proviene de la hospitalidad —entregada y recibida— de la que se deriva un cambio de paradigma integral, que va de la economía a la ecología.

4. Festejar- Integrar: el cambio de paradigma cultural

El mundo sólo puede mejorar si se da una atención primaria a la persona, si la promoción de la persona es integral, en todas sus dimensiones, incluida la espiritual; si nadie es descuidado, incluidos los

29 Luigi Alici «Il terzo incluso, La prossimità tra immediatezza e mediazione» *Differenze e Relazioni*. Vol. I: *il prossimo e l'estraneo*, ed. por Sergio Labate (Roma: Aracne, 2013), 28.

30 Francisco, Discurso con motivo del saludo del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, 11 de enero de 2016 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160111_corpo-diplomatico.html

pobres, los enfermos, los presos, los necesitados, los extraños (cfr. Mt 25, 31-46); si somos capaces de pasar de una *cultura del descarte* a una *cultura del encuentro* y de la hospitalidad. Para lograrlo, es necesario hacer un cambio de paradigma cultural.

Festejar, en este sentido, significa reconocerse como parte de una gran familia, un solo pueblo, el Pueblo de Dios, lo que implica, como dice el papa, “ser el fermento de Dios en medio de la humanidad” (EG 114). Así, la misión de la Iglesia se caracteriza por una pasión por Jesús y, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo: “así redescubrimos que Él nos toma de en medio del pueblo y nos envía al pueblo, de tal modo que nuestra identidad no se entiende sin esta pertenencia” (EG 268).

La reflexión teológica de Francisco sobre el fenómeno migratorio nos permite leer la movilidad humana desde la perspectiva de una mística trinitaria, como el movimiento del don de Dios a Dios en Dios en medio de su Pueblo. Es dentro de esta dinámica de don mutuo donde podemos reconocer, sentir y experimentar la vida de Dios.

A partir de esta experiencia que nace y se desarrolla en el encuentro con el Otro, el papa Francisco nos invita a una conversión global que involucra a toda la existencia.

En la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, distingue dos tipos de cultura: una cultura del encuentro y una cultura del descarte, de la autorreferencialidad, del egoísmo. La cultura del encuentro es la cultura de la alegría; la cultura del descarte es la cultura de la tristeza.

Como observa Emilce Cuda: “la cultura del encuentro de la que habla Francisco es la evangélica, y se basa en la fórmula trinitaria, cuya lógica es la comunicación entre las Personas divinas, entre la Trinidad y el hombre, y entre los hombres”³¹

Se trata de la alegría que uno experimenta cuando sale de sí mismo para encontrarse con el Otro y acoger al Otro que viene hacia nosotros. Es en esta dinámica del éxodo, y a partir de aquí, que Francisco pretende transformar todo: costumbres, estilos, horarios, lengua y toda estructura eclesial. Es la conversión que debe estar siempre abierta al otro y nunca cerrada en sí mismo.

31 Emilce Cuda, *Leggere Francisco, Teologia, etica e politica* (Torino: Bollati Boringhieri, 2018), 244.

5. Conclusión. Hospitalidad: el reto del reconocimiento

La movilidad humana de muchos hombres y mujeres a lo largo de la historia ha sido y sigue siendo un tema central también para la reflexión teológica, ocupando un lugar particular en el seno del magisterio de Francisco que, como hemos visto, lo convierte en clave para el discernimiento pastoral de la Iglesia.

El recorrido hasta aquí, a través de cuatro etapas, nos ha ofrecido un método de lectura de la teología sistemático-pastoral, donde la migración se convierte en la piedra angular que sustenta la gran dialéctica unidad/diferencia, en el horizonte de una fraternidad universal.

En este sentido, convertir la *forma mentis* significa dejarse iluminar y guiar por el Espíritu Santo para entrar cada vez más profundamente en el misterio de este Dios-Trinidad, que es en sí mismo una comunidad en la que cada una de las Personas, entregándose unas a otras, da espacio a las demás. El paradigma de la hospitalidad debe leerse a la luz de la experiencia de entrega y aceptación mutua vivida en la Trinidad, que se abre a la primacía del don y la aceptación sobre la de la autoafirmación y la exclusión.

Según esta hermenéutica, el ser humano no es “arrojado al mundo sino acogido y protegido. La de los hombres es, por tanto, una historia que se refiere a una llamada, a una llamada de otro, que merece y espera una respuesta. De esta manera, la hospitalidad nos inserta en una relación con el otro que nos libera y nos permite superar la autoafirmación, llevándonos hacia la construcción de una identidad abierta y relacional. Se trata de una mística encarnada en el mundo de los migrantes y refugiados, en el mundo de los pobres; una mística del encuentro con el Señor ante los pobres. Esto implica una mirada cuidadosa a la realidad capaz de revelar esa misericordia que nos permite movernos, tomar la iniciativa y conmovernos ante el gran e injusto dolor de la mayoría de la humanidad.

Como se enfatiza en *Laudato Si'* 229: “Hace falta volver a sentir que nos necesitamos unos a otros, que tenemos una responsabilidad por los demás y por el mundo, que vale la pena ser buenos y honestos”. Y, en *Fratelli Tutti* 87: “Nadie puede experimentar el valor de vivir sin

rostros concretos a quienes amar. Aquí hay un secreto de la verdadera existencia humana”. Esta mística, ligada a la ética y a la política, necesita —como señala el teólogo M.C. Bingemer— “un ascética específica, hecha de *kenosis* y despojamiento de sí mismo, mientras comienza el proceso de asumir el mundo de la pobreza y los pobres”³². Una mística así entendida, que permanece en el amor y que, por eso, logra denunciar las injusticias y opresiones, da testimonio de la santidad y la justicia de Dios en su encarnación: el misterio de un Dios que, en Jesús, se despoja de todo para llegar a toda la creación con su amor redentor.

La hospitalidad, de esta manera, nos inserta en una relación con el otro que nos libera y nos permite superar la autoafirmación, llevándonos hacia la construcción de una identidad abierta y relacional.

En otras palabras, en el paradigma de la hospitalidad, que nos permite entrar en una dimensión de reciprocidad con el otro, podemos encontrar una figura para la definición de identidad, que califica no como un hecho asumido de una vez por todas, sino como una tarea en progreso, que crece y se desarrolla al entrar en relación con los demás, respondiendo a la apelación proveniente del Rostro de los demás.

BIBLIOGRAFÍA

- Alici, L., *Il terzo incluso, La prossimità tra immediatezza e mediazione*, en S. Labate (ed.), *Differenze e Relazioni*. Vol. I: *il prossimo e l'estraneo*, ed. por Sergio Labate, Roma: Aracne, 2013.
- Bingemer, M. C., *La gloria de Dios es el ser humano vivo*. Conferencia presentada durante el *Los Angeles Religious Education Congress* (Recongress), 17 marzo, 2018.
- , *Mística liberadora. Urgencia de lo esencial para el quehacer de los cristianos de hoy*, *Revista latinoamericana de teología*, 106, 2019.
- Cambón, E., *Trinità modello sociale*, Roma, Città Nuova, 2009.
- Cuda, E., *Leggere Francisco, Teologia, etica e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2018.

32 Maria Clara Bingemer, “Mística liberadora. Urgencia de lo esencial para el quehacer de los cristianos de hoy”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 106, 2019, p. 65.

- Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, Sección Migranti e Rifugiati, *Luci sulle strade della speranza, Prefazione* [en línea], <https://migrants-refugees.va/it/risorse/raccolta/>
- Francisco, Discurso en el “Centro Astalli” de Roma para el servicio a los refugiados, martes 10 de septiembre de 2013 [en línea], https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130910_centro-astalli.html
- , Discurso con motivo del saludo del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, 11 de enero de 2016 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160111_corpo-diplomatico.html
- , *Discurso a los participantes en la sesión plenaria del Consejo Pontificio para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes*, Sala Clementina, 24 de mayo de 2013 [en línea], http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130524_migranti-itineranti.html
- , *Discurso con ocasión del encuentro con los obispos de México*, México, 13 de febrero de 2016 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160213_messico-vescovi.html
- , *Discurso pronunciado con motivo de la entrega del Premio Carlomagno*, 6 de mayo de 2016 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html
- , *Evangelii Gaudium*, Esortazione Apostolica, Città del Vaticano, 2013.
- , *Fratelli Tutti, Lettera Enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Città del Vaticano, 2020.
- , *Migrantes y refugiados: hombres y mujeres en busca de la paz. Mensaje para la celebración de la LI Jornada Mundial de la Paz*, 2018 [en línea], https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20171113_messaggio-51giornatamondiale-pace2018.html
- , *Migranti e rifugiati: verso un mondo migliore*, Messaggio per la Giornata mondiale del Migrante e del Rifugiato, 2014.

———, Homilía durante la Misa celebrada en Ciudad Juárez, 17 de febrero de 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160217_omelia-messico-ciudad-jaurez.html

———, Homilía con motivo de la S. Misa celebrada con las Comunidades Indígenas de Chiapas, México, 15 de febrero, 2016 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160217_omelia-messico-ciudad-jaurez.html

Gutiérrez, G., *El Dios de la Vida*, Salamanca: Sígueme, 1994.

Schreiter, R., “Cattolicità, struttura per affrontare la migrazione”, in *Concilium*, 5, 2008.

Sobrinho, J., *Gesù Cristo Liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Assisi: Cittadella, 1995.

Spadaro A., *Intervista a papa Francisco, Intervista a papa Francisco*, Città del Vaticano, 19 agosto, 2013 [en línea], https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html

Marco Strona

Doctor en Filosofía (PhD) por el Pontificio Instituto Anselmianum (Roma), doctor en Ontología Trinitaria (PhD) por el Instituto Universitario Sophia (Firenze) y doctor en Teología (PhD) por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (Puc – Río). Tiene una maestría civil en filosofía por la universidad de Perugia (Italia) y ha estudiado Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Profesor invitado por la Universidad "R. Landívar" (Guatemala). Actualmente, director de la Caritas diocesana en Fabriano, Italia.

FORO SOCIAL

■ DR. XABIER PIKAZA IBARRONDO
■ ESPAÑA

RELIGIÓN Y COMUNICACIÓN HUMANA

El camino sinodal del papa Francisco

RESUMEN

El papa Francisco propuso en 2015 un proyecto de recreación cristiana en línea de recuperación ecológica (*Laudato si'*). Ha vuelto a proponer (2020-2022) otro proyecto clave de tipo teológico y social, centrado en la renovación de la iglesia desde una perspectiva de sinodalidad, es decir, de planteamiento y solución de los problemas en una línea de diálogo y camino compartido (*synhodos*) entre todos los creyentes. De esta manera, el Papa vuelve a los principios de la experiencia religiosa, entendida en forma de construcción sacral de la sociedad. El texto que aquí se presenta expone los principios y elementos históricos, sociales y cristiano de dicho proyecto.

Palabras clave: *Historia, Iglesia, Jesús, racionalidad, resurrección, sociedad.*

ABSTRACT

Pope Francis, who had proposed an online Christian recreation project for ecological recovery (*Laudato si'*) in 2015, has again proposed, in recent years (2020-2022), another key theological and social project: The renewal of the church from a perspective

Recepción: 10/10/ 2022 – Aprobación: 21/10/2022

of synodality, that is: of approaching and solving problems in line of dialogue and shared path (syn-hodos) among all believers. The pope thus returns to the principles of religious experience, understood as a sacral construction of society. This paper exposes the historical, social and Christian elements of this project.

Keywords: *History, Church, Jesus, rationality, resurrection, society*

Como punto de partida para la renovación del cristianismo y de la vida humana, el papa Francisco ha iniciado en la Iglesia Católica un proyecto universal de sínodo (*syn-hodos*: andar juntos), pues, a su juicio, *la religión (=humanidad) es comunicación*, palabra de Dios hecha carne (comunión) en la vida de los hombres (Jn 1, 1.14).

Éste es un tema teológico, fundado en el hecho de que *la Palabra se ha hecho carne* (*Verbum caro factum est*). Pero también es sociológico, pues el centro y motor de la sociedad es la palabra, que asume y desborda el genoma biológico por medio de una comunicación verbal que permite a los hombres de toda raza, religión y lengua comunicarse entre sí.

Sobre ese fondo, partiendo del “dogma” cristiano de la Palabra, que no es imposición de una verdad cerrada, sino propuesta de comunicación universal, en forma de camino compartido, el papa Francisco ha pedido a los cristianos que se comuniquen entre sí, en conversación de cuerpo y alma, de pan y de vida. No quiere imponer una religión particular, sino abrir un camino de comunión en el que quepan todos, no para seguir siendo lo que son, sino para transformarse, desde la semilla de vida divina que es la vida humana.¹

En otros lugares,² he ofrecido un comentario a los textos sinodales de la Biblia, en sentido teológico y social. Aquí supongo conocido el

1 Desde hace tiempo he venido elaborándolo y así lo he preparado en algunos libros como *El fenómeno religioso*. Madrid: Trotta, 1998; *Sistema, libertad, Iglesia. Instituciones del NT* (Madrid: Trotta, 1999), *Dios es Palabra* (Santander: Sal Terrae, 2003), *Historia de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2013); *La familia en la Biblia* (Estella: Verbo Divino, 2014), *Jesús educador* (Madrid: Khaf, 2017), *Gran Diccionario de la Biblia* (Estella: Verbo Divino, 2015) *Dios o el dinero* (Santander: Sal Terrae, 2019) *La palabra se hizo carne, Teología de la Biblia* (Estella: Verbo Divino, 2020). A ellos remito a quienes deseen más precisiones sobre el tema.

2 Cfr. *Testimonio*, Santiago de Chile: Conferre, 2022

tema y me limito a recordar que el principio de la sinodalidad consiste en decidir juntos los temas de la vida, para comer juntos (He 15, 28; y Ga 2, 5.14; Mc 10, 28-31), no para restar sino para sumar bienes y familia, a fin de compartir el ciento por uno en campos, casas y madres/hermanos (Mc 10, 28-31). Desde ese fondo, me limito a esbozar el “principio y fundamento” del camino sinodal, vinculando el nivel más filosófico con el religioso/cristiano, desde una perspectiva histórica y sociológica.

Este trabajo consta de tres partes. La primera define al ser humano en claves de comunicación. La segunda expone el despliegue de las religiones y la crisis actual del hombre historia. La tercera plantea algunos retos y tareas del renacimiento sinodal cristiano, en la línea del papa Francisco.

Expongo este proyecto desde mi perspectiva de europeo y cristiano/católico, pero quiero desarrollarlo en una línea abierta a otras culturas más cercanas (de América) o más lejanas (de África o Asia). La cuestión no es saber cómo somos cristianos y sinodales (universales) en un lugar determinado (como el País Vasco o México), sino en cómo ser cristianos en un mundo dominado por el capitalismo y necesitado de más diálogo social y religioso.

Éste es un momento privilegiado: Desde la atalaya europeo/americana, de principios del siglo XXI, tras los grandes cambios del final del xx, podemos entender y recorrer mejor unos caminos de sinodalidad “católica” (universal) del cristianismo, que el papa Francisco viene planteando.³

1. El ser humano es comunicación

En sentido extenso, podemos afirmar que toda realidad es comunicación o relación entitativa, como de formas distintas y complemen-

3 He plantado varias veces el tema en clave religiosa, a partir de *Hombre y mujer en Hombre y mujer en las religiones* (Estella: Verbo Divino, 1996). Cfr. *Monoteísmo y Globalización. Moisés, Jesús, Mahoma* (Verbo Divino, Estella 2002), *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz* (Santander: Sal Terrae, 2004). He recibido el Premio J. Andrés, de la Universidad de Alicante/España, por mi trabajo *Religión y globalización* (Madrid: Verbum, 2014).

tarias señalaron, a principios del xx, dos pensadores hispanos, Amor Ruibal y Zubiri.⁴ En el campo general de la relación comunicativa, distinguimos dos formas básicas: una cósmico-biológica (propia de la naturaleza, es decir, de los seres prehumanos) y otra histórico-intencional (propia de los humanos).

La comunicación cósmico-biológica es más cerrada y está básicamente fijada de antemano, dentro de un sistema de totalidad, es decir, en un conjunto comunicativo, sin que existan seres individuales propiamente dichos (conscientes de sí mismos). Por eso, las interacciones (comunicaciones) se repiten de un modo constante, conforme a unos patrones fijados, de un modo material y biológico dentro de la “evolución” general del sistema. Los cambios se realizan por mutación física o genética (por evolución de las especies en los seres vivos). Los diversos elementos cósmicos, y en su plano los vivientes (plantas, animales), se encuentran ajustados a su entorno, de manera que no tienen conciencia de su identidad, ni son dueños (agentes) de su proceso comunicativo. Se relacionan, pero no lo saben. Están inmersos en un medio cósmico o vital que sólo va cambiando por transformaciones materiales o biológicas que ellos no controlan, pues no tienen conciencia.

Por el contrario, *la comunicación histórico-intencional, propia de los seres humanos, es más abierta, en un plano cultural, y acaba dirigida por los mismos individuos, que tienen conciencia de sí y de su presencia, acción en el mundo.* Ciertamente, los seres humanos están programados en un plano físico-químico y biológico por códigos genéticos que se transmiten desde el nacimiento (ADN). Sin embargo, ellos reciben, asumen y transmiten otro tipo de códigos o programas específicos de herencia cultural, que se expresan y despliegan por educación y aprendizaje mediante la palabra. De esa manera, ha surgido un tipo de comunicación que no está fijada por la naturaleza o el proceso bio-

4 Cfr. A. Amor Ruibal, *Principios fundamentales de la filosofía y el dogma* I-X, Santiago de Compostela 1930, 1914-1930. Desde ese presupuesto construyó X. Zubiri sus trabajos sobre la esencia y el pensamiento humano, a partir de 1944. Lo que esos y otros autores ofrecían en germen ha sido desarrollado de forma consecuente por algunos representantes de la nueva antropología cognitiva; cfr. D. E. Rumelhart, J. L. McClelland, eds., *Introducción al Procesamiento Distribuido en Paralelo* (Madrid: Alianza, 1992).

lógico, sino que se expresa y despliega en formas humanas, mediante estructuras simbólicas de relación (interacción) por el lenguaje.

Ciertamente, por naturaleza y biología, los seres humanos siguen ajustados a su medio, pero al mismo tiempo superan ese ajuste y cambian (crean y recrean) sus formas de comunicación individual y social. En ese sentido, los hombres somos destinatarios y agentes de nuestro proceso comunicativo, de manera que podemos transmitir posibles conocimientos que trascienden nuestro nivel biológico, en una vida abierta a la resurrección de los muertos.⁵

Desde ese fondo, podemos hablar de realismo y de utopía de la historia. La historia es *realista*, y tiende a mantener al hombre a su nivel, oponiéndose a la ilusión de soñadores poco atentos a los procesos sociales, ideológicos, económicos y políticos. Pero, en sentido cristiano, ese realismo no debe cerrarse en un plano natural y biológico, sino abrirse al futuro, en un plano de invención y comunicación, de creatividad cultural y transmisión programada de posibilidades de vida. Somos animales llamados a ser divinos, pues Dios se ha hecho en Cristo “todo en todo” (todos mueren en Adán, todos son vivificados en el Cristo: 1 Co 15). Ciertamente, *la utopía mesiánica* del cristianismo no puede desligarse del realismo de la historia; pero el mismo realismo de la “carne” (Jn 1, 14), nos lleva a entender la historia como una comunicación abierta al futuro de la comunión universal, en Jesús resucitado.

Historia humana, novedad cristiana

El mismo realismo de la historia implica, según eso, un tipo de utopía. Por presión biológica y por afirmación intelectual, el ser humano se ha “atrevido” a superar el límite de las puras relaciones naturales, aprendiendo a vivir a nivel de conciencia y comunicación intencional, en un plano de “donación” o regalo de vida; pues el hombre sólo tiene aquello que “da”, aquello que transmite y regala a los demás para que sean. Ésta es su grandeza, éste su riesgo. Por un lado, el hombre es el

5 Me inspiro en X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”: *Realitas* 1 (1974) 11-70; presento mi visión de la historia “sinodal” del hombre en *La palabra se ha hecho carne* (Estella: Verbo Divino, 2021).

más débil y desajustado de los vivientes: nace sin respuestas sabidas de antemano. Por otro, es el más fuerte de los vivientes conocidos, pues crea o busca un futuro en el que pueda alcanzar su identidad, en comunión con otros seres humanos. Sólo la búsqueda futura de sí mismo en los demás, sólo el regalo de su ser como palabra, en un camino de futuro abierto a la “vida”, lo define y eleva sobre los otros animales.

La utopía mesiánica (cristiana) es un modo de trascender ese realismo de la historia, en línea de comunicación social (esto es, de vida regalada a los demás para que sean). Ciertamente, hay otros tipos de utopía religiosa o racional,⁶ pero la más significativa y fértil de Occidente ha sido el cristianismo, intrínsecamente vinculada a la capacidad creadora de los seres humanos en un plano social, conforme a esa utopía cristiana (dar la vida a los demás para que sean es ganarla para ellos y para uno mismo, pues lo que se da no se pierde, sino que se gana en un plano más alto (cfr. Mc 8, 34-38 par; 10, 28-31).

La utopía mesiánica (cristiana) deriva de la gratuidad comunicativa o revelación personal de un Dios que se “encarna” en el camino de la vida compartida de los hombres. De esa manera, el realismo de la historia (de la racionalidad comunicativa) puede vincularse con la utopía de la gratuidad cristiana, a través de un camino sinodal de diálogo entre todos los hombres.

El realismo de la historia (de lo que suele llamarse en teología *naturaleza humana*) puede existir sin cristianismo. Pero la utopía cristiana sólo puede existir sobre la base de la comunicación histórica (*gratia supponit naturam*), es decir, de un descubrimiento y despliegue de la gratuidad, como proclama el sermón de la montaña: superar la violencia impositiva, perdonar, amar a los enemigos, no juzgar, abrir camino para todos.⁷

6 El budismo ha tendido a interpretar la utopía de una forma supracósmica (superación del deseo). El racionalismo consecuente la entiende como proceso o despliegue de las potencialidades de la misma historia. El cristianismo vincula un elemento racional (sistémico) y otro que desborda todos los sistemas racionales en línea de superación del talión, de gratuidad (la utopía del Reino de Jesús).

7 Sobre los grados de la realidad, y sus relaciones, cfr. N. Hartmann, *Ontología* (1935). Acerca de la relación entre *naturaleza y gracia*, cfr. H. de Lubac, *Surnaturel* (París: Aubier, 1946 [1965]), K. Rahner, “Sobre el concepto escolástico de la gracia increada”, *Escritos de teología I* (Madrid: Taurus, 1967, 351-380).

Ciertamente, en otras religiones puede darse una “utopía comunicativa” que no sea evangélica (que no se funde en Jesús); pero los cristianos interpretan esa utopía en línea de evangelio (buena noticia de la salvación), interpretándola a partir del mensaje y de la experiencia pascual de Jesús. Desde ese fondo, en clave cristiana, podemos reformular el título de un libro de K. Rahner (1967): el hombre no es sólo oyente (ser que puede escuchar la posible revelación gratuita de Dios) sino *comunicante de la Palabra*, pues forma parte de una *historia comunicativa abierta*, que se desborda a sí misma, recibiendo y dando por gracia (no en imposición natural) un sentido más hondo al futuro divino de la vida humana.

Proyecto sinodal comunicativo

El hombre es un ser no fijado de antemano y desde fuera, sino que debe hacerse a sí mismo, en proceso de comunicación consciente, en el que recibe, asume y entrega (regala su ser) a fin de que otros sean (y él en ellos) en un *camino cultural* histórico. No estamos cerrados por naturaleza, no tenemos las respuestas programadas por biología, sino que recreamos nuestro ADN personal (supra-biológico), siendo nosotros mismos al ser y vivir en los otros, esperando una vida futura de resurrección.

Somos comunicación. Ningún continente de la tierra es nuestra tierra, ninguna zona del mundo nuestra patria. Nuestra “casa” o patria es el lenguaje, la historia de la comunicación. De ella nacemos (de lo que nos dicen y ofrecen en plano de palabra); en ella nos realizamos, acogiendo, ofreciendo y compartiendo un proceso simbólico de interacción personal. La comunicación es la fuente de nuestra identidad: en ella somos, escogiendo nuestro ser; en ella se encuentra nuestro destino (no podemos ser de otra manera, ni volver al cosmos inconsciente). Quizá podamos distinguir tres planos.

Somos naturaleza: Por eso nuestra comunicación sigue arraigada en el proceso expresivo (expansivo) del mundo físico y del despliegue de la vida, pues ser es *comunicarse*: más que esencia hecha (entidad fijada, con valor eterno), la realidad es proceso comunicativo.

Somos naturaleza consciente de sí misma. Por eso somos comunicación que se sabe y dirige (regula) a sí misma, con lo cual elaboramos nuestra identidad en forma suprafísica y suprabiológica, es decir, cultural. Ser es comunicamos a nosotros mismos, siendo así desde y para (con) otros.

Somos “sujetos” conscientes de una comunicación personal abierta a un futuro de vida que podemos definir como salvación. Éste es el mensaje de Jesús que podemos compartir y compartimos en el proceso sinodal de la vida: Unos a otros nos animamos en el camino y nos ofrecemos una esperanza de plenitud (de salvación y resurrección) con ellos.

Eso significa que los hombres somos seres *optantes*, que han tenido que comunicarse vida para vivir, pues no tienen una respuesta vital dada de antemano (por algún tipo de “instinto” biológico o cósmico). Somos seres *intencionales*: vivientes que al relacionarse unos con otros lo hacemos con un deseo de ser finalidad, de vivir y dar (y recibir vida) conforme al mensaje de Jesús. Según eso, en un sentido, decimos que la naturaleza es un gran proceso comunicativo (como proclama Ro 8), pero ella no lo sabe, no tiene conciencia, ni puede programar su comunicación. El ser humano, en cambio, es comunicación que se sabe y se programa, como dice la tradición cristiana al afirmar que es “dueño” de la naturaleza, pues la dirige y organiza en un sentido trascendente (religioso).

2. Comunicación y religión

Como he dicho, el hombre es historia porque crea, transmite y comparte posibilidades de comunicación, no sólo en elementos limitados (cosas o situaciones aisladas), sino en línea de totalidad. En las reflexiones que siguen quiero destacar, en perspectiva occidental, algunos momentos de la creatividad y crisis comunicativa que nos permitirán situar mejor la utopía cristiana que sigue.

Pienso que en una línea en la historia humana se ha dado un avance, de manera que los diversos momentos que destacaré se implican y suceden unos a los otros. Pero, en otra línea, se puede hablar de circularidad, pues el final (comunicación en plenitud) vuelve de algún modo al principio (fondo divino matriarcal del que venimos). En ese

contexto, quiero hablar de un *comienzo* (matriarcado) de unas *crisis* y una *meta* (transparencia comunicativa).

Comienzo simbólico, matriarcado

Podemos suponer que hubo un *comienzo* que de modo general se identifica con las religiones de la naturaleza, esto es, del mundo divino. El conjunto de la realidad sería en el principio como *madre*, manadero vital del mundo y de los hombres. En ese principio incluimos las culturas del neolítico europeo que parecen divinizar los poderes maternos del cosmos y en línea bíblica podría hablarse de un *triunfo de Eva*, de la vida divina. La comunicación fundante, que liga al ser humano con los poderes del mundo, se simboliza de esa forma en clave femenina. Venimos, como sabe Ex 34, del *rehem* (útero) divino.

Nos comunicamos porque surgimos de un tipo de útero divino, de la Realidad fecunda y fundante, fuente de vida universal. Al principio sería la madre, la naturaleza comunicativa (el *bonum diffusivum sui* de la tradición neoplatónica). Ella sería rectora del conjunto social. Los varones realizarían una función subordinada. Lo divino aparece simbolizado a la “diosa” originaria, madre de todos los vivientes (*cfr.* Eva en Gn 3, 20).⁸

Crisis patriarcal, violenta

Podemos vincularla, desde una perspectiva europea (indoeuropea) al surgimiento de las religiones de los pueblos conquistadores que divinizan los poderes de la guerra. En torno al 3 000 a. de C., entre Europa y Asia, triunfaron grupos violentos, dirigidos por reyes guerreros que cambiaron las formas anteriores de vida y conciencia matriarcal, divinizando unos signos y conductas patriarcales *de exclusión violenta y guerra*. Los dioses de estos pueblos dominadores (entre ellos, en

8 He estudiado el tema en *Hombre y mujer en las religiones* (Estella: Verbo Divino, 1996, 19-21). La vuelta al mito de la madre inspira parte de la antropología contemporánea, desde. M. Gimbutas, *The Civilization of the Goddess* (San Francisco: Harper, 1991). Este principio materno parece latente en el sinodal de Francisco, tanto en *Laudato si'* (2015) como en *Querida Amazonia* (2020).

perspectiva más occidental, los indoeuropeos y semitas) son signos de fuerza y conquista masculina. Ellos han destronado a la diosa, colocando en su lugar sus signos de violencia triunfadora.

El rasgo fundante (divino o racional) de la comunicación no es ya la madre dadora de vida (diosas), sino la razón que se expresa y realiza a través del Dios-guerra (padre de dioses y hombres), como decía Heráclito.⁹ La palabra de los dioses masculinos del cielo es el rayo; su razón, el sexo. Estos signos han seguido estando en el fondo del racionalismo posterior de las culturas vencedoras que dominan el mundo por la muerte. En este contexto, en vez de la sangre materna (fuente de vida), triunfa y se impone la sangre masculina de la guerra, simbolizada y ritualizada por dioses y sacrificios fundantes (asesinato originario). No hay *syn-hodos* (camino compartido), sino *anti-hodoi* (caminos enfrentados).

Estos dioses y sus representantes (reyes, guerreros) viven de matar y dominar a los demás. De esa forma, ponen en el centro de la conciencia el signo de la muerte. Ellos (y los pueblos que les siguen) han logrado conquistar el mundo. Nosotros, indoeuropeos y semitas (y en algún sentido todos los pueblos “modernos”), somos sus herederos. Hemos triunfado a costa de la madre (es decir, del diálogo de fondo de la vida). Ahora, tras cinco milenios de triunfo masculino, podemos quizá mirar hacia atrás, para recuperar el aspecto femenino o materno de la vida, superando así la sin-razón de la violencia.

Anticrisis. Tiempo-eje y religiones clásicas

En un momento dado, entre los siglos VII y V a. de C., reinterpretando y superando el patriarcalismo de las religiones politeístas y guerreras, en China, India, Persia, Israel y Grecia, fue surgiendo un tipo de conciencia-religión de carácter más “humano”, que (en sus formas

9 “La guerra es común a todas las cosas”. “Es padre y rey de todas las cosas: a unos los muestra dioses y a otros hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres” (*Fragmentos* 80 y 53). He estudiado el tema en *Antropología Bíblica*, BEB 80 (Salamanca: Sígueme, 2005); cfr. R. Girard, *El misterio de nuestro mundo* (Salamanca: Sígueme, 1982); G. Dumézil, *Mitra-Varuna* (París: PUF, 1959); *Les Dieux des Indo-européens* (París: PUF, 1959).

originarias o en sus expansiones: budismo, cristianismo, Islam) se ha extendido luego por casi todo el mundo. Estas culturas, definidas por una nueva racionalidad y una más alta valoración del ser humano, han abierto caminos de organización social y religiosa por los que todavía seguimos andando.¹⁰

Conforme a esta visión, la historia humana no avanza a través de una “cultura única”, sino a través de un abanico de culturas/religiones, complementarias, como los colores del arco iris. Las religiones y culturas que se siguen extendiendo por el mundo (occidente europeo y americano, India y China, bloque árabe y malayo, Japón, lejano oriente) pueden sentirse aquí representadas. Eso los lleva a mantener un camino sinodal de *diálogo*, por encima de las diferencias que separan a Oriente de Occidente, a unas culturas y religiones de otras. A pesar de ello, estas culturas *post-axiales* (posteriores al tiempo-eje) parecen incapaces de establecer un diálogo universal, porque reprimen el aspecto materno de su origen y no todas logran descubrir el valor personal del ser humano como gracia, entrega mutua, en la línea del proceso sinodal de la vida.¹¹

Propuesta cristiana. Un camino sinodal

Como he dicho, aquí entiendo y presento el cristianismo no como una religión opuesta a las demás, sino como experiencia y tarea de comunicación universal, poniendo de relieve la trascendencia de Dios (lo divino) y el valor de los seres humanos, que son “absolutos” (personas) en comunicación con Dios y con otros seres humanos.¹² Siguiendo

10 Cfr. K. Jaspers, *El origen y meta de la historia* (Madrid: Alianza, 1981). De un modo u otro, entre el VII y IV a. C., Zoroastro y Buda, brahmanes y profetas de Israel, sabios chinos y filósofos de Grecia han criticado a los dioses precedentes (patriarcales), acusándoles de inmorales, inexistentes o irracionales, según los casos

11 Los modelos de racionalidad y diálogo religioso de las culturas postaxiales siguen siendo masculinos y violentos. Ciertamente, no se puede desandar el camino del tiempo-eje, pues la humanidad en su conjunto ha superado el nivel de la naturaleza y volver a ellas sería retroceso. Sin embargo, tampoco podemos sacralizar las “conquistas” de los pueblos triunfadores, como si fueran sin más valiosas.

12 *La experiencia cristiana*, apoyada en el fondo israelita, destaca el valor de la *encarnación*, o revelación de Dios en el proyecto de reino de Jesús, es decir, en un camino de comunicación humana.

la línea judía (AT), el cristianismo ha introducido en la historia de la humanidad (de las religiones) el valor absoluto de cada persona y la exigencia/tarea de una comunicación personal entre los hombres, en forma sinodal. Dios no se encuentra fuera ni en la totalidad del cosmos ni en la pura interioridad de las personas, sino en la comunicación de vida entre los hombres.

Cada ser humano es persona, valor absoluto, pero no cerrada en sí, sino al comunicarse; de modo que cada uno “es” Dios en, para y con otros; de modo que el amor de (a) Dios se expresa y revela (se realiza) en forma de amor entre los hombres (*cfr.* Mc 12, 28-35, amar a Dios y al prójimo, y Mt 25, 31-46, amar a Dios en los necesitados).

Cada ser humano es único: no es simple parte de un todo cósmico, ni puro elemento de un grupo social, ni momento en el despliegue espiritual del alma. Cada uno es absoluto, pero sólo en comunicación con otros, de tal manera que en el plano humano no se puede ya hablar de comunicación de cosas (ni de sabidurías o pensamientos), sino de vida entre personas.

Superar el riesgo de dominación del “sistema” antidivino

En este momento (2022), nos hallamos (como en el tiempo de Jesús) ante la crisis de racionalización (divinización) de un sistema de un poder antihumano (representado por Belcebú, lo demoníaco), que se expresa en forma de dominación económica (no podéis servir a Dios y a Mammón: Mt 6, 24).

Esta crisis de la racionalización deshumanizadora no se ha expresado sólo en un nivel teórico (de pensamiento), sino especialmente en el plano de la economía y la política. El ser humano ha venido a presentarse como sujeto, agente racional, capaz de organizarse y dominar el mundo con su mismo pensamiento, pero en forma de violencia económico-política, para al fin quedar dominado por aquello que él mismo quiere dominar.

Ciertamente, la racionalidad instrumental tiene un aspecto positivo, pues implica atreverse a pensar de un modo organizado y práctico, interpretando la razón humana como expresión de verdad, sin apelar a dioses o señores exteriores. Ser racional significa asumir el

poder del propio pensamiento, entendido como capacidad de actuar sobre las cosas.

En otro tiempo, el hombre habitaba en un mundo exterior sagrado e impositivo, organizado en sí mismo, de manera que las posibilidades de su actuación (de su técnica) venían marcadas por la misma naturaleza. Ahora es el hombre el que domina por su razón sobre la naturaleza, viniendo a presentarse como dueño y señor de las cosas, que él utiliza para su servicio.

Pero esa misma racionalidad instrumental que le ha llevado a la “conquista” técnica del mundo y al desarrollo de una economía sistematizada (capitalismo) contiene en sí el riesgo de un oscurecimiento vital (el hombre se valora por lo que tiene y hace, no por lo que es) y de una destrucción de las personas, convertidas en puros utensilios al servicio del sistema.

Nos hemos enriquecido dominando el mundo (conquistas técnicas), pero corremos el riesgo de destruirlo (de envenenar y malgastar sus recursos), matando de esa forma a nuestra madre tierra, de la que provenimos y de esclavizar a las personas al servicio del sistema, esclavizando así a muchos pueblos y a millones y millones de personas. Hemos creado una economía racionalizada, centrada en el despliegue y triunfo del capital, con la producción de inmensos bienes de consumo, de tal forma que muchos empiezan a tomar también a las personas como simples bienes de uso y consumo. De esa manera, una parte de la población mundial está condenada a vivir fuera de sí, en el límite de la muerte.

Han crecido de forma casi infinita los “medios” de información y comunicación superficial, en un plano técnico, pero corremos el riesgo de destruir la comunicación humana, de persona a persona. ¿Cómo caminar si no hay personas capaces de hacerlo? Muchos afirman en este contexto que es necesario un “nuevo comienzo”. O mantenemos (potenciamos) a las personas para que puedan caminar o no podrá haber ya más caminos sinodales.¹³

13 La racionalización es en sí misma buena, pero resulta peligrosa allí donde se vuelve impositiva: razón dominadora frente al mundo (riesgo de destrucción ecológica) y razón destructora frente a los perdedores del sistema (una mayoría de personas queda fuera de los círculos de comunicación de los poderes establecidos).

Convertirse para caminar. La verdad comunicativa

Así formula Jesús el nuevo comienzo humano en Mc 1, 14-15: *Convertíos (meta-noeite, cambiad de pensar o de vivir), porque llega (para que llegue) el reino de Dios, es decir, la verdadera humanidad*. Miradas las cosas desde la razón técnica, hemos aprendido a trabajar de forma organizada, produciendo bienes de consumo suficientes para el conjunto de la humanidad (aunque dejando a media humanidad con hambre). Hemos aprendido a producir “bienes de consumo”, pero sólo para algunos, pues no hemos aprendido a crear los bienes verdaderos del amor, del gozo y de la fraternidad, dándonos la mano en el camino, porque no sabemos (no queremos) comunicarnos a nosotros mismos.

Ésta es la crisis, el reto supremo de este tiempo y de la humanidad en su conjunto. O aprendemos a ser verdaderamente humanos, comunicando y compartiendo lo que somos al ciento por uno (casas, campos, hermanos: Mc 10, 29-35), sabiendo que la vida sólo se goza al regalarla y los bienes sólo se poseen en la medida en que se comparten (como saben las bienaventuranzas: Mt 5, 2-9), o corremos el riesgo de destruirnos a nosotros mismos.

Éste no es un problema de cristianismo externo, como religión separada de la vida, no es un problema de superioridad de una religión o de una raza sobre otras, sino el problema más hondo de la vida. O aprendemos a comunicarnos de manera personal, poniendo los bienes del mundo y nuestra vida (nuestro ser) al servicio de los demás, o acabaremos destruyendo nuestra propia vida sobre el mundo (e incluso el mundo en que vivimos, como dice Francisco, *Laudato si'*).

Algunos pensadores (en la línea de Heidegger) han hablado de “crisis ontológica”. Pero esa formulación es demasiado solemne, por no decir vacía. La formulación verdadera es la que ofrece el evangelio, pidiéndonos que regalemos la vida en amor, que la pongamos en manos de los otros, sembrando de esa forma humanidad y esperanza de futuro. Estamos en medio de una gran crisis de idolatría, dominados por dioses de poder y de dominio, que nos llevan a la adoración de lo que no es vida (el poder en cuanto tal) y a la destrucción de los demás.

En este momento, junto al ídolo del oro (riqueza) y del poder (ejército o estado), empieza a dominarnos el ídolo de la mentira, de la

comunicación invertida, tal como aparece en la segunda bestia de Ap 13. Este ídolo no es ya Mammón o la Bestia militar, sino el falso profeta, que es la mentira organiza y dominadora, que nos impide caminar en la verdad, en forma de proceso sinodal.¹⁴

Ciertamente, estamos ante el riesgo de falso dinero (capitalismo) y de un falso poder (imperialismo), pero a la luz de Ap 13 y de todo el evangelio de Juan, el riesgo mayor (el peligro satánico) es la mentira, la falta de comunicación. Ante ese riesgo, el papa Francisco ha propuesto un proyecto de comunicación sinodal, caminar dialogando, en busca de la verdad compartida.

Todos los momentos de la historia humana son cruciales, pero el nuestro lo es de un modo especial, pues aprendemos a comunicarnos en verdad o nos destruimos, volviéndonos inviables como humanidad. Por eso, tenemos que invertir el riesgo de un racionalismo impositivo, que falsifica a verdad al servicio de algunos, abriendo un camino compartido de comunicación sinodal, o destruimos el mismo edificio de la vida y la cultura humana.

Éste es el gran riesgo, ésta es la gran oportunidad. Quizá por vez primera en la historia, las grandes religiones (por lo menos, el cristianismo) pueden presentarse como aquello que son: formas simbólicas de expresar y potenciar la comunicación personal en la verdad, abriendo un camino de vida (de cielo, de nirvana) para los seres humanos. Ciertamente, las religiones son diferentes entre sí, no pueden identificarse unas con otras. Pero, en contra de aquellos que las toman como folclore o signo de irracionalidad, donde todo da lo mismo porque es arbitrario, ellas poseen una profunda coherencia y racionalidad comunicativa. Ellas son la expresión más honda del camino sinodal de la vida humana.¹⁵

14 Así lo ha mostrado, a mi entender, Ap 13, como he señalado en *El Señor de los ejércitos* (Madrid: PPC, 1997) y en mi lectura de *El Apocalipsis. Guías del NT* (Estella: Verbo Divino, 1998). He ofrecido una relectura del tema en clave de comunicación en "Poder perverso, información mentirosa", *Retos de la Sociedad de la Información. Homenaje a M. T. Aubach* (Salamanca: Pontificia, 1997, 321-339). He condensado este argumento en *Historia de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2012) y en *No podéis servir a Dios y al dinero* (Santander: Sal Terrae, 2019).

15 Algunos racionalistas, de Goethe a Kant, de Feuerbach a Hegel, de Weber a Habermas, han tendido a decir que lo que antaño ofrecía el cristianismo, con las otras religiones, lo garantizan ahora otras formas de cultura, de arte y filosofía, de ética racional y so-

3. El cristianismo es comunicación social. Siete tesis

El cristianismo no es aquello que se comunica de un modo objetivo, es decir, la cosa comunicada, sino que se identifica con la propia comunicación: El cristianismo es un modo de vivir en comunión de amor, en búsqueda compartida del Reino de Dios. No es algo que se tiene, sino algo que se va descubriendo y revelando en el camino de amor de los hombres y mujeres, en forma de experiencia compartida y de esperanza de un futuro abierto a la Vida plena.

Desde este fondo, invirtiendo de algún modo lo que he dicho en el apartado anterior, en contra del pesimismo de aquellos que hablan de una caída de los valores occidentales e incluso de la muerte del cristianismo, pienso que la evolución histórica de los últimos decenios puede resultar positiva, si es que nos ayuda a interpretar mejor la vida como fuente y sentido de la comunicación humana, pues somos aquello que recibimos y damos, aquello que comunicamos y dialogamos. Por eso, los que entienden el cristianismo como religión de amor no deben tener miedo, sino insistir en su camino sinodal de comunicación integral, anunciada y vivida por Jesús.

Ciertos grupos eclesiales quieren una *restauración cristiana*. Suponen que un tipo de ilustración antigua (siglos XVIII-XIX) y la secularización actual (siglo XXI) es contraria al evangelio. Siguen pensando que la modernidad se ha rebelado contra Dios y que el cristianismo ha sido negado o desterrado de la sociedad. Por eso, en el fondo, quieren una restauración. Pues bien, en contra de eso, he de afirmar que no podemos restaurar “valores” pasados, que quizá fueron buenos antaño, pero no responden a la raíz del evangelio ni a la problemática real de nuestro tiempo.

La única solución es la vuelta al camino sinodal de Jesús. En ese sentido, el cristianismo no debe renacer, pues ya ha nacido una vez y sigue vivo en el conjunto de la humanidad, especialmente en Occidente. Ha muerto un tipo de cristiandad occidental y no podemos

ciología... En contra de eso, quiero defender el carácter específico de la aportación religiosa (cristiana) en el campo de la comunicación, como experiencia de gratuidad, de encuentro con Dios y de esperanza pascual que no pueden traducirse ni encerrarse en moldes puramente racionales.

resucitarla. Pero la raíz del evangelio y la utopía de Jesús sigue viva. Esa utopía no es “algo objetivo”, una cosa que está fuera de la vida de los hombres, como una realidad física externa, sino el mismo camino sinodal, que entendemos como experiencia y despliegue de comunicación. En esa línea, teniendo en cuenta lo anterior, y partiendo de la visión del cristianismo como don y experiencia de amor mutuo, quiero ofrecer unos caminos o tesis que evocan el sentido de su singularidad, interpretada en forma de comunicación.¹⁶

1. Desde el comienzo, la construcción social se ha hecho en clave religiosa, pues la religión es una intensa forma de comunicación social (É. Durkheim).

La *experiencia religiosa* no es de tipo irracional (como decía R. Otto, *Lo Santo*) ni puede desligarse de otras formas de relación social, sino que forma parte de la red de relaciones humanas para fecundarlas. No es algo exterior, sino que está en el centro la misma vida; no es algo marginal en ella, es su verdad fundante, en forma de palabra, como indicaron P. Berger, Th. Luckmann R. Girard.¹⁷

En formas distintas pero convergentes, ellos han mostrado que los hombres se han comunicado de manera radical por medio de la experiencia religiosa. En esa línea, en clave de profundidad, la comunicación humana supera el nivel de los intercambios naturales (por reacciones físicas o biológicas) de los animales y se expresa en claves de libertad, creatividad y comunicación, de forma que cada ser humano vive desde el don y compañía personal de otros seres humanos, a quienes ofrece su vida en amor, para así perdurar (resucitar) en y con ellos.

Ciertamente, estamos en un tiempo de *secularización religiosa*, que seguirá creciendo. Pero ella tiene un elemento positivo: Ya no vivimos

16 Acepto así y trasciendo el análisis de J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I-II* (Madrid: Taurus, 1988). Para todo lo que sigue, cfr. *El fenómeno religioso* (Madrid: Trotta, 1999).

17 Cfr. especialmente P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona: Kairos, 1971); Th. Luckmann, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna* (Salamanca: Sígueme, 1973).

en un mundo religiosamente “encantado”: hemos salido del jardín mágico del comienzo de la Humanidad, de manera que estamos en un mundo sin dioses. Pues bien, sólo ahora, cuando no creemos ya en “dioses”, podemos superar la idolatría (dependencia sacral) antigua, para descubrir y expresar la presencia de Dios en nuestra propia vida, en nuestra comunicación de amor con los demás.

Nuestra comunicación con los demás, entendida en forma de camino sinodal, viene a presentarse a manera de religión, esto es, como regalo que recibimos con agradecimiento, o tarea que asumimos como responsabilidad, como esperanza de vida (de resurrección). El amor mutuo es, según eso, presencia de Dios en nuestra vida humana. Venimos del Dios de la vida, caminamos con otros en el Dios de la vida, tendemos al Dios del futuro de la vida (resurrección). Así, decimos que la religión es la profundidad comunitaria (dialogal) de la cultura. En ese sentido, lo contrario al cristianismo no es un tipo de secularización, sino la falta de comunicación o la comunicación de tipo impositivo, es decir, la falta de amor a los demás, en quienes vivimos, con quienes caminamos, a cuyo futuro tendemos, en esperanza de resurrección.¹⁸

2. La experiencia religiosa del Israel ha sido comunicativa, pero no universal, y en eso se distingue del cristianismo.

Las religiones han sido y son procesos de experiencia social, es decir, comunicativa. Lo divino (incondicionado, fundante, *numinoso*) se revela y realiza como relación y diálogo entre las personas, de tal forma que se puede hablar de resurrección de unas en otras, conforme al cristianismo. Tanto en Mt 25, 31-46 como en Rom 13, 8-14 y en 1 Cor 13, el amor de Dios queda asumido y realizado en el amor al prójimo, de forma que al fin no puede hablarse de “dos mandamientos” separados (amor a Dios y amor al prójimo, como en Mc 12, 28-34), sino de un único amor, que es el amor al prójimo, pues en el amor al prójimo se revela y realiza el amor a Dios.

No hay amor a Dios aislado y separado del amor al prójimo; porque en el amor al prójimo, tal como se realiza en el camino sinodal, se

18 He desarrollado el tema en *La Palabra se hizo carne* (Estella: Verbo Divino, 2020).

expresa y cumple el amor a Dios. No hay amor al prójimo y después (además) amor a Dios, pues el amor a Dios se realiza en el camino sinodal del amor al prójimo, como ha puesto de relieve la carta primera de Juan. No se puede hablar, por tanto, de un Dios separado del hombre, un Dios “irracional”, sino del Dios que es principio, fundamento y sentido de todo encuentro interhumano.

La religión israelita ha sido en principio un proyecto de comunicación universal: la unidad y trascendencia de Dios tiende a explicitarse en forma de apertura comunicativa hacia todos los pueblos. Pero esa apertura es por ahora como un horizonte utópico (escatológico). En su forma actual, el proyecto de Israel no puede expandirse a todos los pueblos. Lógicamente, la nación israelita tiende a cerrarse en sí misma, suscitando formas de unidad nacional que les separan de todos los restantes pueblos de la tierra. Los judíos creen que el tiempo de la comunicación universal no ha llegado todavía. No se puede hablar de un sínodo pleno entre todos los pueblos, y todas las formas de universalidad actual son totalitarias y están condenado al fracaso.¹⁹

3. Cuando Jesús anuncia con su vida la llegada del reino de Dios, está anunciando e iniciando el cumplimiento de la comunicación universal.

Los judíos de su tiempo decían: “¡Vendrá Dios!” Mientras tanto, optaban por mantener su estructura del pueblo separado, hasta que llegue el mesías. Jesús responde: “¡Ha llegado el Reino (i.e., Dios)! ¡Vivamos conforme a su presencia, formando todos un único camino sinodal!” Esta frase (*¡Ha llegado!*: Mc 1, 14-15 par) expresa la novedad radical del cristianismo, entendido como experiencia presente, humana y divina, de comunicación universal. En esa línea, el cristianismo es la religión del camino mesiánico (sinodal), compartido entre todos los pueblos de la tierra.

Así, podemos añadir que *el evangelio es la culminación del proceso comunicativo*. En ese contexto, Jesús dice que *el tiempo se ha cumpli-*

19 He desarrollado el tema en *Dios judío, Dios cristiano* (Estella: Verbo Divino, 1996). Estudio clave del tema en F. Rosenzweig, *La estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme, 1997).

do: ha terminado la espera, podemos vivir todos en transparencia dialogal. Dios no promete su llegada: *¡ha venido ya!*, abriendo en este mismo mundo un camino universal de Reino, a partir de Jesús. Desde el centro de la historia (como un grano de mostaza, como simiente sembrada en la tierra), Jesús ha ratificado la culminación universal de la obra de Dios. Externamente, su obra parece pequeña (anuncia la venida de Dios, cura a unos enfermos, acoge a unos marginados), pero en ella se produce la gran *mutación antropológica*: Todos los hombres y mujeres pueden comunicarse de un modo gratuito, dándose vida unos a otros, en esperanza.

Él abre así un camino de sínodo, ofreciendo su palabra y compartiéndola con todos, de tal forma que los evangelios la presentan como la Palabra: Comunicación total para (entre) los humanos (cfr. Mc 4, 1-20 par; Jn 1, 1-18). Así podemos decir que él es principio de “comunicación”, *pródromos* o *pionero*, adelantado de la vida (Heb 2, 10; 6, 20; 12, 2). Él es el guía y garante de un camino sinodal a todos los hombres y pueblos de la tierra, haciéndoles capaces de vincularse en Dios y por Dios, en la nueva humanidad caminante y reconciliada). De esa manera, ha comenzado a realizar su proyecto religioso (humano) de comunicación sobre la tierra.²⁰

4. El proyecto de Jesús ha sido rechazado por los poderes establecidos, pero Dios le ha resucitado, abriendo su camino sinodal a todos los hombres.

Para mantener sus privilegios, impidiendo el acceso de los pobres a la vida compartida, en nombre de su “dios” establecido, los poderes fácticos mataron a Jesús, pero él se ha mantenido fiel hasta la

20 Desde este fondo, vinculamos acción comunicativa y utopía mesiánica. Frente a otros tipos de racionalidad que corrían el riesgo de volverse dictatoriales (imponer una verdad previa, por encima del diálogo humano), el modelo de acción-razón comunicativa de Jesús se expresa en clave de gratuidad y esperanza amorosa de resurrección. *Otros grupos judíos* sabían ya que el amor de Dios y de los hombres se implican, de manera que en el fondo son inseparables. Pues bien, Jesús ha llegado hasta el fin en esa línea, iniciando desde Israel un camino de comunicación universal (*illega el reino!*), en forma de amor mutuo y de manifestación de Dios que se revela allí donde los hombres se vinculan entre sí gratuidad de mesa y casa compartida.

muerte, ofreciendo a todos un lugar en su camino de vida, y, a ellos y a todos, el mismo camino de comunicación que anunciaba Jesús, encarnado ahora de un modo total en su persona, elevando para ello a los antes oprimidos y ofreciendo palabra a quienes no tenían acceso a la palabra.

Su muerte no ha sido un asesinato más (aunque, en un sentido lo ha sido), sino la muerte de aquel que anunciaba y abría para todos unos caminos de vida compartida (de tal forma que puede aparecer como signo del asesinato de todos). No estaba en juego solamente la vida particular de Jesús, sino la vida y diálogo de todos los seres humanos, el proyecto de reino (comunicación universal) que él había ofrecido. Por eso, resucitándolo (acogiéndolo en su vida), Dios mantiene el camino de vida de Jesús para todos los hombres. Desde aquí se entiende la importancia de su resurrección.

Según eso, el camino de diálogo y resurrección universal de Jesús no ha fracasado. Todo lo contrario: ha culminado, de forma que él mismo Jesús camina y comparte su vida con todos los hombres que le siguen. La pascua de Jesús es, entonces, el triunfo de la comunicación. Ésta es la verdad —la novedad fundante— de la experiencia de la pascua: la comunión de amor con los demás no sólo se mantiene, sino que se expande y abre por Cristo a todos los hombres, superando las fronteras de Israel y de las restantes naciones o imperios (pueblos o grupos humanos) de la historia de los hombres. El cristianismo se define así como victoria de la comunicación sobre (en) la muerte.²¹

5. El Dios que resucita a Jesús es la comunicación fundante y fundadora, en formas de encuentro personal (= trinidad).

A partir de la experiencia de pascua (=Dios ha resucitado a Jesús), los cristianos afirman que Dios es comunicación (donación mutua y revelación, amor intradivino y efusión de amor extradivino). No hay primero un Dios en sí (más allá de toda comunicación, puro miste-

21 El cristianismo se define como experiencia de comunicación sobre la muerte, como he destacado en *Éste es el Hombre* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2007) y en *Historia de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2012).

rio insondable) y después una comunicación de Dios, que se revela porque así lo ha decidido, sino que Dios expresa, revela y culmina su misterio haciéndose en Cristo camino y verdad (fuente de comunicación) para todos los hombres.

Ciertamente, podemos seguir diciendo que “en el principio creó Dios los cielos y la tierra”, pero ahora podemos y debemos añadir: En el principio era la Palabra y la Palabra se ha hecho carne (Jn 1, 1.14). Podemos seguir escuchando la palabra de Dios que dice “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14), pero, al mismo tiempo, escuchamos su continuación: “Tú eres mi Hijo” (Mc 1, 9-11), en clave de comunicación de amor.

Judíos y musulmanes mantienen a Dios en el silencio, como *Nombre* que no puede nombrarse (YHWH), *Voluntad* que no puede cambiarse (teniendo que someternos siempre a ella: Islam). Por eso, ellos extienden en torno a Dios un manto de silencio, situándolo más allá de todas las palabras: no sabemos quién es, estamos ante lo desconocido. *Los cristianos*, en cambio, creemos que Dios es Comunicación. No conocemos simplemente lo que hace, sino que lo conocemos a él, en el misterio de su realidad inabarcable: es Padre que ama al Hijo, Hijo que responde al Padre, Comunión de amor o Espíritu Santo. Así decimos que es Comunicación: no dice simplemente “verdades” sobre sí, sino que se comunica y se da a sí mismo.

Así decimos que, siendo uno (Dt 6, 4), siendo Trinidad, comunicación personal, Palabra que se da gratuitamente (Padre), que se acoge en amor (Hijo) y se comparte (Espíritu Santo), esa Comunicación, que es Trinidad, se expresa y actualiza en la resurrección de Jesús; de manera que nosotros, los hombres, nos introducimos por ella en el misterio original de Dios es *syn-hodos* divino, como ha sabido y ha dicho siempre la tradición de las iglesias, sobre todo la iglesia de Oriente en sus íconos de comunión y camino intradivino (como en la Trinidad de Roublev). Dios no nos da un regalo externo, sino que viene Él mismo, y se sienta con nosotros, para que podamos así sentarnos y caminos con Él, traduciendo el sínodo Fontal divino en sínodo eclesial (universal) humano.

Dios no es silencio cerrado en sí, ni poder miedoso, ni fuerza que se impone... No es envidia ante nosotros, ni juicio autosuficiente, ni egoísmo del que quiere mantenerse separado. No es alguien por encima

ni Señor que nos obliga a someternos, sino que el milagro de la comunicación gratuita en la que somos (con la que nos identificamos, pues sólo somos aquellos que comunicamos). Los cristianos se han sentido gratificados y enriquecidos por este Dios de Jesús que viene a presentarse ante ellos como principio y sentido de comunicación gratuita, universal, salvadora, en el Espíritu. Así decimos que creer en Dios es creer en la comunicación de vida entre todos los seres humanos.²²

6. Como Espíritu Santo, el Dios de la pascua de Jesús suscita una iglesia o comunidad de creyentes que comparten y expanden la palabra.

Iglesia es la comunidad de aquellos que, creyendo en la palabra de Jesús resucitado, pueden compartirla y celebrarla en un camino sinodal (como historia compartida). No los vincula simplemente una raza, la historia pasada del pueblo o algún tipo de intereses materiales, sino la palabra de Dios, encarnada en Jesús. Creer en Dios significa creer en la Palabra que nos vincula en un mismo proyecto de comunicación personal de vida, de tal forma que sólo pueden llamarse cristianos aquellos que, creyendo en Dios, creen unos en otros y se comunican, en gesto de pan y vino (amor) compartido, eucaristía.

La Iglesia es, por tanto, una comunión de comulgantes o comunicantes. La comunión son aquellos que creen en la palabra de Jesús que les vincula, recibiendo y compartiendo no sólo la vida de Jesús, sino dándose vida unos a otros, en un camino abierto a todos los pueblos, como dice Mt 28, 18-20; no para introducir a otros en el propio grupo (y así “ganar adeptos”), sino para que todos los hombres y mujeres de la tierra podamos vivir en comunión de gratuidad y vida. La Iglesia no es una institución para sí, sino que está al servicio de la comunicación universal.

La iglesia sólo cree en la Palabra en la medida en que la vive y la ofrece a todos, haciéndose espacio sinodal abierto; no para que los

22 Sobre el “silencio” del Dios judío, que no se puede nombrar, en su diferencia frente al Dios cristiano que es comunicación, cfr. A. Chouraqui, Moisés (Barcelona: Herder, 1977). Cfr. también D. Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées* (París: DDB, 1976). Hemos desarrollado el tema en X. Pikaza y V. Haya, *Diccionario de las Tres Religiones* (Estella: Verbo Divino, 2010).

demás se hagan cristianos (en sentido confesional), sino para que todos puedan vivir en comunión, superando la esclavitud y división en que vive actualmente gran parte de la humanidad.

El cristianismo no condena a las otras religiones ni quiere destruirlas; más bien, quiere compartir con todos un mismo camino sinodal de evangelio. Un cristianismo que eleva su verdad sobre las otras religiones no es cristiano; una iglesia que condena los restantes cultos no es iglesia. Como signo de comunicación universal abierta en Cristo, la iglesia puede y debe expandirse, pero no para ganar adeptos, sino para ofrecer y compartir con todos los hombres que quieren un hogar de acogida y afecto, de amor y palabra. Por eso, decimos que la Iglesia es una y católica, siendo espacio e impulso de comunión universal, en diálogo con todas las religiones y culturas, al servicio del Reino de Dios que no es un tipo de Iglesia institución, sino un espacio de comunión vital (no puramente espiritualista) de todos los hombres y mujeres.

7. El contenido de la comunicación cristiana (Dios es Trinidad, Cristo ha resucitado) se identifica con la misma comunicación eclesial.

El principio de la comunicación religiosa (*¡Hay Dios! ¡Dios es Cristo!*) se expresa y expande en el proceso comunicativo sinodal, de manera que el Logos de Dios (Dios es Palabra) se encarna en la palabra dialógica de los hombres. En ese sentido, tenemos que decir que el Logos de Dios (= Jesús) no se expresa en forma de teoría (teología racional), sino en forma de realización vital (comunicación muy divina, siendo muy humana), tal como se expresa en la eucaristía, en sus dos formulaciones básicas y complementarias:

Ésta es una comunicación de cuerpo, *sôma*, tal como ha puesto de relieve la tradición de Marcos (14, 22), con los demás sinópticos y Pablo (1 Cor 11, 23-25). *Sôma* no es sólo el cuerpo que cada uno entrega para (por) los demás, sino el “cuerpo compartido” de la comunidad, que así aparece como unidad itinerante, sinodalidad de palabra y vida, eucaristía.

Ésta es una comunidad de carne y sangre, de sarx y haima, como ha destacado la tradición de Juan (Jn 6, 52-58). Cada uno de los parti-

cipantes de este sínodo ha de ofrecer su propia carne, su vida más íntima, su fragilidad itinerante, al servicio de los demás; y lo mismo ha de hacer cada uno con su sangre, esto es, su vida entera.

Ésta es la “verdad” de la comunicación sinodal. No hay primero verdad y luego diálogo, pues la verdad se identifica con el mismo diálogo (formar cuerpo, dando la propia carne y sangre al servicio de los demás). En esta línea, no hace falta inventar ninguna teología nueva, sino recuperar la más valiosa tradición teológica, desde la visión de los *Padres alejandrinos* (Atanasio, Cirilo), que entendieron a Jesús como Logos o Palabra de Dios, hasta algunos *teólogos de la liberación*, que entienden la palabra de Jesús como poder de transformación social. Pero en este contexto quiero contraponer dos perspectivas.

Algunos teólogos y analistas culturales siguen suponiendo que la fe existe de forma independiente, como depósito de dogmas o verdades que se aceptan por revelación/autoridad, añadiendo que el depósito de la fe existe ya en sí, que la verdad se encuentra preparada, y que sólo hace falta comunicarla, en un segundo momento, en gesto de información (se dicen verdades) y de testimonio personal. Se sigue, entonces, que la fe tendría sentido y consistencia (realidad) en sí misma, fuera de la comunicación creyente. Tendríamos ya fe verdadera, la verdad completa. Sólo nos faltaría aprender a comunicarla (como parecían decir algunos comentaristas del Concilio Vaticano II, en la línea de Juan Pablo II).

Sin oponerme en principio a lo anterior, pienso que el contenido de la fe cristiana no puede separarse de su comunicación (pues el mismo contenido es comunicación/comunión). En otras palabras, la fe cristiana sólo existe y puede expresarse en forma de comunicación, es decir, de diálogo interhumano (y con Dios); fuera de ese diálogo de vida, un tipo de fe simplemente repetida no podría llamarse sinodal ni cristiana. Por eso, el problema no es comunicar una fe que ya existe (guardada en un tipo de depósito sagrado), sino la misma comunicación, entendida como actualización del don de amor de Cristo.

No hay humanidad ya hecha y después comunicación, ni cristianismo en sí y después misión cristiana, pues la misma humanidad y el cristianismo son esencialmente “comunicación”. Desde ese fondo, podemos afirmar que la Iglesia es una *comunidad comunicativa*, una

comunidad (sinodal) cuya tarea y meta consiste en comunicarse, esto es, en el despliegue y surgimiento de una comunicación gratuita, esperanzada, universal, que permita que los hombres y mujeres puedan vivir en comunión, abiertos al futuro de la pascua final, entendida como plenitud de la vida cristiana, cuando Dios sea por Cristo todo en todos (1 Cor 15, 28), pues en Él todos serán vivificados (1 Cor 15, 22).

CONCLUSIÓN

De esa forma acaba este ensayo dedicado a la *comunicación sinodal*, trazando algunas “tareas y límites de un posible y deseado renacimiento cristiano, en la línea del proyecto apostólico del papa Francisco. Muchos piensan que existe actualmente en países de antigua tradición cristiana una crisis de comunicación religiosa, de forma que en el futuro no habrá ya religión.

En contra de los que afirman que el tiempo de la religión ha terminado, me atrevo a replicar (con el proyecto social/sinodal del papa Francisco) que está comenzando un nuevo tiempo de cristianismo. Lo que está cayendo es un tipo de religión ontológica, separada de la comunión/comunicación de vida. Precisamente ahora, en un tiempo en que parte de la humanidad corre el riesgo de caer en manos de un racionalismo de imposición y mercado, el ser humano puede y debe desplegarse en su verdad, como religión, es decir, como comunicación gratuita de vida.

Sin duda, existen (además, del cristianismo) otras formas de religión/comunión, de manera que ellas deben dialogar entre sí. Pero nos parece que el cristianismo puede y debe ofrecer su experiencia y camino, sin prepotencia, pero sin miedo; sin aire de superioridad y sin deseo de victoria particular, pero con gran confianza en Jesús y en el camino de la vida humana. No somos futurólogos, no conocemos externamente lo que vendrá; pero sabemos que el camino está abierto y hemos podido trazar unas sendas, que no van perdidas en un bosque de fatalidades, sino que nos dirigen hacia la culminación positiva de un camino sinodal de amor.

Ciertamente, para los cristianos hay (= existe) Dios; pero éste no es un Dios que se halla fuera de la comunicación, sino que actúa a

través de ella, tal como ha venido a revelarse en Cristo. No podemos buscarlo en un espacio resguardado de separación, sino en la misma acción comunicativa del amor mutuo entre los creyentes, entre todos los humanos. Desde este fondo, puedo recuperar la unidad de las tres partes de este trabajo. a) He presentado la razón humana (y la religión) en claves de comunicación. b) Después, he trazado algunos elementos de la crisis actual del ser humano, como crisis del sistema y del proceso comunicativo. c) Finalmente, he insistido en el cristianismo como religión de la comunicación. Con base en lo anterior, puedo formular dos conclusiones:

Hay una *razón dominadora*, que se ha expandido básicamente desde Europa y que tiende a expresarse en forma de “sistema”, una razón que ha logrado unos avances espectaculares en el campo de la ciencia y del dominio del mundo y en la producción de bienes de consumo. Ésta es la razón técnica, que se despliega en forma de “capital” y se articula en forma de “mercado”, en claves de dominio y de sometimiento.

Pero hay también una *razón de la vida*, que preferimos llamar *razón comunicativa*, que no sirve para fabricar cosas y tener objetos (capital), sino para vivir, compartiendo la vida. En este nivel de la vida, que es comunicación, no existe más “capital” que lo que se da (el don de sí), ni más mercado que la comunicación gratuita de las personas, unas con otras, sin imposición de nadie, sin sometimiento.

Cerrada en sí misma, *la primera razón* conduce a la muerte de lo humano, como ya hemos destacado. Precisamente allí donde logramos un conocimiento técnico más grande, al servicio del dominio de unos sobre otros, y del triunfo de un tipo de capital y mercado, podemos destruirnos todos. Esta razón realista y triunfadora corre el riesgo de acabar absolutizando unas formas de relación que están al servicio del puro poder, destruyendo al fin a los hombres, por obra de un tipo de bomba militar, antiecológica o social, en un mundo de violencia desenfundada.

Por eso, en contra de esa razón del sistema de poder, he querido poner de relieve la *razón de la vida que se comunica en amor, en el camino de este mundo*, esto es, la “razón sinodal”, que el papa Francisco ha querido destacar en sus últimas propuestas pastorales y sociales,

avanzando en la línea de su encíclica ecológica (*Laudato si'*, 2015). En ese mundo de la vida, que es el mundo de la comunicación gratuita, se sitúa el cristianismo, que aquí he presentado como experiencia viva de comunicación personal y social desde el evangelio. Ciertamente, esta razón de la vida (que es de tipo personal, gratuito, utópico) debe encarnarse en el realismo concreto de las relaciones sociales, de las condiciones culturales y económicas, afectivas y sanitarias de los hombres y mujeres del entorno. Pero no puede nunca cerrarse en ese “realismo”, para sacralizar una de sus formas (como han hecho a veces algunas iglesias establecidas), sino que debe abrir unos espacios y caminos de comunicación gozosa y gratuita, abierta al futuro y sorpresa de un amor que nos desborda (y que Jesús llamaba *el reino de Dios*).

Xabier Pikaza Ibarrodo

Nacido en 1941, vasco de Orozko (España), Doctor en Teología y Filosofía, especialista en Sagrada Escritura. Catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca (1973.2003). Ha sido religioso de la Merced; desde 2003, casado con M. Isabel Pérez Chaves. Entre sus obras: *El evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2012; *El evangelio de Mateo*. Estella Verbo: Divino, 2015; *Gran Diccionario Bíblico*, Estella: Verbo Divino, 2016; *Teología y economía. Dios y la “mamona”*. Santander: Sal Terrae, 2020; *El Verbo se hizo carne. Teología de la Biblia*. Estella: Verbo Divino, 2021.

El desarrollo y la democracia vistos desde la Doctrina Social Cristiana

RESUMEN

En este artículo se comparan los conceptos de *pobreza*, *desarrollo* y *democracia* en distintas encíclicas, partiendo del pensamiento de León XIII; en especial, se analizan algunas ideas propuestas por el papa Francisco. El objetivo es analizar la visión sobre el gobierno democrático, las políticas públicas y la acción de las empresas privadas en la promoción del desarrollo.

Palabras clave: *Rerum novarum*, *pensamiento social cristiano*, *democracia*, *desarrollo*, *políticas públicas*, *cultura del descarte*.

ABSTRACT

This article compares the concepts of poverty, development and democracy in different encyclicals based on the thought of Leo XIII and especially analyzes some ideas proposed by pope Francis. The objective is to analyze the vision of democratic government, public policies and the action of private companies in the promotion of development.

Keywords: *Rerum novarum*, *Christian social thought*, *democracy*, *development*, *public policy*, *throwaway culture*.

Los cambios en las formas de producción que han existido a lo largo de la historia han tenido efecto en las formas en las cuales se organiza la comunidad; por ejemplo, cómo se relacionan las personas entre sí, cuáles son sus certezas, cómo se vinculan con la autoridad, entre otras. En este artículo, se propone una revisión de los modelos de desarrollo liberal y socialista y el incremento de las libertades individuales a la luz de varias encíclicas, tomando como punto de partida para la discusión la encíclica *Rerum novarum* del papa León XIII (1891).

La discusión entre capitalismo y socialismo —que muchos autores gustan plantear como liberalismo *versus* socialismo— ha tenido muchas etapas, según el contexto. La encíclica *Rerum novarum* es uno de los documentos que se considera una respuesta temprana a los planteamientos socialistas.¹ Durante el siglo XX, surgieron diversas respuestas a las propuestas socialistas; en este trabajo se revisan los principales problemas que el socialismo quería solucionar —la pobreza y la desigualdad— y se contrasta la solución socialista con lo expuesto en distintos documentos del pensamiento social cristiano. Además, se discute el papel de las instituciones democráticas en la promoción del desarrollo de las personas, especialmente, del desarrollo humano.

Los distintos caminos por los que se busca el progreso económico

Los modelos políticos-económicos proponen distintos caminos para lograr el bienestar; el primer enfoque está representado por la literatura clásica y neoclásica, la cual establece que el desarrollo de la economía se fundamenta en la acumulación de riquezas y en el incremento de la producción. El segundo enfoque es el conjunto de ideas llamadas *socialistas*, que tienen un gran impulso con la obra de Karl Marx y explican el desarrollo como resultado de que una clase social se apropia de la plusvalía del trabajo de la otra. El tercer enfo-

1 La fecha de publicación del *Manifiesto del Partido Comunista*, firmado por Karl Marx y Federico Engels, es 1848. La fecha de publicación de *El Capital* es 1868 y la Encíclica de León XIII se publica en 1891, por lo que hay pocos años entre ellos, razón por la cual se considera una respuesta contemporánea a los postulados del socialismo científico.

que son todas las teorías del crecimiento que se derivan del primero y quieren explicar la relación entre trabajo, capital e incremento del Producto Interno Bruto.² El cuarto enfoque es la Doctrina Social de la Iglesia, que a lo largo de la historia marca pautas de comportamientos individuales y sociales acordes con el mensaje del Evangelio, particularmente el amor hacia el más necesitado. El quinto enfoque para entender el progreso económico es el que surge bajo el paradigma del desarrollo humano; surgió tras la búsqueda de un concepto de desarrollo que fuera más allá del incremento de la producción y la riqueza.

Así, el concepto de desarrollo humano pone su atención en el incremento de las capacidades de las personas, especialmente de las que se incrementan por medio de la educación, la salud y el ingreso. Este paradigma busca que las personas tengan las máximas capacidades que les permitan tomar sus decisiones en libertad,³ porque asume que hay diferencias intergeneracionales y contextuales que dan mayor capacidad de decisión a unas personas sobre otras; por ello, las políticas públicas enfocadas a proveer un mínimo de ingreso y un piso parejo en educación y salud facilitan a las personas tomar decisiones libremente.

Para entender mejor la crítica que hace la encíclica *Rerum Novarum*, se exponen puntos esenciales de la teoría marxista del desarrollo. Para Marx, en el sistema capitalista sólo existen dos clases: los obreros, quienes sólo poseen su trabajo, y los dueños del capital, quienes tienen el control de los medios de producción y del dinero.⁴ La desigualdad entre estos grupos se debe a que los dueños del capital tienden a concentrar en sus manos los medios de producción, mien-

2 Hay dos escuelas principales: a) la escuela clásica que plantea que el capital tiene rendimientos decrecientes y, por lo tanto, a largo plazo, el crecimiento del capital es cero; y b) la escuela neoclásica que busca explicar rendimientos crecientes del capital. X. Sala-i-Martin, *Apuntes de crecimiento económico* (Barcelona: Antoni Bosch, editor, 2000).

3 Cfr. las obras de A. Sen: *Inequality reexamined* (Cambridge, MA: Russell Sage Foundation. Harvard University Press, 1992), "Justicia: medios contra fines", en *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados* (coord. Sen/1995 (1990), 463-471. Valencia: Universidad de Valencia, 1995 [1990]) y "Capacidad y bienestar", en *La calidad de vida* (coords. M. C. Nussbaum y A. Sen, 54-83. México: Fondo de Cultura Económica, 1996).

4 Carlos Marx, *El Capital* (vol. II. México: Fondo de Cultura Económica, 1975 [1885], 375).

tras que los obreros tienen salarios que no equivalen a la ganancia o, en términos marxistas, la plusvalía que genera su trabajo.⁵ Según la tesis de Marx, la forma en que dicha desigualdad entre dueños del capital y trabajadores puede eliminarse es “la abolición de la antigua división del trabajo”;⁶ para esto es necesario que las contradicciones entre trabajadores y dueños de capital se desarrollen.

Una vez que los obreros son conscientes de su condición, buscarán la apropiación de los medios de producción, convirtiendo su trabajo en capital. La propiedad de los medios de producción se convertirá en colectiva, por lo que no es expropiar al trabajador independiente, sino expropiar al capitalista, que es visto como explotador de los trabajadores.⁷ En contraste con esta visión del cambio, León XIII señala que el resultado de dicha lucha empeoraría la situación de los obreros, porque los priva de la libertad de gozar de sus beneficios y elimina la esperanza de acumular más bienes (RN 3).

Un elemento interesante que se presenta aquí —y más adelante se profundizará— es la visión de los bienes públicos que tienen tanto León XIII como Marx, pues los asemejan a bienes controlados por el estado. Esta visión ha evolucionado en la teoría económica para distinguir bienes que sólo son de un uso particular y bienes que son de uso colectivo, independientemente de que los provea el gobierno, un particular o la naturaleza. Por ejemplo, el oxígeno en el aire se considera un bien colectivo, porque el hecho de que una persona se beneficie de él no impide que otros lo respiren y, evidentemente, no es un bien que pueda proveer o dejar de proveer el estado.⁸

Por una parte, los socialistas se equivocan al describir todos los bienes como públicos y privados, explicando a partir de estos las relaciones sociales; por otra parte, la encíclica *Rerum novarum* tampoco

5 *Ibidem*, 817.

6 C. Marx, *El Capital* (vol. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1975 [1867], 409).

7 *Idem*.

8 Para Ostrom, los bienes de uso colectivo o recursos de uso común se definen como “un sistema de recursos naturales o hechos por el hombre que es lo suficientemente grande como para volver costoso (pero no imposible) excluir a destinatarios potenciales de los beneficios de su uso”. E. Ostrom, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva* (México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Fondo de Cultura Económica, 2000 [1990], 66).

da un espacio a la existencia de los bienes públicos, y sólo considera como bienes públicos los que proporciona el estado; a partir de esta provisión de bienes públicos, establece las funciones de éste.⁹ De esta forma, es lógico que se considere peligroso su tamaño, ya que cuanto mayor sea, tendrá mayor poder de intervención. Sin embargo, el estado puede tener un tamaño adecuado para proteger los bienes comunes y para atender las diferencias de desarrollo y de desigualdad social; en especial, de los más vulnerables. Esta función de protección no sólo puede ejercerla por medio del aparato burocrático, sino por la creación de reglas que incentiven o desincentiven ciertos comportamientos, alternativa que al final del siglo XIX no era considerada.

Para Marx, la historia es guiada por el desarrollo de las fuerzas productivas y lo que marca el rumbo de las sociedades es la lucha de clases,¹⁰ en contraste, desde el punto de vista de la Doctrina Social Cristiana. Dicha lucha de clase no es la mejor forma de crear progreso, ya que atiza el odio de los indigentes contra los ricos y lleva a la destrucción de la riqueza y del bienestar de toda la población (RN 2), por lo que destruye más de lo que construye.

Además, el papa León XIII critica que el socialismo plantee una división radical entre proletarios y burgueses, y que pretenda que el estado sólo atienda a uno de estos grupos. Al respecto, señala: “De ahí que, entre los deberes, ni pocos ni leves, de los gobernantes que velan por el bien del pueblo, se destaca entre los primeros el de defender por igual a todas las clases sociales, observando inviolablemente la justicia llamada *distributiva*” (RN 24). Cabe resaltar que señala la responsabilidad del estado para la construcción de mejores condicio-

9 El papa Juan XXIII explica el papel del estado en la provisión de algunos bienes. “Nuestra época registra una progresiva ampliación de la propiedad del estado y de las demás instituciones públicas. La causa de esta ampliación hay que buscarla en que el bien común exige hoy de la autoridad pública el cumplimiento de una serie creciente de funciones. Sin embargo, también en esta materia ha de observarse íntegramente el principio de la función subsidiaria, ya antes mencionado, según el cual la ampliación de la propiedad del estado y de las demás instituciones públicas sólo es lícita cuando la exige una manifiesta y objetiva necesidad del bien común y se excluye el peligro de que la propiedad privada se reduzca en exceso, o, lo que sería aún peor, se suprima completamente” (MM 117).

10 C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011 [1848], 30).

nes de vida para todos los ciudadanos, especialmente los que menos tienen. Los caminos para lograr esto van más allá de la opción socialista o capitalista. Por ejemplo, Amartya Sen propone tomar como punto central la creación de capacidades de la población para que puedan tomar decisiones en libertad; estas capacidades dependen de varios factores; por ejemplo, las características personales y los arreglos sociales o institucionales.¹¹

El desarrollo personal, la propiedad y los derechos individuales

Como ya se mencionó, para el socialismo sólo existen dos clases sociales: la de los propietarios de los medios de producción —también llamados *burgueses*— y la de los trabajadores, asalariados y que son obligados a vender su fuerza de trabajo.¹² Los propietarios obtienen sus ganancias debido a la explotación que ejercen sobre los trabajadores; éstos están desprotegidos, ya que, para Marx y Engels, la democracia liberal funciona sólo para proteger el poder de los dueños del capital

Para eliminar el poder de los propietarios y repartirlo entre los trabajadores, Marx veía que era necesaria “una violación despótica de los derechos de propiedad y de las relaciones burguesas de producción”;¹³ sin embargo, los países comunistas no superaron esta etapa y mantuvieron un régimen despótico. En contraste, la propuesta de desarrollo económico de Amartya Sen establece que el desarrollo de una persona y de la comunidad está en función de cuántas decisiones pueden tomar libremente los individuos; esta facultad no depende sólo de la voluntad de cada individuo, sino que necesita capacidades que va adquiriendo de la sociedad.¹⁴ De esta manera, las pretensiones individuales no deben evaluarse por el capital que necesitan o por la relación de propiedad de la persona con éstas, sino por

11 Amartya Sen, *Equality of what? The Tanner Lectures of Human Values*. Stanford University (22 de mayo, 1979, 58. Disponible en tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen80.pdf)

12 C. Marx y F. Engels, *op. cit.*, 30, nota 2. Nota de Engels a la edición inglesa de 1888.

13 *Ibidem*, 57.

14 A. Sen, *op. cit.*

la libertad que se obtiene para elegir entre diferentes formas de vida, pues cada una de ellas tiene características por las que se valora.¹⁵

En la encíclica *Rerum Novarum*, se reconocen las diferencias entre las personas dentro de la sociedad, diferencias por las cuales no pueden aportar la misma cantidad al bien común; además, no todas las personas aprovechan los recursos de la misma forma. Sin embargo, el desarrollo de un país requiere que todos aporten (RN 25). Para que haya una igualdad, es necesario “que las autoridades públicas prodiguen sus cuidados al proletariado para que éste reciba algo de lo que aporta al bien común, como la casa, el vestido y el poder sobrellevar la vida con mayor facilidad”.¹⁶ Con los años, la forma de concebir el papel de la administración pública para atender las diferencias económicas y sociales ha cambiado, por lo que podría esperarse que todos aporten a la recaudación fiscal y los menos favorecidos deberían recibir más para cubrir sus carencias.

Si se acepta que la esencia del desarrollo es que las personas sean libres para tomar decisiones dentro de su comunidad, entonces no sólo la colectivización socialista, sino también algunas políticas de países liberales —por ejemplo, políticas que restringen la libre asociación de trabajadores (QA 30)— limitan el desarrollo humano. Así, los sucesores del papa León XIII expandieron la Doctrina Social de la Iglesia para denunciar las acciones de cualquier sistema político que limitara al hombre. De esta manera, se trasciende la dualidad marxista capitalismo–socialismo y se puede discutir cada conjunto de políticas según afecten la capacidad de las personas.

Desde el punto de vista cristiano, el desarrollo es más que el crecimiento de la economía; debe promover a todos los hombres y a todo el hombre (PP 14). Así, todos los hombres están llamados a promover su desarrollo, por medio del conjunto de sus aptitudes y cualidades, a utilizar su educación y el esfuerzo personal para alcanzar lo que se propone (PP 15). Sin embargo, como se discute más adelante, el hombre no puede solo; la comunidad y el gobierno son facilitadores u obstáculos en la búsqueda del desarrollo personal, las políticas pú-

15 *Ibidem*, 465.

16 *Idem*.

blicas muchas veces juegan el rol de medios para compensar lo que pueden hacer algunos con muchos recursos y lo poco que pueden hacer otros con la falta de recursos.

El desarrollo, la desigualdad y el papel del gobierno

Como ya se dijo, existen distintas formas de estudiar el desempeño de la economía y sus efectos en distintas áreas de la sociedad; una de estas escuelas es la socialista. En virtud de que la encíclica *Rerum novarum* discute las tesis postuladas por los socialistas, en este apartado se parte de ellas para discutir los distintos efectos del desarrollo. La forma en que Marx describe el desarrollo de los países capitalistas implica que siempre habrá una desigualdad entre terratenientes y trabajadores, que sólo puede romperse con las siguientes acciones: la expropiación de las propiedades para obtener recursos para los gastos del estado; la carga de fuertes impuestos; la abolición del derecho a la herencia; la confiscación de los bienes a emigrantes y sediciosos; el crédito centralizado por el Estado; la multiplicación de centros de trabajo en manos del estado; la obligación de trabajo para todos, entre otras medidas.¹⁷ Sin embargo, en el modelo real de socialismo, el estado absorbe la propiedad de los medios de producción y su colectivización sólo se alcanza nominalmente y utiliza la fuerza estatal para coartar las libertades.

En la práctica, la eliminación de la propiedad privada da una falsa idea de igualdad, que no considera la existencia de diferencias entre los hombres, “que no son iguales los talentos de todos, ni la habilidad, ni la salud, ni lo son las fuerzas; y de la inevitable diferencia de estas cosas brota espontáneamente la diferencia de fortuna” (RN 13).¹⁸ El entendimiento de por qué unos tienen más que otros ha avanzado, amén de que las comunidades son más complejas; por ello, la desigualdad social se ha convertido en una área de estudio en las ciencias sociales. Una de las tesis es que, si se igualan las condiciones en que viven las personas, todos tienen mejor calidad de vida; sin

17 C. Marx y F. Engels, *op. cit.*, 57 y 58.

18 Las cursivas son mías.

embargo, surgen las siguientes preguntas: ¿qué igualar?, ¿el ingreso?, ¿la riqueza?, ¿las propiedades?, ¿las capacidades? Como señala el papa León XIII, el socialismo planteaba que eliminando la propiedad privada se resolvía el problema de la desigualdad; no obstante, persiste en otras áreas.

Una forma de eliminar las desigualdades es analizar distintas áreas de la vida social y discutir qué hacer para borrar las diferencias. Un camino que resuelve varias de las inquietudes del socialismo sobre las posibilidades económicas es crear condiciones para que los menos favorecidos alcancen un nivel de desarrollo que les permita tener la misma libertad para tomar decisiones; en otras palabras, crear las condiciones para que las personas incrementen las posibilidades de tomar decisiones libremente. Por lo tanto, requieren capacidades que se obtienen vía el incremento del ingreso, la educación y la salud.¹⁹

La desigualdad en el ingreso o la desigualdad en la riqueza no son las únicas explicaciones de la disparidad entre personas; existen otras causas de ella. Por ejemplo, las condiciones que hacen que hombres tengan mayores y mejores ofertas laborales que las mujeres o que promueven mayor crecimiento económico o los elementos que podrían determinar las diferencias en el ingreso entre grupos de un mismo país. Por lo tanto, mejorar las condiciones de vida de los grupos más rezagados no se logra tratando igual a todas las personas; es indispensable crear políticas que compensen las desventajas de unos; en otras palabras, se necesita brindar oportunidades a los que tiene menos desarrollo y que los más privilegiados no se aprovechen de sus privilegios.

En documentos sobre la cuestión social, la Iglesia reconoce que existen diversas desigualdades de orígenes diversos, más allá de la relación que tiene una persona con el capital. Por ejemplo, se reconoce que no todas las personas pueden aportar al bienestar de la sociedad —por la hacienda pública o por otro mecanismo— ni igual cantidad y que hay miembros de la comunidad que requieren que la sociedad les dé más de lo que ellos aportan a la hacienda pública

19 Cfr. A. Sen, *op. cit.*, 465.

(RN 25); otra área social en la cual podría haber una diferencia es en el ámbito laboral. Desde finales del siglo XIX, se señala a niños y a mujeres como personas que no pueden ser tratadas igual que a los hombres, porque no poseen la misma condición física ni el mismo desarrollo (RN 31 y 32). Probablemente las recomendaciones del papa León XIII sobre cómo tratar a mujeres y niños en el trabajo hoy no son aceptables, mas lo importante es que, para ese tiempo, era un avance defender el que no se les cargara con trabajo más allá de sus posibilidades.

La idea del igualitarismo socialista no puede existir sin un estado fuerte, que limite las libertades de muchos en pro del bienestar común y que ejerza una gran violencia para mantener a todos dentro de los parámetros aceptados (QA 119). Además, el socialismo no considera al hombre de forma íntegra e ignora que es imperfecto; por ejemplo, no sabe que es vulnerable a la enfermedad y al dolor, que no se puede esperar que las personas funcionen como máquinas y que el sistema económico no puede corregir estas características (MM 213).

La visión cristiana de la cuestión social rechaza que se tome sólo un camino para atender los problemas de desigualdad. Así, plantea que, si se eliminara el carácter social o público de algunos bienes, se puede caer en el individualismo; del mismo modo, si se eliminara la propiedad privada, se podría caer en el colectivismo (QA 46). De esta forma, se señala que no basta modificar la propiedad de los bienes para que la mayoría de la población tenga mejor calidad de vida; de hecho, a lo largo de los años, se identificó que los países con un régimen socialista mantenían empresas monopólicas que generaban problemas a la sociedad.

En las encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno*, se asemeja la intervención del estado en la actividad económica para que éste se apropie de los bienes privados y disponga de ellos; transmiten la idea de que la expropiación es la única vía de intervención del estado (RN 3 y 6, QA 49). Sin embargo, en épocas más recientes, por medio de distintas encíclicas, se reconoce la importancia de distintas políticas públicas para disminuir las desigualdades y para que las personas menos favorecidas puedan acceder a la propiedad. Juan XXIII propone

una lista de políticas que pueden ayudar a que los más desfavorecidos tengan acceso a los bienes; se reconoce que el estado y, de forma más precisa, el gobierno tiene una responsabilidad en procurar el bien común (MM 132 a 156).²⁰

La evolución de los gobiernos liberales y socialistas influyó en el cambio de opinión sobre la intervención del gobierno en los asuntos públicos. No sólo el papa Juan XXIII reconoce el papel de las políticas públicas; el papa Pablo VI también condena al capitalismo liberal sin freno, que tiene al lucro como ley suprema, la prosperidad privada y la posesión de los medios de producción como derecho absoluto sin límites ni obligaciones; a la vez, reconoce que la industrialización ha aportado valiosos elementos al desarrollo (PP 26).²¹

Al paso del tiempo, la visión del desarrollo evolucionó y con ella se modificó la de los bienes colectivos. Se fue dejando atrás la identificación de los bienes colectivos con la apropiación por parte del estado socialista y fue tomando su lugar la interpretación de que existen bienes de uso colectivo, ya sean muebles o inmuebles, así como que su existencia trae beneficio a toda la comunidad y que el gobierno tiene distintos niveles de responsabilidad para protegerlos. Tal lo expresa el papa Juan Pablo II: “Es deber del Estado proveer la defensa y tutela de los bienes colectivos, como son el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguarda no puede estar asegurada por los simples mecanismos del mercado” (CA 40). Se reconoce que el mercado tiene límites, ventajas y riesgos,²² por lo cual se invita a no caer en la ido-

20 Las políticas que propone la Encíclica *Mater et magistra* son: imposición fiscal (núms. 132 y 133); tasas de interés accesibles (núm. 134); seguros sociales y seguridad social (núm. 135 y 136); tutela de precios (núms. 137 y 140); promover que la economía agrícola se complemente con la industria y el sector servicio (núm. 141); es necesario que los trabajadores del campo se eduquen, puedan formar cooperativas, asociaciones de profesionistas y organizaciones para intervenir en los asuntos públicos (núm. 143); que se provean servicios públicos (núm. 150); que actúen el Estado y la iniciativa privada (núms. 151 y 152); eliminar o disminuir la desigualdad entre tierra y población (núms. 153 a 156).

21 “Pero si es verdad que un cierto capitalismo ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injusticias y luchas fratricidas, cuyos efectos duran todavía, sería injusto que se atribuyera a la industrialización misma los males que son debidos al nefasto sistema que lo acompaña. Por el contrario, es justo reconocer la aportación irremplazable de la organización del trabajo y del progreso industrial a la obra del desarrollo” (PP 26).

22 Entre los límites del mercado, el papa Juan Pablo II señala: “la existencia de necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas mediante sus mecanismos; hay exigencias humanas importantes que escapan a su lógica; hay bienes que,

latría y se reconoce que son necesarias las instituciones que recojan los acuerdos sociales y que protejan ciertos bienes comunes, como es el caso del medio ambiente.

La evolución en la concepción de los bienes es uno de los pasos en el camino para trascender la dualidad capitalismo–socialismo. Se pasó de la eliminación total del mercado y del estado, de esperar que éste sea completamente interventor, a concebir los órganos del estado como responsables de incentivar o desincentivar comportamientos, a que producto de discusiones provea algunos bienes. No se espera que sea rival de la iniciativa privada, más bien que trabajen juntos.

Un camino para lograr mejores condiciones de vida para la población es que existan instituciones²³ que incentiven al gobierno o a los particulares a trabajar en pro de una comunidad más igualitaria. Por ejemplo, la forma en que se diseña la recaudación de impuestos y cómo se utilizan los ingresos puede ayudar a que quienes menos tienen mejoren sus condiciones de vida o pueden ayudar a que se concentre el ingreso en pocas manos. Además, el tipo de instituciones que se crea puede incentivar la inversión y creación de empleos o puede incentivar un tipo de industria y una forma de trabajo; por ejemplo, se pueden crear leyes e incentivos para que se incremente la industria no contaminante más que la contaminante.

En consecuencia, la creación de bienestar en la población trasciende la discusión sobre si es mejor el capitalismo o el socialismo. Para encontrar mejores modelos de desarrollo, se puede partir de reconocer que ni la fórmula socialista de colectivización de los medios de producción ni el mercado por sí solo resuelven las carencias

por su naturaleza, no se pueden ni se deben vender o comprar" (CA 40; las cursivas son mías). Entre las ventajas del mecanismo de mercado señala: *ayuda* [...] a utilizar mejor los recursos; *favorece* el intercambio de los productos y, sobre todo, da la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona, que, en el contrato, se confrontan con las de otras personas" (*Idem*; las cursivas son mías). Los riesgos del mercado son que puede formarse una idolatría, que ignora que hay bienes que no pueden ser mercancía (*idem* 40).

- 23 En este caso y en adelante, *instituciones* se entiende como "las reglas de juego en una sociedad o, más formalmente, son las limitaciones ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana" D. North, *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1990], 13).

de la población (CA 41). En este sentido, los enfoques modernos de política pública, basados en la creación de instituciones que ven por ciertas necesidades, que acotan el papel del gobierno y que brindan libertad a las personas, pueden ser un camino intermedio entre los dos modelos.

Si bien la fórmula liberal capitalista puede resolver los problemas que el socialismo arrastra —considerando las precisiones que se han hecho del papel de las políticas públicas—, falta resolver el papel del gobierno en la promoción del desarrollo. Líneas antes ya se mencionó que no se debe creer que sólo hay dos opciones: gobierno completamente interventor o gobierno ausente. Hay muchos esquemas de intervención del gobierno en la vida económica y social. ¿Cómo se puede llegar al mejor? es casi imposible lograrlo; lo que sí es factible es llegar a ciertos acuerdos para que un esquema dirija a un país. A este conjunto de acuerdos suele denominársele *democracia*.

Un ejemplo de la discusión que se tiene sobre el papel del estado es el debate sobre si debe haber servicios que provean de forma universal y si para lograrlo debería haber grandes tasas de impuesto, o, por el contrario, si deben dejarse estos servicios en manos particulares, cobrarse pocos impuestos y que el estado sólo prevea servicios a los más necesitados.

La acción del estado debe seguir dos principios básicos para respetar la libertad y dignidad de las personas; por una parte, el principio de subsidiaridad que consiste en crear condiciones favorables para el libre ejercicio de actividad económica y el principio de solidaridad para defender a los más débiles, por medio de regulaciones, asegurando condiciones mínimas vitales (*cfr.* Juan Pablo II, CA 15).

La democracia como medio para alcanzar el desarrollo

Uno de los valores que defiende la Doctrina Social Cristiana es la libertad humana. La encíclica *Rerum novarum* afirma que el mejor sistema de gobierno que defiende este valor es la democracia. A pesar de esta afirmación, durante el siglo XX muchos gobiernos no democráticos se apropiaron de lenguaje que recordaba algunas ideas cristianas, de ahí que hay una pobre lectura de cómo el cristianismo

influye en que el régimen sea democrático o autoritario o que se le culpe porque un gobierno autoritario se haya apropiado de un lenguaje aparentemente cristiano²⁴.

Por el contrario, la encíclica *Rerum novarum* aboga por que un hombre se una a otros para formar una sociedad pública y construir una nación (llama a ésta *sociedad pública*) (RN 35). En esta gran comunidad, las personas pueden unirse en otras organizaciones con distintos fines —por ejemplo, comercial— para promover una causa en común o para cualquier fin lícito (llama a ésta *sociedad privada*) (RN 35). En el Concilio Vaticano II, invita a todos a colaborar en la vida pública y exhorta a los ciudadanos a colaborar con lo necesario para que la comunidad viva (cfr. GS 75, CDSI 413).

La oposición capitalismo y socialismo en el plano político se tradujo en un enfrentamiento entre un sistema político autoritario que prometía que en un momento se acabarían las diferencias económicas (el socialismo) y otro que prometía la libre elección de los gobernantes, pero carecía de una vía para atenuar las grandes diferencias sociales; incluso, por el contrario, las aumentaba (el capitalismo).

La democracia es un concepto que puede ser complicado, ya que en el lenguaje cotidiano se utiliza para denominar varios fenómenos políticos, muchos cercanos entre ellos. Incluye la forma en que se elige al gobierno de un país, implica una serie de libertades y derechos, está soportada por ciertas instituciones gubernamentales que se espera que funcionen para repartir el poder entre distintas organizaciones y se relaciona con ver al resto de los países de forma horizontal.²⁵ La visión cristiana de la democracia supone que las

24 La apropiación de gobiernos no democráticos de lenguaje cristiano, especialmente lenguaje que pareciera católico —por ejemplo, Francisco Franco en España— hizo que algunos investigadores asociaran bajo desarrollo económico y baja calidad de la democracia con el cristianismo; por ejemplo, S. Huntington, Will more countries become democratic? *Political Science Quarterly* (99, 2, 193-218, 1984).

25 Existen muchos autores que hablan sobre y que definen la democracia. De dos definiciones útiles, la primera es procedimental: "La democracia es un sistema en el que partidos pierden elecciones" A. Przeworski, *Democracy and Market* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 10. En: A. Przeworski, M. E. Alvarez, J. A. Cheibub y F. Limongi, *Democracy and Development. Political Institutions and Well-Being in the World, 1950-1990* (Nueva York: Cambridge University Press, 2000, 16). La segunda la define como el régimen político que se caracteriza porque los derechos ciudadanos —en particular, el derecho al voto— se extiende a una proporción alta de adultos y entre los derechos de

personas son libres de tomar decisiones, si bien bajo la providencia de Dios; son libres para discutir y decidir el destino de la comunidad (PT 52)²⁶.

En el momento de publicación de las encíclicas *Rerum novarum* y *Pacem in terris* y durante las décadas siguientes, además del enfrentamiento entre capitalismo y socialismo, existieron muchos países que eran colonias; por ello, el proceso de democratización deseado incluía la descolonización y la libertad para que estos países crearan sus constituciones y eligieran su forma de gobierno. A finales de los ochenta, muchos países socialistas transitaron a la democracia; además, varias dictaduras de América Latina cambiaron su gobierno por otro más democrático. Sobre estos procesos, el papa Juan Pablo II opinó “*las nuevas democracias ofrecen esperanzas de un cambio en las frágiles estructuras políticas y sociales, gravadas por la hipoteca de una dolorosa serie de injusticias y rencores, aparte de una economía arruinada y de graves conflictos sociales*” (CA, núm. 22).²⁷

Así, el papa Juan Pablo II exalta las virtudes de la democracia: “Asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien sustituirlos oportunamente de manera pacífica” (CA 46). Es preciso resaltar que los gobiernos electos democráticamente requieren que los ciudadanos vigilen cómo toman decisiones, que se vigile el tipo de decisiones y que se juzguen según criterios de justicia y moralidad (CA 47).

Un debate entre la teoría contemporánea de la democracia y la doctrina social de la Iglesia es el papel de las libertades individuales y el papel de la Iglesia en la orientación a los feligreses. La Iglesia reivindica su contribución específica en favor de la verdadera cultura de

la ciudadanía está oponerse al gobierno y hacerlos abandonar su cargo vía el voto. R. A. Dahl, *La democracia y sus críticos* (Barcelona: Paidós, 1993 [1989], 266).

26 “Ahora bien, del bien de que la autoridad proviene de Dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer puede conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático. (cfr. León XIII, *Diuturnum illud*: AL 2, 271-272 (Roma 1881); Pío XII, Radiomensaje navideño: AAS 37 (1945) 5-23)” (PT 52).

27 Las cursivas son mías.

los países, promueve comportamientos que favorecen la cultura de la paz y resalta la grandeza del hombre (CA 51); es decir, para el papa Juan Pablo II, no es posible deslindar la cultura de un país de los aportes del cristianismo. En contraste con esta idea, los procesos de democratización y modernización de la economía en varios países han enfatizado el incremento de la racionalización en el uso de recursos públicos, la burocratización, la secularización e individualización en los procesos de toma de decisiones.²⁸

Como ya se mencionó, las personas buscan ampliar sus posibilidades de elección. El enfoque del desarrollo humano se presenta como un camino para evaluar las posibilidades de las personas para tomar decisiones libremente. Por el lado de la convivencia social, gracias a las instituciones democráticas las personas han ampliado sus opciones de elección; son libres de elegir a quienes deseen que los gobierne, de exigir que la ley delimite las funciones de quienes gobiernan y, además, que éstos puedan llamadas a cuenta.

En conclusión, las preocupaciones que generó el avance del comunismo en el siglo XIX y que motivaron la publicación de la encíclica *Rerum novarum* fueron eliminándose con el devenir histórico y la caída del socialismo real a finales de los ochenta y principios de los noventa. Sin embargo, muchas de las razones del malestar social que pretendía solucionar el socialismo se mantuvieron; en muchas partes del mundo, la desigualdad económica se incrementó y grupos sociales se mantuvieron al margen del desarrollo; además de los trabajadores, otros grupos se han observado como al margen del desarrollo: los indígenas, los migrantes, las personas con trabajo precario, entre otros. El papa Francisco los engloba en el término *los descartados*.

28 El conjunto de teorías que hablan sobre cómo los países se modernizan económicamente y políticamente plantean que para que la población tenga derechos políticos universales, es decir, que a nadie se le prive de estos por razones religiosas, sociales o culturales, tiene que pasar por un proceso de secularización, de forma que las creencias religiosas no determinen las oportunidades sociales. Sin embargo, en algunos países, ha habido excesos y se ha promovido un laicismo que limita la libertad religiosa. R. Inglehart y C. Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence* (Nueva York: Cambridge University Press, 2005, 45). Además, R. Inglehart, "Theories of modernization". *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (vol. XV, 9966. Michigan, Gale: Farmington Hills, 2001).

El rumbo del mundo contemporáneo: desarrollo desigual e incremento de los descartados. La crítica del papa Francisco a la cultura de la exclusión

Aunque en la actualidad, ya no se vive un enfrentamiento entre el modelo socialista y capitalista, el desarrollo económico no ha llegado por igual a todas las personas. Si bien los adelantos tecnológicos han acercado a personas de muchos países, también han alejado a quienes carecen de ellos; mientras que una gran población puede acceder a tecnología, hay quienes ni siquiera cuentan con servicios fundamentales como agua potable, drenaje o electricidad. En este apartado, se desarrollan las inquietudes que ha expresado el papa Francisco por estos problemas.

La economía capitalista impulsa una cultura de la individualidad que, aunque es buena para el desarrollo de capacidades, ha fomentado la indiferencia, la insensibilidad ante el dolor ajeno, la incapacidad de compadecerse de los más necesitados (EG 54). En la encíclica *Rerum Novarum*, el papa León XIII critica que el socialismo quisiera borrar diferencias; hoy en día, el papa Francisco recuerda que la visión liberal rechaza las diferencias comunitarias y culturales y que habla de libertad, pero la desliga de la narrativa común (FT 163). Para Francisco, el capitalismo no ha logrado la utopía de igualdad entre los hombres, ni que el mercado por sí mismo pueda disminuir la diferencia entre quienes tienen mucho y los que tienen poco, Por el contrario, ha mantenido dicha diferencia y, en muchos casos, la ha incrementado. En consecuencia, es necesario crear políticas públicas que incrementen las capacidades de los que tienen poco desarrollo y pongan algunos diques a los que tienen más poder.

Una vez que las repúblicas socialistas desaparecieron, se pensó que sin ese sistema y con países con economía de mercado todas las libertades florecerían; no obstante, señala el papa Francisco, “los mecanismos de la economía actual promueven una exacerbación del consumo” (EG 60), de modo que se erige como una nueva tiranía, impositiva, unilaterales e implacables sus leyes y reglas (EG 56); por ello, lo que se temía del socialismo se asoma en una economía de mercado: la persona termina siendo mercancía.

Si bien durante los noventa hubo un impulso para que los países hasta ese momento socialistas cambiaran a ser capitalistas y democráticos, a lo largo de las décadas siguientes se incrementaron países que simulan ser democráticos, en los que sólo un grupo —y, en algunos casos, una persona— gana las elecciones. Además, los países reconocidos como democráticos mantienen grupos excluidos y, en muchos casos, políticas poco democráticas.

Otro de los problemas de la economía actual es que el sistema industrial no tiene la capacidad de absorber lo que desecha, a diferencia de los ecosistemas, en los cuales los residuos generados por un organismo son el alimento de otros (LS, núm. 22). Este problema se extiende al ámbito social y cultural, donde se intenta eliminar grupos por su origen, su cultura, sus capacidades u otra característica; la sociedad moderna considera un estorbo o un gasto las características que no puede hacerse cargo o no quiere resolver. Así va creándose lo que el papa Francisco llama *la cultura del descarte*. No se trata de algo más allá que la exclusión y la opresión; tampoco es estar abajo o en la periferia; más bien, es estar fuera, es considerar a grupos de personas como sobrantes (EG 53).

Igual que las personas, con frecuencia el medio ambiente se evalúa sólo en función de su rentabilidad económica, vale lo que se puede vender. En el siglo XIX, se señalaba como deber del hombre dominar al medio ambiente: “*Se halle la necesidad que el hombre domine no sólo de los frutos terrenales, sino también de la tierra misma, pues ve que de la fecundidad de la tierra le son proporcionadas las cosas necesarias para su futuro*” (RN 5).²⁹ Con el paso del tiempo, el conocimiento del medio ambiente ha evolucionado; hay conciencia de que los bienes naturales son finitos, que los hombres sólo somos administradores y no sus propietarios y dominadores, que la tierra sufre igual que los abandonados (LS 2). Éste es un ejemplo de cómo la Iglesia avanza en algunas de sus formas de leer la realidad para mantener en el centro el amor a Dios y al prójimo.

Ahora bien, ¿cómo se puede vencer la indiferencia y la cultura del descarte?, ¿es posible actuar de una forma más humana estando en

29 Las cursivas son mías.

una cultura que invita al individualismo, a la satisfacción egoísta? A continuación, se presentan algunas líneas que proponen un cambio de rumbo.

Si se quiere vencer la indiferencia hacia los descartados, hay que cambiar de actitud, tanto individual como comunitaria. Una de las formas de vencer esta indiferencia es fomentando la solidaridad, entendida como “una mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos” (EG 188). La solidaridad puede llegar a niveles más profundos y “se convierte así en un modo de hacer la historia, en un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida” (EG 228). Además de la solidaridad comunitaria, es necesario pasar a la creación de políticas públicas que velen por los derechos de todos; es necesario que utilice la política fiscal para recaudar recursos de los más acaudalados y fomentar el desarrollo de los menos desarrollados por medio de políticas públicas.³⁰

En la encíclica *Rerum Novarum*, se exalta la propiedad privada frente a la propiedad comunal socialista. Es posible que ese dualismo se supere y que se vea un conjunto de bienes que deben ser considerados comunes; de esta manera, la tierra debería ser considerada como una herencia común y sus frutos deberían beneficiar a todos (LS 93). Esto no significa que se supongan como propiedad de un gobierno, de un estado o de un régimen político, sino que se consideren bienes que deben ser protegidos de manera colectiva; por tanto, las políticas públicas deberían dirigirse a moderar su consumo y sancionar los comportamientos que los destruyen. El papa Francisco lo explica de la siguiente forma: “El medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de to-

30 “El Evangelio, al enseñarnos la caridad, nos inculca el respeto privilegiado a los pobres y su situación particular en la sociedad: los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor libertad sus bienes al servicio de los demás. Efectivamente, si más allá de las reglas jurídicas falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, incluso la igualdad ante la ley podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo” (OA 23).

dos” (LS 95); así entendidos los bienes comunes, la colaboración entre gobierno, mercado y sociedad civil puede ayudar a cambiar los comportamientos de la comunidad.³¹

No se deja de lado la defensa de la propiedad privada, pero sí hay un señalamiento en el sentido de que poseer hace que las personas tengan un compromiso con la comunidad.³²

Otro tema en que hay una evolución en el pensamiento es que actualmente se resalta la relación del ser humano con el resto de la creación. Si bien la encíclica *Rerum novarum* ve con naturalidad que el hombre se domine a sí mismo, a la tierra y a sus frutos (RN 5), hoy se entiende de forma distinta la relación con la naturaleza, pues se le considera un ser vivo, obra de Dios y que, por tanto, necesita cuidado. El papa Francisco explica que “una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles” (LS 116). Este cambio puede ser resultado de que hay más entendimiento de la relación entre el hombre y el medio ambiente, del conocimiento sobre la limitación de los bienes naturales, que lleva a considerar que los recursos naturales no permanecerán por siempre.

Ya hemos mencionado que en los años posteriores a la publicación de la encíclica *Rerum novarum* y en respuesta a las condiciones políticas, sociales, económicas y culturales, la visión que manifestaba el pensamiento social cristiano sobre el gobierno fue cambiando. Se ha ido aceptando que no toda intervención proviene de gobiernos autoritarios y que en muchos lugares es necesaria para mejorar las con-

31 En esta línea se utiliza *sociedad civil* como una categoría general, sólo para distinguir a personas y grupos que no están en el gobierno y que no buscan explícitamente el lucro comercial. Esta categoría es heterogénea y en este momento no se pretende emitir una valoración de su comportamiento o de las causas que defiende.

32 En la encíclica *Laudato si'*, el papa Francisco se hace de las palabras del papa Juan Pablo II para explicar la relación del cristiano con la propiedad privada: “la Iglesia defiende, sí, el legítimo derecho a la propiedad privada, pero enseña con no menor claridad que sobre toda propiedad privada grava siempre una hipoteca social, para que los bienes sirvan a la destinación general que Dios les ha dado” (Discurso a los indígenas y campesinos de México, Cuilapan (29 de enero de 1979), 6: AAS 71(1979), 209” (LS 93).

diciones de los que menos tienen. El papa Francisco habla del papel de las autoridades y afirma que tienen la responsabilidad de apoyar a pequeños productores; incluso afirma que, para lograr una verdadera libertad económica, en momentos, deben poner límites a quienes poseen mayores recursos y poder financiero (LS 129). La propuesta del Papa no es en favor de un estado que controle la economía, sino de instituciones que nivelen las diferencias.

Algunas reflexiones finales

Una pregunta que podría surgir al leer la encíclica *Rerum novarum* es si tiene algún mensaje para este mundo que atraviesa una pandemia. Para responder, se propone acudir, en primer lugar, a la fuente de inspiración, esto es, al mensaje del Evangelio de amor preferencialmente hacia los más desprotegidos y, en segundo lugar, leer los signos de los tiempos para encontrar quiénes son los más vulnerables, los descartados, las personas que viven con más angustia las carencias y la indiferencia social.

Según se explicó, a finales del siglo XIX los obreros eran uno de los grupos más desprotegidos; por eso, la encíclica de León XIII los pone en el centro, enfatiza su humanidad y condición de hijos de Dios. Si el mensaje del Evangelio es la libertad para todos, entonces se ha tenido que prestar atención a más grupos: a los indígenas, a los niños, a los negros, a las mujeres; en fin, a todos los que viven descartados, al margen de la sociedad. La Iglesia ha recogido este mensaje liberador, porque “ve en el hombre, en cada hombre, la imagen viva de Dios” (Compendio de la Doctrina Social Cristiana, 105). ¿Cómo releer este mensaje liberador en medio de una pandemia que invita a alejarnos del otro? ¿Cómo interpretar los signos de los tiempos para entender que el llamado es a todos, que trasciende signos políticos y que no importa la nacionalidad de las personas?

Para realizar esta relectura, tendrían que considerarse dos dimensiones: la personal y la comunitaria o social. Acerca de la dimensión personal, hay que recordar que el papa Francisco invita a una conversión personal, a cultivar la fraternidad y vencer el individualismo (FT 104 y 105), el trabajo empieza en la pequeña comunidad, la familia, en

el compromiso individual de hacer algo en beneficio de la colectividad; así, éste puede ir extendiéndose a organizaciones sociales más complejas, como la escuela, el barrio, la ciudad, entre otros.

En la dimensión comunitaria o social, las acciones personales son útiles; sin embargo, son más efectivas las acciones colectivas que pueden realizarse por distintos caminos; por ejemplo, la parroquia, las organizaciones de vecinos, las no gubernamentales u otro tipo de ellas que se enfoque a hacer el bien a la comunidad. Ahora bien, un trabajo muy importante es el que realizan las instituciones gubernamentales que, por medio de leyes, reglamentos, políticas públicas, entre otras, pueden disminuir las desigualdades sociales y brindar oportunidades a los descartados.

¿Por qué no se deja la solución de las desigualdades sólo a la acción de los particulares o del mercado? En primer lugar, porque la complejidad de la sociedad, la naturaleza de los problemas y los recursos que se necesitan para dar atención a los más desprotegidos hace necesario que los gobiernos pongan en marcha políticas para atender a los más vulnerables; por ejemplo, para atender la educación, la salud o el mejor reparto de algunos bienes. Si cada uno de estos problemas se dejara sólo a la acción individual, es muy probable, que los patrones de desigualdad se repitieran. Es necesario enfatizar que las instituciones a las que se hace referencia no son totalitarias, sino abiertas a la pluralidad de la sociedad, a los mecanismos democráticos de deliberación, toma de decisiones y rendición de cuentas.

En segundo lugar, si se dejara sólo al mercado la tarea de eliminar las desigualdades, podría incrementar los desechados, ver como solución eliminar a las personas que no rinden económicamente, por medios que van desde dejarlos a su suerte y que les sea imposible sobrevivir, hasta el uso de métodos criminales.

Una de las vías para disminuir las desigualdades sociales es crear políticas públicas que formen capacidades en todos los ciudadanos, empezando por los más pobres. Dichas políticas deben partir de garantizar educación, salud y un nivel mínimo de ingreso, para garantizar que las personas sean sujetos de derechos. Las políticas descritas podrían venir de un gobierno autoritario o de uno democrático; sin embargo, los gobiernos democráticos son los que mejor impulsan

políticas en pro de la igualdad y pueden incluir a la mayor cantidad de población. Esto se debe a que la democracia propicia un sistema abierto a las diferencias, un sistema de valores igualitarios, servicios públicos especializados, una forma de gobierno que respeta la diversidad cultural y religiosa, donde la ciudadanía puede participar por distintas vías, como la electoral, la participación en organizaciones de la sociedad civil o la pequeña acción comunitaria.³³

El gobierno democrático hace su trabajo vía políticas públicas. Para atender a los más necesitados, puede poner distintos objetivos; por ejemplo, para fomentar la redistribución del ingreso, puede imponer altos impuestos y establecer altos subsidios en salud y educación; para fomentar la mejora en la educación, puede invertir en la infraestructura educativa, crear incentivos para evitar la deserción en el nivel medio y promover la educación de las niñas y adolescentes, entre otros. Así, en cada tema hay diversos caminos para resolver los problemas de la sociedad, es decir, distintos conjuntos de políticas que resuelven el problema; la democracia es el medio por el que la sociedad puede elegir el camino que cree le conviene más.

El mensaje de la encíclica *Rerum novarum* ha tenido que adaptarse a varios momentos en el siglo xx; en este momento, tiene que adaptarse a los signos de los tiempos y observar que el peligro de deshumanización y materialización de la persona no sólo puede venir del comunismo. El sistema liberal-capitalista puede llegar al extremo de concentrarse tanto en las ganancias que se olvide de las necesidades no materiales de las personas, de su crecimiento espiritual y de sus necesidades personales.

En resumen, en el ámbito civil, las instituciones nacionales e internacionales son instrumentos que contribuyen a construir un espacio de igualdad, leyes que limiten excesos de algunos grupos y brinden oportunidades a los grupos más rezagados; para esto, la política fiscal —es decir, los impuestos y los subsidios— es un ins-

33 Cfr. S. M. Lipset, Some social requisites of democracy: Economic development and political legitimacy. *The Political Science Review* (1: 83, 1959). De él mismo, The social requisites of democracy revisited: 1993 Presidential address. *American Sociological Review* (59, 1, 1, 1994).

trumento necesario. Por eso, quienes no pagan impuestos atentan contra el bienestar de todos los hermanos.

A forma de colofón, se tendría que comentar que la sociedad democrática descrita permite la colaboración entre la Iglesia y el estado, porque ambos pueden trabajar en promover el desarrollo. Hay caminos para superar los recelos que una causa al otro; por un lado, la Iglesia puede reconocer y apoyar las políticas que los gobiernos hacen en pro del bien común, independientemente de las posturas ideológicas; por el otro lado, el estado puede aceptar que las parroquias son un medio de creación de comunidad y no recelar de algunas opiniones de sacerdotes. Como indica el papa Francisco, el llamado es para todas las personas de buena voluntad.

Bibliografía

- Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*: AAS 58, 1966.
- Dahl, R. A. *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós, 1993 [1989].
- Francisco, *Carta Encíclica Fratelli tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*, 3 de octubre de 2020
- , *Carta Encíclica Laudato si' Alabado seas. Sobre el cuidado de la casa común*, 24 de mayo de 2015.
- , *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013.
- Huntington, S., Will more countries become democratic? *Political Science Quarterly*, 99(2), 193-218, 1984.
- Inglehart, R., Theories of modernization. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, vol. XV, pp. 9965-9970. Michigan, Gale: Farmington Hills, 2001.
- Inglehart, R., y Welzel, C., *Modernization, cultural change, and democracy: The human development sequence*. Nueva York: Cambridge University Press, 2005.
- Juan Pablo II, *Carta Encíclica Centesimus annus*, 1 de mayo de 1991.
- Juan XXIII, *Carta Encíclica Pacem in terris. Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*, 11 de abril de 1963.

- , *Carta Encíclica Mater et magistra. Sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana*, 15 de mayo de 1961.
- León XIII, *Carta Encíclica Diuturnum illud. Sobre la autoridad política*, 29 de junio de 1881.
- , *Carta Encíclica Rerum novarum. Sobre la situación de los obreros*, 15 de mayo de 1891.
- Lipset, S. M., Some social requisites of democracy: Economic development and political legitimacy. *The Political Science Review*, (1): 69-105, 1959.
- , The social requisites of democracy revisited: 1993 Presidential address. *American Sociological Review*, 59(1): 1-22, 1994.
- Marx, C. y Engels, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011 [1848].
- Marx, C., Carta de Marx a Engels. En Carlos Marx, *El Capital*, vol. III. (pp. 824-827), México: Fondo de Cultura Económica, 2 de agosto de 1862.
- , *El Capital*, vol. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1975 [1867].
- , *El Capital*, vol. II. México: Fondo de Cultura Económica, 1975 [1885].
- , *El Capital*, vol. III. México: Fondo de Cultura Económica, 1975 [1894].
- North, D., *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1990].
- Ostrom, E., *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Fondo de Cultura Económica, 2000 (1990).
- Pablo VI, *Carta Encíclica Populorum progressio, Sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos*, 26 de marzo de 1967.
- Pío XI, *Carta Encíclica Quadragesimo anno. Sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la ley evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la encíclica “Rerum novarum” de León XIII*, 15 de mayo de 1931.

Pío XII Radiomensaje “*Benignitas et humanitas*” en la víspera de la Navidad. 24 de diciembre de 1944.

Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. México: Ediciones CEM/Conferencia del Episcopado Mexicano, 2007.

Przeworski, A. *Democracy and Market*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. En Przeworski, A., Alvarez, M. E., Cheibub, J. A. y Limongi, F., *Democracy and Development. Political Institutions and Well-Being in the World, 1950-1990* Nueva York: Cambridge University Press, 2000.

Sala-i-Martin, X, *Apuntes de crecimiento económico*. Barcelona: Antoni Bosch, editor, 2000.

Sen, A., “Equality of what?” *The Tanner Lectures of Human Values. Stanford University*. 22 de mayo, 1979. tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen80.pd

———, *Inequality reexamined*. Cambridge, MA: Russell Sage Foundation. Harvard University Press, 1992.

———, “Justicia: medios contra fines”, en *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*, coord. Sen/1995 (1990), 463- 471. Valencia: Universidad de Valencia, 1995 [1990].

———, “Capacidad y bienestar”, en *La calidad de vida*, coords. M.C. Nussbaum y A. Sen, 54-83. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Francisco Manuel Alvarado Avilés

Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Administración Pública y Políticas Públicas y Licenciado en Economía, ambos por el Tecnológico de Monterrey. Experto en el estudio de la relación entre desarrollo y democracia en México y en el análisis cuantitativo de ciencias sociales, particularmente, la democracia.

...

Miscelánea

Luis Rodrigo Wesche Lira

MÉXICO



Recensión

**Trazos para una teología política descolonial,
de Silvana Rabinovich**

La colonialidad del poder operante en la modernidad —como la denominó Aníbal Quijano— no sólo supone la dominación colonial, capitalista, racista y eurocéntrica operante desde el siglo XVI en el sistema-mundo moderno, sino que también señala una manera de ejercer el poder por medio de la secularización y la supuesta separación de las esferas de lo sagrado y lo profano. Esta trampa que sólo ha servido para encumbrar una constelación de dioses (capital, Estado liberal y progreso) es reconocida y criticada por Silvana Rabinovich en *Trazos para una teología política descolonial*.

En su última obra, la autora exhibe la matriz de la colonialidad del poder y propone su desmontaje por medio de una aproximación descolonizadora de esas teologías políticas. En continuación con lo planteado en *La Biblia y el Dron. Sobre usos y abusos de figuras bíblicas en el discurso político de Israel*, pero llevándolo a un horizonte geográfico más amplio, Rabinovich considera que el único medio para oponerse a esos dioses terrenales es encontrar en las Escrituras las claves para liberarla de una hermenéutica colonial. Si el mesianismo político sionista se ha alimentado de las fuentes monárquicas y marginado las promesas proféticas, es necesario actualizar la crítica del profeta Samuel al rey.

El libro se compone de una introducción, tres apartados divididos en diez capítulos o trazos y cierra con una entrevista: “La Filosofía

Recepción: 29/08/2022 - Aprobación: 29/08/2022

fuera de los límites de la mera razón secular: entrevista a Enrique Dussel”, realizada por Bernardo Cortés y Mario Orospe. La introducción desmonta los prejuicios surgidos del miedo *inmunizador* que impiden aproximarse al otro, cristalizados en los nacionalismos liberales. El origen de la desconfianza yace en la negación de la vulnerabilidad ajena por temor a reconocer la propia, lo que ha orillado a la construcción de muros —físicos y mentales— para impedir el acceso de los empobrecidos.

El primer conjunto de trazos está dirigido a “des-orientalizar ‘lo semita’”. En el primer trazo, critica las guerras coloniales con base en una lectura heterodoxa del primer fratricidio fundacional que le permite pensar la heteronomía en el sentido de Emmanuel Levinas, es decir, como hospitalidad sin condición ante la justicia del otro. Después, en el segundo, analiza la trama apocalíptica de la *Terra (non sancta)*, a partir de la trama abrahámica-ibrahímica en Jebrón-Ajalil, ciudad donde yace la tumba de los patriarcas. Ahí la Biblia ha sido reducida a un título de propiedad y la ética ha quedado subordinada a la geopolítica, pues los descendientes de Isaac asedian a los de su hermano Ismael al reproducir la *banalidad del mal* ocupando sus territorios desde la guerra de los Seis Días en 1967, borrando la memoria palestina y negando el exilio de la propia.

El segundo conjunto explora el “gozne de la traducción”. El primero propone liberar la lengua bíblica, puesta al servicio de la *Realpolitik* desde el siglo XIX. Al recordar que la lengua es precedida por los otros y nos lleva a ellos, recupera los salmos escritos en árabe por el poeta Mahmud Darwish, con la intención de redimir la lengua rota por medio de la lengua del otro. El segundo recuerda la leyenda cabalística del golem y muestra su vigencia en el desfase entre técnica y moral, ya señalado el siglo pasado por Günther Anders.

Por último, el tercer conjunto, “Teo-lógicas descoloniales”, propone trazos contrahegemónicos. El primero reflexiona sobre la justicia profética y mesiánica con Martin Buber, quien identificaba que el “afán por lo justo” sólo es realizable desde la *comunidad* fundada en una intersubjetividad dialógica. Con Benjamin, el segundo insiste en el potencial de la teología para romper con la “religión del progreso”, a través de la rememoración de los pueblos colonizados,

la cual redime el pasado y actualiza sus potencias políticas en oposición a la lógica del progreso de la modernidad. El tercero, a partir de las reflexiones de Ivan Illich, recupera la corporalidad en un mundo donde la *diakonía* se ha desencarnado, y ha perdido la capacidad de ver y sentir radicalmente al otro. Desde México, el cuarto analiza cómo varios grupos indígenas han invocado un “derecho a lo sagrado” frente al megaextractivismo, en un sentido contrahegemónico y decolonial en tiempos seculares. En el quinto confluyen la ética heterónoma y la cosmopolítica amazónica, protagonizada por algunas comunidades indígenas, a partir de la cual su existencia se ha convertido en *rexistencia* al transformar sus vulnerabilidades en habilidades. Como preámbulo a la entrevista con la que cierra el libro y a propósito de las metáforas teológicas que su maestro Enrique Dussel leyó en la filosofía de Karl Marx, escribe el último trazo a contrapelo de la *sacrofobia* eurocéntrica, reconociendo la intención de descolonizar la teología política del cristianismo al exhibir la contradicción entre el mesianismo cristiano y el dios capital.

En su totalidad, el libro aporta elementos críticos sobre la secularización y las teologías políticas a tener en cuenta en los enfoques decoloniales, llama no perder de vista el papel de la religión y la teología en las prácticas descolonizadoras en la actualidad y el porvenir. En palabras de la autora, sólo así podremos nadar contra la corriente en dirección a la justicia.

Referencia

Rabinovich, Silvana, *Trazos para una teología política descolonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2021.