

COLECCIÓN DIÁLOGOS  
Serie *Persona y pensamiento*

# HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE PUENTES PARA LA PAZ: LECTURA Y SENTIDO DE LA REALIDAD DESDE EL MAGISTERIO DEL PAPA FRANCISCO

MARÍA ELIZABETH DE LOS RÍOS URIARTE  
(Coord.)



**Sindéresis**<sup>editorial</sup>

# COLECCIÓN DIÁLOGOS

*Serie Persona y pensamiento*

## COORDINADORA

María Elizabeth de los Ríos Uriarte

## DIRECTORIO

Dr. Cipriano Sánchez García, L.C.

*Rector*

Dra. Lorena Rosalba Martínez Verduzco

*Vicerrectora Académica*

Dr. Jose Rodrigo Pozón López

*Vicerrector Académico*

Dra. Rebeca Illiana Arévalo Martínez

*Directora de Investigación*

Mtra. Adriana Sánchez Escalante

*Editora de Publicaciones*

Este libro fue arbitrado y dictaminado positivamente por dos dictaminadores externos bajo el sistema doble ciego. Ha sido valorado y liberado para su publicación por el Comité Editorial de la Universidad Anáhuac México.

**MARÍA ELIZABETH DE LOS RÍOS URIARTE**

(Coord.)

**HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE PUENTES PARA LA PAZ:  
LECTURA Y SENTIDO DE LA REALIDAD DESDE  
EL MAGISTERIO DEL PAPA FRANCISCO**



**2025**

1ª edición, 22 de mayo 2025

© Los autores

© Investigaciones y Estudios Superiores, S. C.

Universidad Anáhuac México

Av. Universidad Anáhuac n°. 46, 52786, Huixquilucan, Estado de México

México

<https://www.anahuac.mx/mexico/publicaciones>

[https://doi.org/10.36105/publicaciones\\_bioetica.2025.01](https://doi.org/10.36105/publicaciones_bioetica.2025.01)

© Editorial Sindéresis

Calle Princesa, 31, planta 2, puerta 2 – 28008, Madrid, España

[info@editorialsinderesis.com](mailto:info@editorialsinderesis.com)

[www.editorialsinderesis.com](http://www.editorialsinderesis.com)

ISBN electrónico Universidad Anáhuac México: 978-607-8566-98-3 (obra completa)

ISBN electrónico Universidad Anáhuac México: 978-968-9714-00-2 (volumen uno)

ISBN Editorial Sindéresis: 978-84-10120-91-4

Produce: Óscar Alba Ramos

Corrección de estilo y de pruebas: Armando Rodríguez Briseño

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

## ÍNDICE

**Prólogo.** RODRIGO GUERRA LÓPEZ ..... 9-12

**Introducción.** JOSÉ HONORIO CÁRDENAS VIDAURRI ..... 13-15

### PARTE I. LA URGENCIA DEL DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR PARA LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ

**Capítulo I.** Filosofía y ciencias en diálogo con la teología:  
Personalismo e interdisciplinariedad para la paz  
AGUSTÍN ORTEGA CABRERA ..... 19-38

**Capítulo II.** Puentes hermenéuticos para un diálogo inter-  
cultural solidario en la exhortación apostólica postsinodal  
*Querida Amazonia* del papa Francisco  
ARTURO MOTA RODRÍGUEZ ..... 39-54

**Capítulo III.** De la dialéctica del dominio a la cultura del en-  
cuentro: Claves de la configuración de la teología del pueblo  
del papa Francisco  
ALLAN CHRISTIAN COVARRUBIAS MARTIÑÓN ..... 55-70

**Capítulo IV.** Filosofía de la corrupción. Definición, causas y  
consecuencias para la paz social  
RUBÉN TORRES GARCÍA ..... 71-94

**Capítulo V.** El resurgimiento de la sociedad civil a partir de  
la *cultura del encuentro*. Notas para el diálogo social  
JOVANI FERNÁNDEZ PUENTES ..... 95-106

<b>Capítulo VI.</b> Diálogo interdisciplinario e interreligioso del papa Francisco en la construcción de la paz	
ALEJANDRO SÁNCHEZ GUERRERO .....	107-135

<b>Capítulo VII.</b> La educación para la paz, un camino hacia la madurez	
LOURDES CABRERA VARGAS .....	137-156

## PARTE II. LOS RETOS DISCIPLINARES PARA LA PAZ

<b>Capítulo VIII.</b> Periferias existenciales y el acceso a la salud	
DAVID CERDIO-DOMÍNGUEZ .....	159-176

<b>Capítulo IX.</b> Inteligencia artificial, paz y derechos humanos	
MARÍA ELIZABETH DE LOS RÍOS URIARTE.....	177-196

<b>Capítulo X.</b> Feminismo y derechos humanos. Por una cultura de paz de género	
MARÍA EUGENIA GUZMÁN .....	197-210

<b>Capítulo XI.</b> La cultura del descarte: La guerra en Ucrania desde la mirada del papa Francisco	
EDUARDO CASILLAS GONZÁLEZ .....	211-228

<b>Capítulo XII.</b> Familia, artesana de la paz	
ÓSCAR PERDIZ FIGUEROA.....	229-246

<b>Capítulo XIII.</b> Economía solidaria para la paz	
EDUARDO URDIALES MÉNDEZ .....	247-270

<b>Capítulo XIV.</b> El humanismo moderno y el progreso en cuestión. Los desafíos de la tecnología y la inteligencia artificial desde la mirada de Francisco	
RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA.....	271-287

*In memoriam*  
Papa Francisco





## PRÓLOGO

Desde la antigüedad la paz no ha sido fácil de conceptualizar. Su naturaleza analógica apenas es el comienzo de un complejo entramado de realidades que convergen en ella y que hacen de su estudio una ardua tarea. San Agustín, en un célebre pasaje de *La Ciudad de Dios*, afirma:

La paz del cuerpo es la ordenada moderación de sus partes; la paz del alma irracional es el ordenado descanso de los apetitos; la paz del alma racional es la ordenada armonía del conocimiento y la acción; la paz del cuerpo y del alma es la vida bien ordenada y la salud del animal; la paz entre el hombre mortal y Dios es la obediencia a la ley eterna ordenada por la fe; la paz de los hombres entre sí es su ordenada concordia; la paz de la casa es la concordia ordenada entre los que mandan y obedecen en ella; la paz de la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gobernados. La paz de la ciudad celestial es la unión ordenadísima y concordísima para gozar de Dios y a la vez en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde.<sup>1</sup>

En efecto, la paz posee múltiples dimensiones, cada una de las cuales se encuentra insertada en un haz de relaciones. Si miramos la paz en la vida interior, en la convivencia familiar, en las complejas realidades sociales en las que participamos, o en la relación entre las naciones, fácilmente advertiremos que la naturaleza de cada realidad asociada a la paz siembra su impronta en ella. Dicho de otro modo: la paz es una cualidad que habita en realidades diversas, y por ello su realización depende de que en estas realidades con naturaleza distinta pueda existir un cierto “orden” en su interior y, como es fácil de advertir, también un cierto “orden” entre ellas.

Por ejemplo, no basta afirmar que la paz interior es fundamento de la paz en las familias y que a su vez las familias condicionan el *ethos* de las comunidades superiores. Es preciso descubrir cómo se articulan realmente todos los planos y niveles para poder reconstruir el “tejido de la paz”. Por

---

<sup>1</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 13, 1.

esta razón, me alegra escribir unas líneas a modo de “prólogo” para el libro *Hacia la construcción de puentes para la paz: lectura y sentido de la realidad desde el magisterio del papa Francisco*. El título de inmediato nos invita a pensar que es preciso hacer camino. No todo está realizado. De hecho, la palabra *puentes* sugiere que es preciso afrontar multidimensionalmente el tema, ya que pensar en la paz a través de una sola vía, de un solo método, de una sola disciplina, es un camino que termina desfigurando su cometido.

Esto mismo ayuda a apreciar que en este libro se ponga un especial énfasis en la mirada que el magisterio del papa Francisco ofrece sobre estos asuntos. La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) nació como un saber interdisciplinar, es decir, como una cierta sabiduría ético-social en la que convergen los aportes de las ciencias sociales, las humanidades y el conocimiento propiamente teológico. Sin embargo, es en el pontificado del papa Francisco que el afán interdisciplinario se completa con un reconocimiento de la estructura metafísico-relacional de la realidad: “todo está conectado”, nos dirá Francisco insistentemente en la encíclica *Laudato si’*.

“Todo está conectado” no es un mero eslogan para el discurso católico sobre la “casa común” y la “ecología integral”. La expresión “todo está conectado” es el reconocimiento de que cada ser se encuentra en *relación*, es decir, al interior de un cierto *orden*. Ya el viejo Aristóteles había identificado la esencia de la relación como *ser respecto a otro, existir ordenado a otro*.<sup>2</sup> De esta manera, la DSI contemporánea se coloca a la vanguardia de la comprensión sapiencial de la nueva complejidad que caracteriza al mundo actual.

Tengo la impresión, además, de que este libro providencialmente aparece en momentos en que una perversa *forma mentis* contraria a la paz parece extenderse en muchos ambientes. Los escenarios de conflicto bélico claramente son un indicador elocuente del fenómeno que buscamos señalar. El papa Francisco ha hablado en diversas ocasiones de una tercera guerra mundial “a pedazos” que pareciera estar configurándose en todo el planeta.<sup>3</sup> Sin embargo, estos indicadores más visibles muchas veces son efecto de lógicas implícitas o encubiertas que fluyen por lo bajo de la cul-

---

<sup>2</sup> Cf. Aristóteles, *Categorías*, 6a, 35.

<sup>3</sup> Cf. Francisco, “Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede”, 8 de enero de 2024.

tura contemporánea. Tanto en sectores liberales como en medios conservadores emergen con cierta recurrencia personajes exaltados que revelan la presencia de una metafísica de la violencia que eleva a los “valientes” que optan por la guerra y desprecia a los “cobardes” que insisten en la solución pacífica de los conflictos. La voluntad de poder de algunos pseudolíderes se impone como criterio hermenéutico y como método de acción. En el fondo, esto implica haber cedido a un cierto *mainstream* seductor que logra tocar algunas de las fibras más delicadas de la condición humana afectada fuertemente por la dimensión irracionalista de la tardomodernidad.

No es posible aquí desarrollar esta última idea. Simplemente señalamos de manera abreviada que creer comprender la condición humana a partir del poder, como si fuera este el dinamismo más determinante de la persona como persona, rápidamente conduce a acoger en la mente y en el corazón la oposición amigo/enemigo. Este esquema, llevado a su límite, identifica a la política, e incluso a la verdad, con el triunfo del más fuerte, y transforma el estado de naturaleza de Tomás Hobbes de modelo negativo en positivo. De este modo, la posteridad espiritual de autores como Hegel, Carl Schmitt o Michael Foucault renace en herederos decadentes que invaden las redes sociales y que inoculan, aun ambientes sanos, con su veneno destructor: polarizan, enemistan y dividen. Prefieren el conflicto antes que la comunión.

¡La lectura de la realidad que el magisterio pontificio realiza, particularmente con el papa Francisco, no se articula a la luz de la lógica del poder, sino a través de la lógica del don! No es el triunfo del más fuerte el que determina dónde se encuentra la verdad. La Verdad, en sentido cristiano, es un acontecimiento que se devela al interior de la Historia, a través de la acogida de nuestra frágil y torpe condición humana por parte de Dios (*cf.* Jn 1, 1 y ss.). La lógica del don inaugura vías inéditas para la acción de Dios en la Historia. Vías que deconstruyen la prepotencia y la autorreferencialidad de todos los autoritarismos —de izquierdas y de derechas— por igual.

Felicito a la coordinadora de este oportuno proyecto académico —María Elizabeth de los Ríos Uriarte—. Espero sinceramente que la lectura de estas páginas invite al amable lector a un mayor aprecio de la enseñanza del papa Francisco y a una mayor consciencia sobre el peligro de las colo-

nizaciones ideológicas que, de manera tácita o explícita, nos inducen a renunciar a construir puentes efectivos que recuperen la paz y la fraternidad entre las personas y entre las naciones.

RODRIGO GUERRA LÓPEZ

*Pontificia Comisión para América Latina*

## INTRODUCCIÓN

Todo texto tiene su contexto. Este principio hermenéutico permite organizar adecuadamente el contenido de un mensaje y facilita la tarea de encontrar su sentido pleno. Pero los contextos no siempre son estables y homogéneos, tampoco unívocos, ni presentan las bondades o vulnerabilidades sobre las cuales se engarzan los textos particulares. Por ello, encontrar el sentido pleno del texto implica también comprender el contexto del modo más amplio y completo posible, desde diversas perspectivas, desde el centro y desde la periferia, desde donde la verdad es más clara y el acuerdo es posible.

Bajo esta lógica hermenéutica, el contexto histórico en que se realiza el pontificado de Francisco I es fundamental para la comprensión de sus escritos, sobre todo porque, en cierto modo, representan un contrasentido. Por un lado, Jorge Mario Bergoglio asume el papado bajo situaciones políticas inéditas: es el primer pontífice miembro de la Compañía de Jesús, el primero que proviene de un país americano y del hemisferio sur, el primero en elegir el nombre Francisco y el primero que coexiste con su antecesor, por casi una década, ambos como sumos pontífices legítimamente electos. Por otro lado, la doctrina pastoral del papa Francisco señala problemas sociales arraigados: la pobreza y la marginación de grupos vulnerables; la migración y discriminación; la intensificación de la violencia y la intolerancia; el utilitarismo a ultranza; la cosificación de las personas; el deterioro ambiental, entre otros.

Tal es el reto hermenéutico del lector: dirimir en los escritos del papa Francisco la perspectiva que ofrece una situación inédita para problemas profundamente arraigados; una visión de Iglesia cada vez más incluyente para una sociedad históricamente excluida; una reflexión ética acorde a los principios tradicionales que abarque una acción moral viable para los dilemas emergentes. Y si de la figura papal se trata, también se requiere de este mismo contexto para comprender que el papa Francisco atiende frontalmente las demandas de su pontificado: el gobierno interno, el liderazgo público, la legitimidad doctrinal y ese particular carisma de pastor que, con rostro afable, muestra proximidad y empatía: sin duda, el gesto más original y auténtico del cristiano que vive para los demás.

Por todo lo anterior, la presente publicación ayuda a comprender el alcance doctrinal del legado del papa Francisco en sus casi doce años de pontificado. Y el título que se ha elegido, *Hacia la construcción de puentes para la paz*, es muy afortunado, porque orienta al lector en dos sentidos: primero, porque tal figuración hace justicia a un pensamiento que busca unir, conectar, comunicar, acercar, dialogar y privilegiar el encuentro con los sectores sociales menos favorecidos. Y segundo, porque un puente simboliza también el esfuerzo por acercar el pensamiento a la realidad, la promesa de la doctrina a la paradoja existencial, la esperanza del cristiano a la desesperación del incrédulo y la búsqueda del sentido existencial aun en situaciones adversas.

A lo largo de catorce capítulos, los autores presentan una reflexión sobre la naturaleza, los alcances y los ideales de la paz en los principales escritos y homilías del papa Francisco. En la primera parte, la obra se enfoca en el proceso de diálogo como recurso estratégico para lograr la construcción de la paz. En estos primeros siete capítulos, se destaca la bidireccionalidad del proceso del diálogo, ya sea entre disciplinas humanísticas, con los postulados científicos o con los diferentes patrones axiológicos que enmarcan la diversidad cultural y las creencias religiosas. En esta primera parte también se hace énfasis en la naturaleza humana que, en su proceso de perfeccionamiento, requiere vencer las causas que la degradan y formarse de manera comunitaria en una paz solidaria y ampliamente comprensiva.

En la segunda parte, la obra se detiene en algunos retos disciplinares donde la paz está en riesgo de desaparecer, si no es que ya está ausente, como en el caso de las guerras actuales. En estos segundos siete capítulos, se hacen reflexiones desde realidades tan apremiantes como la exclusión de servicios primarios, la indiferencia ante los derechos humanos, la desintegración familiar, el subdesarrollo económico y, atendiendo los escritos más recientes del papa Francisco, los desafíos de la tecnología y la inteligencia artificial.

*Hacia la construcción de puentes para la paz* no es una obra exhaustiva, pues el pensamiento del papa Francisco requiere mayor reflexión, ampliación, discusión, diálogo. Además, la cuestión social presenta cada día realidades inusitadas y de gran vorágine, lo cual es prácticamente imposible de alcanzar a comprender. Pero uno de los propósitos de este libro es precisamente

continuar la conversación, examinar argumentos, indagar posibilidades, sumar voluntades, esgrimir proyectos y alternativas de construcción de paz.

*Hacia la construcción de puentes para la paz* tampoco es una obra acabada, pues solo es un ejercicio reflexivo que pretende derrumbar simbólicamente los muros personales que se han construido por miedo, por incertidumbre, por ignorancia, por tibieza, por confort o simplemente por egoísmo en cualquiera de sus formas. No obstante, el mismo papa Francisco pide a todos los cristianos y hombres de buena voluntad que se venzan los prejuicios para darle una oportunidad a la caridad:

Es verdad, el temor es legítimo, también porque falta preparación para este encuentro. El problema no es el hecho de tener dudas y sentir miedo. El problema es cuando esas dudas y esos miedos condicionan nuestra forma de pensar y de actuar hasta el punto de convertirnos en seres intolerantes, cerrados y quizás, sin darnos cuenta, incluso racistas. El miedo nos priva así del deseo y de la capacidad de encuentro con el otro, con aquel que es diferente; nos priva de una oportunidad de encuentro con el Señor.<sup>4</sup>

Que la lectura del presente texto sirva como una humilde contribución de la Universidad Anáhuac México para vencer los miedos, derrumbar los muros, continuar el diálogo y construir así los puentes de paz que requiere el mundo actual.

JOSÉ HONORIO CÁRDENAS VIDAURRI

*Universidad Anáhuac México*

---

<sup>4</sup> Mensaje del papa Francisco durante la homilía de la Concelebración Eucarística de la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado, el 14 de enero del 2018, en la Ciudad del Vaticano.





## **PARTE I.**

### **LA URGENCIA DEL DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR PARA LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ**



CAPÍTULO I.

**FILOSOFÍA Y CIENCIAS EN DIÁLOGO CON LA TEOLOGÍA:  
PERSONALISMO E INTERDISCIPLINARIEDAD PARA LA PAZ**

AGUSTÍN ORTEGA CABRERA \*

## **Introducción**

En este estudio pretendemos presentar unos horizontes humanistas con sus entrañas éticas, sociales y espirituales, esto es, con un sentido integral e inspirado en la fe judeocristiana, en ese pozo católico y su raigambre teológica. Ahí tenemos, por citar uno de estos aportes significativos, la fecundidad filosófica y del pensar *personalista* con sus nombres relevantes: J. Maritain, E. Mounier, K. Wojtyła e incluso J. Ratzinger, estos últimos cuando no eran aún los sucesores de Pedro. Este carácter personalista se ve bastante, llegando a la madurez, en lo que es propiamente su magisterio como Papas. El horizonte del personalismo con estos maestros a la vez que testimonios, unido a una metodología interdisciplinar, ha aportado mucho y bueno a la filosofía, a las ciencias sociales o humanas (Cañas, 2016), la psicología (Cañas *et al.*, 2013) y al estudio teológico con su enseñanza eclesial. Esto se observa muy bien en el

---

\* Profesor e investigador asociado de la Facultad de Bioética, Universidad Anáhuac México. Agente de Desarrollo Local (ADL), Animación Sociocultural y Habilidades Sociales. Trabajador social, experto en intervención social integral y doctor (Ph. D.) en la rama de Ciencias Sociales (Departamento de Psicología y Sociología, Formación del Profesorado, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria). Ha cursado asimismo los estudios de licenciatura y posgrado-máster en Filosofía (magister universitario *cum laude*, Instituto Virtual de Ciencias Humanas) y Teología (Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias), experto universitario en Moral (Ética Filosófica y Teológica) y Derecho (Universidad Nacional de Educación a Distancia), doctor (Ph. D.) en Humanidades y Teología (*cum laude*, Universidad de Murcia). Profesor e investigador en diversas universidades e instituciones académicas latinoamericanas, pontificias, católicas y seminarios mayores diocesanos. Es miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía. Autor de numerosas publicaciones, artículos y libros.

acontecimiento conciliar del Vaticano II<sup>1</sup> y, como veremos, en la enseñanza de Francisco junto a su testimonio (Ortega Cabrera, 2022).<sup>2</sup>

Es sabido que todo pensamiento filosófico y teológico nunca alcanza una perfección acabada o total. Por ello, es posible que el personalismo contenga sus fragilidades y margen de mejora, y que deba ser constantemente revisado, actualizado y renovado, como es propio de la realidad cultural e histórica. Pero eso no es obstáculo, y así nos lo muestran abundantes estudios e investigadores, para reconocer la innegable contribución, tan fecunda e importante, que el personalismo ha hecho en todos estos ámbitos del pensamiento y de la fe (Burgos, 2012), tal como ha expuesto el magisterio de la Iglesia con los Papas y, asimismo, como vamos a presentar, en el campo de la moral o de la Doctrina Social de la Iglesia (Sorge, 2022).

La filosofía y pensamiento personalista, con sus autores como Mounier, X. Zubiri e I. Ellacuría,<sup>3</sup> visibilizan una renovación en la antropología, en el pensamiento social y ético o en diversos elementos metodológicos, culturales y científicos (Nicolás y Samour, 2016). En esta línea humanista tan fecunda de la filosofía y de la teología católica, el pensamiento personalista sitúa al ser humano como clave de lo real, de la sociedad e historia. De ahí que la persona sea sujeto protagonista de la vida y de las relaciones morales, estructurales, jurídicas, políticas y económicas que han de servir a la existencia digna e integridad humana, que no se pueden violar, sino que se tienen que respetar siempre.

Asimismo, en esta raíz judeocristiana y fondo católico, según muestran sus autores, hay que citar pensadores enraizados en el judaísmo, como E. Lévinas. Y es que el personalismo, con su método, se alimenta de la fuente humanista

---

<sup>1</sup> Especialmente, por ejemplo, en su constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS). Por motivos de espacio, agilidad de lectura y como se hace habitualmente, no damos la referencia bibliográfica completa de los documentos del magisterio, que se pueden encontrar fácilmente en diversas editoriales como la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) o en red como, por ejemplo, la web del Vaticano: <https://www.vatican.va/content/vatican/es.html>

<sup>2</sup> Desde su enseñanza inicial con la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG) o sus posteriores y tan significativas *Laudato si'* (LS) y *Fratelli tutti* (FT) o *Querida Amazonia* (QA), que asimismo da nombre al proyecto transversal de investigación en la Universidad Anáhuac México, donde venimos estudiando estas cuestiones y temáticas con la realización de diversos libros o publicaciones: <https://www.anahuac.mx/mexico/CADEBI/querida-amazonia>

<sup>3</sup> Francisco ha valorado la obra y vida entregada, hasta el martirio, de I. Ellacuría con sus compañeros mártires de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, UCA (Encuentro SJES, 6-11-2019), de quienes se ha iniciado recientemente su proceso de beatificación.

de la Biblia y de la fe (Domingo Moratalla, 1984).<sup>4</sup> Tal como nos manifiesta la Revelación de Jesucristo, Dios encarnado, que pone permanentemente esta existencia digna del ser humano, del otro con todo aquello que necesita, antes que cualquier legislación o sistema institucional, aunque se quiera sacralizar este desorden injusto e inmoral. “El sábado se hizo para el hombre” (Mc 2, 27-28).

Jesucristo nos regala el Reinado de Dios con sus realidades y relaciones amorosas, fraternas, pacíficas, justas y liberadoras con los empobrecidos. Cristo nos dona esta existencia fecunda y el mismo ser (Jn 10, 10). Por eso san Ireneo y (en su estela de forma actual) san O. Romero nos enseñan, de modo respectivo, cómo la Gloria de Dios es que la persona<sup>5</sup> y el empobrecido vivan<sup>6</sup>. Desde su ámbito, los estudios sociales o la misma teología nos indican cómo a los empobrecidos y víctimas se les quita esta existencia digna e integridad humana; no se les posibilitan unas relaciones amorosas, fraternas y solidarias.<sup>7</sup> San Juan Pablo II nos muestra bellamente que, “en realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, Buena Nueva. Se llama también cristianismo” (RH 10).<sup>8</sup> Francisco subraya asimismo la “centralidad y el valor supremo de la persona humana en todas las fases de su existencia” (EG 224).

Como nos siguen transmitiendo los mismos Papas, san Juan Pablo II (SRS 40)<sup>9</sup> y Francisco (LS 236-240, FT 85), a la luz de la fe, esta vida y dignidad del ser humano se entraña en el mismo Dios Trinitario. La persona es imagen e hija del Dios Creador y Padre, ha sido salvada por su Hijo Unigénito Jesucristo

---

<sup>4</sup> En el pensamiento y humanismo judío, aunque todo él no sea considerado estrictamente personalista, como se ha resaltado en nuestra época contemporánea habría que destacar la importancia de la memoria. Tal como apuntamos en este escrito, para el mismo pensamiento con su metodología social y ética en nuestro horizonte interdisciplinar, es muy importante e imprescindible la memoria de la realidad histórica, que ejerce la compasión solidaria y la justicia con las víctimas de la historia, como nos muestra el mismo Francisco (FT 248).

<sup>5</sup> Es clave su obra *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

<sup>6</sup> Hay que hacer referencia aquí a uno de los testamentos que nos legó el santo mártir salvadoreño, como es el *Discurso de Mons. Óscar Arnulfo Romero al recibir el doctorado honoris causa por la Universidad de Lovaina* (2 de febrero de 1980). Este principio de la vida, dignidad y justicia con los pobres: orienta la metodología de este pensamiento.

<sup>7</sup> La carta encíclica *Evangelium vitae* (EV), promulgada por san Juan Pablo II, es un claro testimonio al respecto.

<sup>8</sup> San Juan Pablo II, en esta programática carta encíclica *Redemptor hominis* (RH), muestra de forma muy profunda toda esta orientación, esta antropología y metodología personalista e interdisciplinar.

<sup>9</sup> En esta carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS), san Juan Pablo II nos comunica todo un humanismo y personalismo de la solidaridad con sus exigencias ética, sociales e internacionales junto a un ejemplar método de diálogo con el pensamiento y disciplina de la ciencia social. Francisco está continuando muy bien este legado humanista, solidario e interdisciplinar (FT 114-117).

y es vivificada como templo del Espíritu Santo. Todo ello, como continuaremos profundizando, pone las bases necesarias e imprescindibles para la paz. El Misterio del Dios Trinidad, igualmente, suscita un sentido metafísico de las inherentes interrelaciones humanas y sociohistóricas, como genialmente transmite Benedicto XVI (CV 54).<sup>10</sup>

## 1. El sentido y desarrollo del pensamiento personalista

El personalismo nace como una filosofía o pensamiento teórico-práctico para la acción, que orienta su método en la responsabilidad por la promoción de la existencia digna del ser humano (Díaz, 2002). Frente a las instancias ideológicas y sistémicas que van en contra de la integridad humana, ofreciéndola como sacrificio a los falsos dioses del lucro mercantilista. Tal como hacen las ideologías y sistemas liberales (capitalistas) con su economicismo o las colectivistas (comunistas) con su totalitarismo estatista y partidista; o ese culto idólatrico nacionalista y racista, tan establecido por las ideologizaciones fascistas o nacionalistas con su sectarismo que margina. El personalismo nos propone una metodología para una verdadera psicología y madurez humana, espiritual y transformadora (Domínguez, 2011). Los seres humanos, con sus ámbitos comunitarios o populares, y particularmente los empobrecidos, se realizan siendo gestores de su desarrollo humano global. Lo anterior en oposición a esos totalitarismos, ideologías burguesas (elitistas) y paternalistas.

Las personas no se pueden cosificar, no tienen que ser instrumentalizadas por estos sistemas e ideologizaciones mercantilistas, capitalistas, estatistas, de la dominación, de la guerra o cualquier tipo de violencia. Esos ídolos del poseer y tener que van en contra del ser, de la vida y existencia digna de la humanidad, como continúan afirmando san Juan Pablo II (SRS 28) y Francisco (LS 48-52, FT 189), con claro sabor personalista.

De ahí que el personalismo trasluce una verdadera antropología, ética y método para la realidad, para la sociedad e historia; donde el ser humano vive por la Donación (Gracia) amorosa y solidaria del Otro, de Dios mismo para la

---

<sup>10</sup> En esta carta encíclica *Caritas in veritate* (CV), como seguiremos viendo, Benedicto XVI trasluce este foco antropológico, humanista y personalista, nutrido por la fe, que sustenta la enseñanza social, moral e incluso ecológica de la Iglesia; y es otro modelo para nuestro método interdisciplinar, con sus referencias y empleo de las ciencias, como las sociales.

fe, y de los otros. “Soy amado, luego existo” (Díaz, 2004). Y, como *es de bien nacido ser agradecido*, este amoroso Don de la existencia constituye al ser humano para una interrelación y comunión con los demás. Desde su ámbito, esto es apuntado de forma similar por las neurociencias (Hunther, 2015).

La realización del ser humano se desarrolla en esta entrega y servicio por el bien común más universal. La persona encuentra el sentido de la vida, con su paz espiritual, en esta acción solidaria por las relaciones humanas, sociales y justas con los empobrecidos del mundo. Por ello, desde este pensamiento personalista sustentado en la fe se apunta a presentar la verdadera condición de la persona que, en la historia de la filosofía y teología moral, se denomina la *ley natural y moral*. Es decir, este regalo de la existencia y esencia del ser humano, don de Dios mismo para la fe, que nos conforma como personas con una naturaleza humana real y concreta. Tal como recoge san Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis splendor* (VS), con una proyección personalista al afirmar el “respeto debido a la persona humana” (VS 80), principio y sustento metodológico de nuestro pensamiento.

Y es que somos personas, únicas e irrepetibles, somos cuerpo con esa inherente sociabilidad, dimensión política y espiritual. Nuestra existencia digna es consustancial e inalienable, hay que respetarla, cuidarla y protegerla siempre. Esta naturaleza de la persona, su ser, está enraizada en este Don de lo real, y se desarrolla integralmente en el encuentro relacional con Dios, con los demás, en las relaciones justas desde los empobrecidos y con el hábitat ecológico, con el universo total creado. En lo más profundo de su conciencia y alma, el ser de cada persona está habitado por las creencias, los principios, valores e ideales que nos constituyen como humanos, como seres trascendentes, espirituales y morales.

Nuestra naturaleza humana está fundamentada en esas más profundas esferas espirituales y trascendentes con una existencia humanista, ética, divinizadora y escatológica. Así, en este dinamismo y madurez del amor con la realización de la unidad (comunión), se va logrando la verdadera felicidad y una auténtica paz, cuya plenitud es la tierra nueva y los cielos nuevos que nos regala Dios en Cristo, *Alfa-Omega* del universo y del desarrollo junto a la ecología integral, que recapitula e impregna y salva todo el cosmos.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Aquí, con sus aciertos y límites o carencias, en esta perspectiva interdisciplinar con sus horizontes cósmicos-espirituales y trascendentes, hay que citar a T. de Chardin, como hace el papa Francisco (LS 83), con un significado humanista; más allá del debate de si pudiera ser considerado un personalista estricto o no.

En el legado del humanismo y personalismo desde santo Tomas de Aquino (Forment, 2009), la Gracia de Dios que suscita la fe, la misma religión, no pueden ir en contra de esta naturaleza humana. No hay que enfrentar la fe y la espiritualidad a lo humano, a la existencia digna, corpórea, inteligente, sociable y trascendente de la persona. Esta verdadera experiencia de la Gracia con la fe no se opone, pues, a esta felicidad real, a la razón, al desarrollo humano y a la paz integral. Sería contradecir la creación de Dios que, sin dualismos ni espiritualismos de ningún tipo, está religada inseparablemente a la historia de la salvación, con esta unidad e integridad antropológica inseparable de cuerpo y alma. El ser humano, real y concreto, es espíritu corpóreo (encarnado) en el mundo e historia. Así lo han analizado la filosofía, la antropología (Lucas, 2008), las ciencias sociales, la teología y el mismo magisterio de la Iglesia con san Juan Pablo II y su veta personalista (RH 13-14).

En la línea de lo que nos transmitía el primer consiliario de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), don Eugenio Merino, con un nítido acento personalista, “lo que no es honrado no puede ser cristiano; hay que llevar una vida honrada, las 24 horas del día, en Gracia de Dios” (Peláez, 2009). La Gracia y la fe no son enemigas de la vida e inteligencia (razón) ni de una existencia feliz y alegre, que el ser humano anhela en esa búsqueda de sentido en su historia. El Dios Encarnado, Jesucristo, con su Don acoge toda esta existencia digna y razón e inteligencia del ser humano, potenciándolas y orientándolas a su culmen. Así nos lo ha transmitido, como hemos apuntado e investigado, el Aquinate con su legado humanista, místico y global, que debe ser una de las bases del pensamiento personalista con su método.<sup>12</sup>

Esta herencia personalista, mounierena o ellacuriana, comunica una paz y transformación personal, estructural, liberadora e integral que promueven la civilización del amor solidario, del trabajo y de la pobreza, frente a la del capital y de la riqueza (Ortega Cabrera, 2021). El capital, el lucro, no está por encima de la existencia y dignidad de la persona trabajadora, de todo ser humano con sus deberes y derechos, como es el salario justo, que está antes que el capital. Como nos enseña magistralmente san Juan Pablo II (LE 12-13)<sup>13</sup> y continúa transmitiendo Benedicto XVI (CV 63-64) junto a Francisco (LS 124-129, FT 162).

<sup>12</sup> Piedra de toque en nuestra metodología interdisciplinar. Aquí es ineludible la referencia a la carta *Lumen ecclesiae* de san Pablo VI, en el VII centenario de la muerte de santo Tomás de Aquino.

<sup>13</sup> De manera genial y audaz san Juan Pablo II, en esta carta encíclica *Laborem exercens* (LE), nos da cuenta de todo este personalismo como clave para el pensamiento social y moral con su método.



Se impulsa así una actividad económica, laboral y propietaria que sirva a la existencia humana conforme a lo que necesita y a las capacidades de cada persona. En este legado del *Doctor Humanitatis*, es el *argumento personalista*, como nos sigue recordando san Juan Pablo II (LE 15), el criterio antropológico y moral del trabajo sobre el capital, que es elemento básico *de la realidad ética y social*. De esta forma, mediante esta personalización y socialización de los medios de producción, la persona se concientiza *de trabajar en “algo propio”*, *siendo sujeto y gestor* del desarrollo económico, empresarial y social.

Unido inseparablemente a lo anterior, debido a la naturaleza sociable de la persona y de todo lo creado, el destino universal de los bienes es un derecho natural y primero, teniendo prioridad sobre la propiedad. Se observa, pues, el ineludible carácter solidario y social de la propiedad que, en esta línea de san Juan Pablo II (LE 14, SRS 42), remarca Francisco actualmente (LS 93-95, FT 118-120).

Vuelvo a hacer mías y a proponer a todos unas palabras de san Juan Pablo II cuya contundencia quizás no ha sido advertida: “Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno” (CA 94)” (FT 120).

Y es que la fe e Iglesia, con su tradición y moral junto a su doctrina social, no ha sostenido nunca el derecho de propiedad como absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación: *el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común*, al destino universal de los bienes (LE 14).<sup>14</sup>

Es una economía orientada por este personalismo humanista, para ir alcanzando el mencionado desarrollo humano e integral. Por tanto, en contra de tantas desigualdades e injusticias y para una distribución de los recursos con equidad. Como transmite Benedicto XVI, “hay que esforzarse incesantemente para favorecer una orientación cultural *personalista y comunitaria*, abierta a la trascendencia, del proceso de integración planetaria” (CV 42). Y

---

<sup>14</sup> En nuestro texto, aunque sean de extensión larga, pensamos que es imprescindible remitir a estas referencias de las fuentes y citas de los Papas.

como base de esta civilización del trabajo frente a la del capital, la de la pobreza contra la riqueza, siguiendo a dicha tradición con los Santos Padres (LS 93-95, FT 118-120).

Si alguien no tiene lo suficiente para vivir con dignidad se debe a que otro se lo está quedando. Lo resume san Juan Crisóstomo al decir que “no compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos”; o también en palabras de san Gregorio Magno: “Cuando damos a los pobres las cosas indispensables no les damos nuestras cosas, sino que les devolvemos lo que es suyo” (FT 119).

Desde el Vaticano II (GS 69) y san Juan Pablo II (SRS 31), es la existencia santa y militante en la fraternidad amorosa, que se hace solidaridad con la experiencia de la pobreza espiritual. Es decir, compartir solidariamente la vida, los bienes y la acción por la justicia con los empobrecidos del planeta. En contra de dichas idolatrías de la riqueza (ser rico), del poseer y de la dominación violenta, de esas realidades totalitarias e individualistas burguesas. Y es que el mal egoísta y la “codicia (el amor al dinero) es la raíz de todos los males” (1 Tim, 6, 10), de toda violencia, guerra e injusticia.

Sin todo lo expuesto anteriormente, como vemos que nos enseña toda esta filosofía y teología en diálogo con las ciencias sociales o humanas, no habrá las condiciones objetivas e irrenunciables para lograr una paz justa, verdadera y global (Ortega Cabrera, 2014). Lo seguiremos exponiendo a continuación, argumentándolo desde la enseñanza eclesial con los sucesores de Pedro junto a su doctrina social, unida a la enseñanza moral. No hay paz: sin justicia ni derechos humanos (san Juan XXIII, MM y PT), si se niegan el desarrollo humano integral (san Pablo VI, PP 76)<sup>15</sup> y la solidaridad en responsabilidad permanente por el bien común que libera globalmente del pecado e injusticia, tanto personal como estructural (san Juan Pablo II, SRS 39); o, continuaremos viendo, si se impide la equidad con los pobres y con todos los pueblos (Francisco, EG 59, FT 233-235). Tal como afirma san Juan Pablo II,

*¡Nunca más la guerra! ¡No, nunca más la guerra!, que destruye la vida de los inocentes, que enseña a matar y trastorna igualmente la vida de los que matan, que deja tras de sí una secuela de rencores y odios, y hace más difícil la justa solución de los*

<sup>15</sup> Estas enseñanzas sociales de san Juan XXIII con *Mater et magistra* (MM) o *Pacem in terris* (PT) y, especialmente, de san Pablo VI con *Populorum progressio* (PP) destilan igualmente todo un humanismo solidario e integral, tan propio de este personalismo, con su método interdisciplinar.

*misimos problemas que la han provocado.* Así como dentro de cada Estado ha llegado finalmente el tiempo en que el sistema de la venganza privada y de la represalia ha sido sustituido por el imperio de la ley, así también es urgente ahora que semejante progreso tenga lugar en la Comunidad internacional. No hay que olvidar tampoco que en la raíz de la guerra hay, en general, reales y graves razones: *injusticias sufridas, frustraciones de legítimas aspiraciones, miseria o explotación de grandes masas humanas desesperadas, las cuales no ven la posibilidad objetiva de mejorar sus condiciones por las vías de la paz.*

*Por eso, el otro nombre de la paz es el desarrollo.* Igual que existe la responsabilidad colectiva de evitar la guerra, existe también la responsabilidad colectiva de promover el desarrollo. Y así como a nivel interno es posible y obligado construir una economía social que oriente el funcionamiento del mercado hacia el bien común, del mismo modo son necesarias también intervenciones adecuadas a nivel internacional. Por esto hace falta un gran esfuerzo de comprensión recíproca, de conocimiento y sensibilización de las conciencias (CA 52).<sup>16</sup>

Terminamos este apartado recalcando, sin duda, la belleza subyugante del personalismo. Aquello que nos atrae y entusiasma de sus representantes es la encarnación, en su existencia, de la enseñanza filosófica y pensamiento que nos dejaron; que lo hicieron praxis, siendo testigos de todo ello, como mediación para la paz que exige intrínsecamente la verdad, el bien, la justicia... Y esto desde una vida de amor a Dios y a los demás, con esta existencia pobre en fraternidad solidaria, para el desarrollo liberador y global de los seres humanos, de los pueblos y los pobres. En este horizonte humanista y personalista es imprescindible citar a otros testimonios como el mismo L. Milani,<sup>17</sup> que tanto sintoniza con P. Freire, pilares en el campo más educativo (Corzo, 2007).

## 2. Perspectivas interdisciplinares desde Francisco

Asumiendo lo visto hasta aquí, como ha seguido profundizando el humanismo del pensamiento latinoamericano y del magisterio transmitido por el papa Francisco (Scanonne, 2017), se renueva toda esta veta personalista. De este modo, se fomenta la formación, desarrollo y madurez del ser humano

---

<sup>16</sup> Las cursivas son mías.

<sup>17</sup> El papa Francisco, en diversas ocasiones, ha hecho memoria y reivindicado el legado de Milani, por ejemplo, en el centenario de su nacimiento con un memorable discurso en la Sala Clementina (22 de enero de 2024).

con sus perspectivas metodológicas, sociales y ecológicas. Como estamos viendo y seguiremos exponiendo a continuación, un método inductivo/deductivo que articula la praxis o ética y la fe con la razón e inteligencias, con la realidad sociohistórica y cultural junto a sus mediaciones analíticas, como son las ciencias sociales, humanas y ambientales. En ese sentido, las personas con sus pueblos son autores solidarios de la gestión y transformación de toda la realidad, en un compromiso u opción por la justicia con los pobres como sujetos de su promoción integral, junto al cuidado y protección de nuestra casa común, que es el planeta Tierra.

Se ahondan, por tanto, las perspectivas metodológicas, éticas y sociales del personalismo. Esa militancia por la justicia social e internacional con los pobres y ambiental con una ecología espiritual e integral, que propicia asimismo el buen vivir en clave latinoamericana, popular, descolonizadora, intercultural e indígena desde el Sur global. Francisco ha profundizado e insistido sobre todo esto en el transcurso de su magisterio, especialmente con LS y (de modo singular) con QA.<sup>18</sup> Todo ello, como resalta el Papa (FT 2), tiene a san Francisco de Asís como pionero, modelo e inspirador, muy paradigmático de las posibilidades y fecundidad de nuestro diálogo (encuentro) transdisciplinar, intercultural e interreligioso (Merino, 2008).

Y es que, por lo que venimos argumentando,

La paz social no puede entenderse como un irenismo o como una mera ausencia de violencia lograda por la imposición de un sector sobre los otros. También sería una falsa paz aquella que sirva como excusa para justificar una organización social que silencie o tranquilice a los más pobres, de manera que aquellos que gozan de los mayores beneficios puedan sostener su estilo de vida sin sobresaltos mientras los demás sobreviven como pueden. Las reivindicaciones sociales, que tienen que ver con la distribución del ingreso, la inclusión social de los pobres y los derechos humanos, no pueden ser sofocadas con el pretexto de construir un consenso de escritorio o una efímera paz para una minoría feliz.

---

<sup>18</sup> En la línea de los estudios metodológicos e interdisciplinarios y de las ciencias sociales, el “consolidar un buen vivir” (QA 8) se relaciona y está en afinidad con el impulso de la ecología integral. Resulta así, como continuaremos profundizando, esa “auténtica calidad de vida como un buen vivir que implica una armonía personal, familiar, comunitaria y cósmica, y que se expresa en su modo comunitario de pensar la existencia; en la capacidad de encontrar gozo y plenitud en medio de una vida austera y sencilla, así como en el cuidado responsable de la naturaleza que preserva los recursos para las siguientes generaciones” (QA 71).

La dignidad de la persona humana y el bien común están por encima de la tranquilidad de algunos que no quieren renunciar a sus privilegios. Cuando estos valores se ven afectados, es necesaria una voz profética. La paz tampoco “se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres”. En definitiva, una paz que no surja como fruto del desarrollo integral de todos, tampoco tendrá futuro y siempre será semilla de nuevos conflictos y de variadas formas de violencia (EG 218-219).

A este respecto, en su constitución apostólica *Veritatis gaudium* (VG), “la alegría de la verdad” sobre las universidades y facultades eclesísticas, Francisco alienta “el compromiso generoso y convergente que lleve hacia un cambio radical de paradigma. Más aún, que propicie ‘una valiente revolución cultural’” (VG 3), como ya había afirmado anteriormente el Papa, con su propuesta de una educación y espiritualidad ecológica e integral (LS 114).

Hemos apuntado que Francisco continúa y profundiza a sus predecesores, Benedicto XVI (CV 37-38) y Juan Pablo II (CA 35, quienes ya delinean todo este horizonte de diálogo e interdisciplinariedad con las ciencias, como las humanas o sociales, junto a una ecología integral (CA 37-40, CV 48-52).<sup>19</sup> Una ecología humana, social, ambiental y espiritual que acoge y reconoce la ley natural, moral y divina. Esta auténtica naturaleza humana, con su carácter trascendente (LS 155), es el fundamento sólido de la defensa de la vida digna y de los derechos humanos. Como, a su vez, de forma pionera atestigua el legado tomasiano (Espeja, 2016) con la escuela de Salamanca, Vitoria, Soto, Montesinos o santo Toribio de Mogrovejo y san José de Anchieta (QA 65).

Se nos muestra pues que la enseñanza social y ética, con su ecología integral, tiene como base y clave metodológica toda esta cualificada antropología, enraizada asimismo en la fe, como subrayó de forma clarividente Benedicto XVI (CV 75). Esto imprescindiblemente supone una bioética científicamente asentada, de cuño personalista y global para asegurar unas realidades de paz genuinas y duraderas, como continúa tan acertadamente enseñando Benedicto XVI, que se “sustenten en valores fundamentados en la verdad de la vida” (CV 72). En esta transdisciplinariedad con las ciencias sociales y sus

---

<sup>19</sup> San Juan Pablo II, ya en *Centesimus annus* (CA), va poniendo las bases de esta enseñanza social y moral que fomenta la conversión ecológica, la ecología integral con una paz justa.

perspectivas filosóficas, como estudia la Comisión Teológica Internacional (CTI),<sup>20</sup> la ley natural posibilita la ética global, mundial y universal que es muy apropiada para regular u orientar la era de la globalización en la que vivimos actualmente.

La ecología integral con la bioética global alienta el cuidado protector de todo ser, de cada vida e integridad humana en todas sus fases, desde el inicio con la concepción como se evidencia por la ciencia,<sup>21</sup> en su desarrollo y final natural. Así lo transmite Francisco (LS 115-122, FT 18-19), siguiendo a san Juan Pablo II (EV 3) junto al expuesto magisterio de Benedicto XVI (CV 71-75), que continúan el legado del Vaticano II (GS 27). Guiado por esta enseñanza conciliar, con base en dicha ley natural y moral, san Juan Pablo II afirma como “intrínsecamente malos” (“*intrinsece malum*”) todos estos actos que van en contra de la vida y “respeto debido a la persona humana” (VS 80).

Prosiguiendo este magisterio de san Juan Pablo II con Benedicto XVI, Francisco (FT 208-209) reafirma la importancia decisiva de “la naturaleza humana” con su ley natural, que nos transmite “las verdades” éticas y “valores universales” permanentes. “Las normas morales que prohíben el mal intrínseco, sin privilegios ni excepciones para nadie” (FT 209).<sup>22</sup>

Unido a lo anterior, en dicha ley natural y moral junto a esta ecología humana e integral, se halla inseparablemente la promoción de la sexualidad y afectividad del hombre con la mujer. Esta diversidad y complementariedad

---

<sup>20</sup> La CTI lo pone de relieve desde el mismo título de su documento, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva de la ley natural*. De forma similar, en esta orientación interdisciplinar como se visualiza en CV, Benedicto XVI enfatiza la importancia de la ley natural para hacer posible una ética global que, como ya había enseñado san Juan XXIII, con autoridades e instituciones mundiales (internacionales): aseguren el gobierno y desarrollo humano con una ecología integral (CV 59 y 67). Francisco remarca todo ello con esta importancia de las autoridades y organizaciones mundiales, de carácter internacional, que encarnen dicha ética de la vida, de la justicia y los derechos humanos (FT 173-175).

<sup>21</sup> San Juan Pablo II constata cómo “la genética moderna otorga una preciosa confirmación. Muestra que desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será ese viviente: una persona, un individuo con sus características ya bien determinadas” (EV 60).

<sup>22</sup> En la línea de sus predecesores, desde el inicio de su ministerio Francisco ha reafirmado esta objetividad y consistencia de la moral con los valores irrenunciables e innegociables, frente al relativismo. “En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* me referí al relativismo práctico que caracteriza nuestra época, y que es ‘todavía más peligroso que el doctrinal’... Es la lógica interna de quien dice: ‘*Dejemos que las fuerzas invisibles del mercado regulen la economía, porque sus impactos sobre la sociedad y sobre la naturaleza son daños inevitables*’. Si no hay verdades objetivas ni principios sólidos, fuera de la satisfacción de los propios proyectos y de las necesidades inmediatas, ¿qué límites pueden tener la trata de seres humanos, la criminalidad organizada, el narcotráfico, el comercio de diamantes ensangrentados...” (LS 122-123).

de naturaleza antropológica, conformada por la comunión amorosa en fidelidad de lo masculino y femenino, da lugar a la vida fecunda con el matrimonio y la familia e hijos. Ese santuario de vida, de sociabilidad y virtudes éticas, de solidaridad, responsabilidad por el bien común y compromiso por la justicia con los pobres. Tal como también nos comunica Francisco con su enseñanza sobre la ecología humana e integral (LS 155, FT 208-209) y la alegría del amor conyugal que explicita sus implicaciones psicológicas, emocionales, afectivas, éticas y sociales (AL 146, 183 y 291) en la estela de san Juan Pablo II (FC).<sup>23</sup>

Desde todo este legado humanista y ecológico interdisciplinar, Francisco expone en VG una serie de orientaciones y líneas maestras que nutran los estudios y ámbitos filosóficos, teológicos o el campo de la educación con una formación científica, humanista, espiritual e integral (Madrugal, 2020). Desde el magisterio de Francisco y con VG, se nos abren dichas líneas u orientaciones magistrales, influido a su vez por santo Tomás de Aquino, uno de los referentes del Papa en el transcurso de toda su enseñanza, como ya señalamos. Y esta afinidad se visibiliza en los principios o claves que viene remarcando Francisco en su magisterio (EG 221-237).

Para avanzar en esta construcción de un pueblo en paz, justicia y fraternidad, hay cuatro principios relacionados con tensiones bipolares propias de toda realidad social. Brotan de los grandes postulados de la Doctrina Social de la Iglesia, los cuales constituyen el primer y fundamental parámetro de referencia para la interpretación y la valoración de los fenómenos sociales (EG 221).

Se actualiza así lo mejor del legado científico, filosófico y teológico (Sanz, 2015). Como se observa, el actual sucesor de Pedro se mueve en una cosmovisión y metodología que es muy sugerente e imprescindible. Un diálogo (encuentro) interdisciplinar entre la fe y la realidad con la razón, con la cultura y las ciencias (LS 15-16; FT 9), que viene a mostrar, en la herencia del Aquinate, su vital importancia para nuestra metodología e interdisciplinarietà religada a la realidad social, histórica, humana y espiritual con su discernimiento.

---

<sup>23</sup> Como se observa, tanto san Juan Pablo II en *Familiaris consortio* (FC) como Francisco en su magisterio con *Amoris letitia* (AL), desde este horizonte interdisciplinar en diálogo con las ciencias humanas o sociales, nos muestran el matrimonio y familia con su significado humanista, personalista, solidario e inspirado en la fe. Familia misionera y laical con una vida de pobreza espiritual en solidaridad, que ejerce la responsabilidad por el bien común y está comprometida con la justicia para los pobres, frente a la familia burguesa, individualista e insolidaria.

El diálogo entre ciencia y fe también es parte de la acción evangelizadora que pacífica. El cientismo y el positivismo se rehúsan a “admitir como válidas las formas de conocimiento diversas de las propias de las ciencias positivas”. La Iglesia propone otro camino, que exige una síntesis entre un uso responsable de las metodologías propias de las ciencias empíricas y otros saberes como la filosofía, la teología, y la misma fe, que eleva al ser humano hasta el misterio que trasciende la naturaleza y la inteligencia humana. La fe no le tiene miedo a la razón; al contrario, la busca y confía en ella, porque “la luz de la razón y la de la fe provienen ambas de Dios”, y no pueden contradecirse entre sí. La evangelización está atenta a los avances científicos para iluminarlos con la luz de la fe y de la ley natural, en orden a procurar que respeten siempre la centralidad y el valor supremo de la persona humana en todas las fases de su existencia. Toda la sociedad puede verse enriquecida gracias a este diálogo que abre nuevos horizontes al pensamiento y amplía las posibilidades de la razón. También éste es un camino de armonía y de pacificación (EG 224).

De esta forma, se nos comunica primeramente ese realismo cristiano-católico, *la realidad está antes que la idea*, tan propio de la Revelación y Encarnación de Dios en Jesús de Nazaret (VG 4). Un realismo, pues, metodológico y científico, filosófico, teológico y auténticamente tomista que se apasiona por la realidad. Se trata de ver y ejercer la honradez con lo real, haciéndonos cargo de la realidad. Es esa matriz metafísica que se religa con el ser, con toda la realidad existente, y su base antropológica integral que no niega ni manipula lo real.

Por tanto, las disciplinas científicas *junto a la filosofía y la teología se encarnan en la realidad*, implantándose en el ser real. Desde esta metodología y ciencia teológica, se nos manifiesta la Encarnación de Dios en Jesús que asume toda la realidad del ser humano y del cosmos, la integridad de la persona, de la sociedad/mundo e historia transida de trascendencia. El Verbo-Dios Encarnado, Jesucristo, nos revela la solidaridad plena con todo lo real y lo humano, regalándonos la salvación y liberación integral del mal, de la muerte y la injusticia.

Otro principio del saber y método, *el todo es mayor que la parte*, visibiliza la mirada de lo real con su entraña de universalidad, que abarca e integra las interrelaciones, la interdisciplinariedad y globalidad de la realidad (VG 4). Es la inclusión de las partes en el todo, de lo local y lo global. No hay dualismos entre la parte o fragmentos y la totalidad de lo real, sino unidad, ya que todo está correlacionado e interconectado (Carbajo, 2019). Tal como apunta lo más valioso de la ciencia y de la filosofía, junto a la teología, con



genios como el Aquinate o san Buenaventura, e insiste Francisco en su magisterio (LS 89, 92, 138 y 220).<sup>24</sup>

En su exhortación apostólica *Laudate deum* (LD) el Papa ha ahondado en:

La cosmovisión judeocristiana, que defiende el valor peculiar y central del ser humano en medio del concierto maravilloso de todos los seres, pero hoy nos vemos obligados a reconocer que sólo es posible sostener un *antropocentrismo situado*. Es decir, reconocer que la vida humana es incomprensible e insostenible sin las demás criaturas, porque “todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde” (LD 67).

El siguiente principio para nuestra metodología y pensamiento, *la unidad está antes que el conflicto* (VG 4), nos lleva a cargar con la realidad y sus dolores, males e injusticias, que, como ha estudiado la ciencia social, se cristalizan en conflictos y luchas sociales e históricas entre la bondad (lo bueno o justo) y la maldad, la desigualdad e injusticia (Kerbo, 2003). Como asimismo constata la Iglesia con san Juan Pablo II (CA 14) que afirma, todavía más, que nos encontramos “frente a una realidad más amplia, una verdadera y auténtica *estructura de pecado*, caracterizada por la difusión de una cultura contraria a la solidaridad, que en muchos casos se configura como verdadera cultura de muerte. Esta estructura está activamente promovida por fuertes corrientes culturales, económicas y políticas, portadoras de una concepción de la sociedad basada en la eficiencia. Mirando las cosas desde este punto de vista, se puede hablar, en cierto sentido, de una *guerra de los poderosos contra los débiles* (EV 12).

Desde la propia teología, es la confrontación y lucha, drama en la historia, de la Gracia y su justicia liberadora del pecado, del egoísmo, de la maldad y la injusticia. Esto es, igualmente, la clave virtuosa de la misericordia que nos revela la entraña del mismo Dios, que es Amor misericordioso, que manifiesta la compasión solidaria ante el sufrimiento, el mal y la injusticia que padecen

<sup>24</sup> Como ya indicamos, estas interrelaciones de todo el cosmos y lo creado se inspira en la fe con el Misterio de la Trinidad, tal como transmiten estos Doctores, el Angélico y el Seráfico, respectivamente (LS 239 y 240). Y que trasluce el maravilloso legado medieval, mendicante, franciscano, dominicano..., como estamos viendo, esencial para nuestras perspectivas y metodología interdisciplinarias; con otros nombres y autores tan significativos como san Alberto Magno o Roger Bacon e Hildegarda de Bingen (proclamada santa) que son, asimismo, modelos y pioneros del método científico e interdisciplinar. Al respecto, son muy valiosas las enseñanzas que Benedicto XVI, en su *Audiencia General* de los miércoles, fue realizando sucesivamente sobre todos estos santos, doctores y pensadores de la Iglesia.

los otros, el grito de los pobres y el clamor de la tierra (VG 3, LD 3). Es este cargar con la pasión de Cristo, que se hace presente y actual en los dolores de los crucificados (víctimas) de la historia, de los pobres y oprimidos por la maldad (Mt 25, 31-46) y la injusticia, por el pecado (personal y socio-estructural) del mundo (FT 85).<sup>25</sup>

Subrayando, como apuntan todos estos estudios sociales y las mismas neurociencias (Bauer, 2013), que *no existe paz ni unidad (comunidad) fraterna cuando las personas y los pueblos sufren toda esta desigualdad, explotación e injusticia*.

Hoy en muchas partes se reclama mayor seguridad. Pero hasta que no se revertan la exclusión y la inequidad dentro de una sociedad y entre los distintos pueblos será imposible erradicar la violencia. Se acusa de la violencia a los pobres y a los pueblos pobres, pero sin igualdad de oportunidades, las diversas formas de agresión y de guerra encontrarán un caldo de cultivo que tarde o temprano provocará su explosión. Cuando la sociedad —local, nacional o mundial— abandona en la periferia una parte de sí misma, no habrá programas políticos ni recursos policiales o de inteligencia que puedan asegurar indefinidamente la tranquilidad.

Esto no sucede solamente porque la inequidad provoca la reacción violenta de los excluidos del sistema, sino porque el sistema social y económico es injusto en su raíz. Así como el bien tiende a comunicarse, el mal consentido, que es la injusticia, tiende a expandir su potencia dañina y a socavar silenciosamente las bases de cualquier sistema político y social por más sólido que parezca. Si cada acción tiene consecuencias, un mal enquistado en las estructuras de una sociedad tiene siempre un potencial de disolución y de muerte. Es el mal cristalizado en estructuras sociales injustas, a partir del cual no puede esperarse un futuro mejor. Estamos lejos del llamado “fin de la historia”, ya que las condiciones de un desarrollo sostenible y en paz todavía no están adecuadamente planteadas y realizadas (EG 59).

El verdadero humanismo, con su vida ética y social, se ejerce realmente en la inherente caridad política que promueve la civilización del amor, la paz

---

<sup>25</sup> Esta Palabra de Dios con la Tradición —ya desde los Santos Padres— y magisterio de la Iglesia, como transmite Benedicto XVI, constantemente enseña que “Jesús se identifica con los pobres” (DCE 15).

y la justicia con toda la humanidad, con los pobres de la tierra y esa casa común que es nuestro hábitat (ecosistema) planetario (VG 3, LD 37-43).<sup>26</sup> Frente a toda esta destrucción humana, social y ambiental a nivel planetario, causada por esa tecnocracia ideológica y economicismo sistémico, como indica la ciencia con Francisco (LD 12-14; 20-33).

A este propósito, con todo su legado humanista alimentado por la fe, el Concilio Vaticano II (GS 83) y san Pablo VI (PP 30) ya dejan claro que dichas desigualdades e injusticias en toda la humanidad, al igual que las padecidas entre los pueblos, son causas principales de la violencia y de la ausencia de paz. Inspirados por esta fe y espiritualidad, como nos enseña la teología, se nos revela el Dios de la vida, donador del ser, de todo lo existente, contrario a los ídolos y su cultura de la muerte (LD 12-14, 62), esos dioses mentirosos del tener y de la riqueza, del poder y de la violencia con sus guerras-armas, que exigen el sacrificio de los pueblos y de los pobres en el altar del lucro, del beneficio y la competitividad.

La cuestión es que, a partir del desarrollo de las armas nucleares, químicas y biológicas, y de las enormes y crecientes posibilidades que brindan las nuevas tecnologías, se dio a la guerra un poder destructivo fuera de control que afecta a muchos civiles inocentes. Es verdad que “nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien”. Entonces ya no podemos pensar en la guerra como solución, debido a que los riesgos probablemente siempre serán superiores a la hipotética utilidad que se le atribuya. Ante esta realidad, hoy es muy difícil sostener los criterios racionales madurados en otros siglos para hablar de una posible “guerra justa”. ¡Nunca más la guerra! (FT 258).<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> El magisterio de la Iglesia, ya desde Pío XI, ha venido desarrollando la importancia decisiva e imprescindible de la caridad política, que es constitutiva de la fe y de la ética. Este inherente amor civil visibiliza las intrínsecas dimensiones públicas e institucionales de la realidad y vida espiritual-teologal, con la virtud central de la caridad que, a su vez, es inseparable de la justicia (social e internacional). El don de esta justicia real, bíblica y teologal, que es liberadora de la injusticia, del mal y pecado personal e institucionalizado o socio-estructural. Tal como transmite Benedicto XVI (CV 6-7) y continúa Francisco (LS 228-231, FT 186-197), igualmente, inspirado en santo Tomás con su enseñanza del acto imperado.

<sup>27</sup> En nota explicativa a este número de FT, Francisco precisa y reafirma por lo dicho cómo, en la actualidad, “ya no se puede sostener la idea de una *guerra justa*”. Esto había sido señalado anteriormente por san Juan Pablo II, que rechaza “este concepto de guerra justa” (Viaje desde el Reino Unido a Roma, 2 de junio de 1982). Tal como ya vimos que este Papa santo transmite constantemente en su magisterio, siguiendo al Evangelio de Jesús y a los Papas anteriores, esta oposición a toda guerra e igualmente a la pena de muerte (CA 52, EV 27), para ir logrando la paz junto a la no violencia. A este respecto, primeramente, el mismo Concilio Vaticano II fue muy contundente al reclamar que debiera haber un desarme global, acabando con esa “plaga tan grave

Por último, tenemos el principio sobre *el tiempo que es superior al espacio*. Al ser la realidad dinámica y trascendente, estructurando lo real, hay que impulsar esos procesos verdaderos de los movimientos populares y la opción por los pobres.<sup>28</sup> Es decir, los empobrecidos unidos a los movimientos sociales e históricos (éticos y espirituales), junto con toda persona y los pueblos, son los auténticos protagonistas de su promoción, autores de un desarrollo liberador e integral y sujetos de la gestión pública, social y política.

Una auténtica solidaridad que

es pensar y actuar en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos. También es luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, de tierra y de vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales. Es enfrentar los destructores efectos del Imperio del dinero. [...] La solidaridad, entendida en su sentido más hondo, es un modo de hacer historia y eso es lo que hacen los movimientos populares (FT 116).

Estos dinamismos de la realidad, con dichos procesos y movimientos populares, son ahora más necesarios que nunca.

[Cuando] los mecanismos de la economía actual promueven una exacerbación del consumo, pero resulta que el consumismo desenfrenado unido a la inequidad es doblemente dañino del tejido social. Así la inequidad genera tarde o temprano una violencia que las carreras armamentistas no resuelven ni resolverán jamás. Sólo sirven para pretender engañar a los que reclaman mayor seguridad, como si hoy no supiéramos que las armas y la represión violenta, más que aportar soluciones, crean nuevos y peores conflictos.

Algunos simplemente se regodean culpando a los pobres y a los países pobres de sus propios males, con indebidas generalizaciones, y pretenden encontrar la solución en una “educación” que los tranquilice y los convierta en seres domesticados e inofensivos. Esto se vuelve todavía más irritante si los excluidos ven crecer ese cáncer social que es la corrupción profundamente arraigada en

---

que es la carrera de armamentos y que perjudica a los pobres de forma intolerable”; teniendo que ser “absolutamente prohibida cualquier guerra” (GS 81-82), cuyas acciones bélicas son “un crimen contra Dios y contra la humanidad” (GS 80). En esta línea, Francisco ha consolidado este rechazo a la pena de muerte por parte de san Juan Pablo II (EV 56), como enseña hoy el magisterio de la Iglesia (FT 263).

<sup>28</sup> Los sucesivos discursos y encuentros que ha tenido Francisco con los movimientos populares, tanto en Europa como en América, son paradigmáticos y testimonian ejemplarmente lo presentado en este escrito, a ellos vivamente remitimos y profundizamos.

muchos países —en sus gobiernos, empresarios e instituciones— cualquiera que sea la ideología política de los gobernantes (EG 60).

## Conclusiones

Observamos, desde todo lo que venimos exponiendo, el caudal fecundo de estas claves metodológicas, científicas e interdisciplinarias con sus principios filosóficos y teológicos, como nos enseña el magisterio de la Iglesia con los Papas como Francisco; y que, en sintonía con el Doctor Angélico, transmiten todo este sentido personalista, humanista, moral y espiritual e interdisciplinar para una paz justa y verdadera. Así nos lo expone, como hemos estudiado, la propia Doctrina Social de la Iglesia (VG 2) y su mensaje sobre la paz.

Por todo ello, concluimos:

La paz “no sólo es ausencia de guerra sino el compromiso incansable —especialmente de aquellos que ocupamos un cargo de más amplia responsabilidad— de reconocer, garantizar y reconstruir concretamente la dignidad tantas veces olvidada o ignorada de hermanos nuestros, para que puedan sentirse los principales protagonistas del destino de su nación”.

Frecuentemente se ha ofendido a los últimos de la sociedad con generalizaciones injustas. Si a veces los más pobres y los descartados reaccionan con actitudes que parecen antisociales, es importante entender que muchas veces esas reacciones tienen que ver con una historia de menosprecio y de falta de inclusión social. Como enseñaron los Obispos latinoamericanos, “sólo la cercanía que nos hace amigos nos permite apreciar profundamente los valores de los pobres de hoy, sus legítimos anhelos y su modo propio de vivir la fe. La opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres”.

Quienes pretenden pacificar a una sociedad no deben olvidar que la inequidad y la falta de un desarrollo humano integral no permiten generar paz. En efecto, “sin igualdad de oportunidades, las diversas formas de agresión y de guerra encontrarán un caldo de cultivo que tarde o temprano provocará su explosión. Cuando la sociedad —local, nacional o mundial— abandona en la periferia una parte de sí misma, no habrá programas políticos ni recursos policiales o de inteligencia que puedan asegurar indefinidamente la tranquilidad”. Si hay que volver a empezar, siempre será desde los últimos (FT 233-235).

## Referencias

- Bauer, J. (2013). *La violencia cotidiana y global*. Plataforma.
- Burgos, J. M. (2012). *Introducción al personalismo*. Palabra.
- Cañas, J. L. (2016). *Ciencias de la persona: Antropología personalista aplicada*. Dykinson.
- Cañas, J. L., Domínguez, X. M. y Burgos, J. M. (2013). *Introducción a la psicología personalista*. Dykinson.
- Carbajo, M. (2019). “Todo está conectado”. *Ecología integral y comunicación en la era digital*. Paulinas.
- Corzo, J. L. (2007). *Educación es otra cosa: Manual alternativo*. Entre Calasanz, Milani y Freire. Popular.
- Díaz, C. (2002). *¿Qué es el personalismo comunitario?* IEM.
- Díaz, C. (2004). *Pedagogía de la ética social. Para una formación en valores*. Trillas.
- Domingo Moratalla, A. (1985). *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Pedagógicas.
- Domínguez, X. M. (2011). *Psicología de la persona*. Palabra.
- Espeja, J. (2016). *Lo Divino en la experiencia humana, sobre la condición moral*. San Pablo.
- Forment, E. (2009). *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*. BAC.
- Huther, G. (2015). *La evolución del amor*. Plataforma.
- Kerbo, H. (2003). *Estratificación social y desigualdad: el conflicto de clase en perspectiva histórica, comparada y global*. McGraw-Hill.
- Lucas, R. (2008). *Horizonte vertical: sentido y significado de la persona*. BAC.
- Madrigal, S. (2020). *De pirámides y poliedros. Señas de identidad del pontificado de Francisco*. Sal Terrae.
- Merino, J. A. (2008). *Francisco de Asís y la ecología*. PPC.
- Nicolás, J. A. y Samour, H. (2007). *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Comares.
- Ortega Cabrera, A. (2014). *Psicología y sociología en sus bases antropológicas-éticas. Hacia una guía de las ciencias sociales y filosofía en una educación/formación liberadora integral*. Servicio de Publicaciones y Difusión Científica ULPGC, Colección “Nuevas Tesis Doctorales” Nº 2.
- Ortega Cabrera, A. (2021). *Filosofía, ética y pensamiento psicosocial hispanoamericano. Diálogo cultural hacia el humanismo con la educación*. Generis.
- Ortega Cabrera, A. (2022). *La moral social para conocer a Francisco. Espiritualidad, misión y ecología*. Sindéresis-Universidad Católica Los Ángeles Chimbote.
- Peláez, J. R. (2009). *Del catolicismo social a la mística de la HOAC. D. Eugenio Merino Movilla (1881-1953), consiliario de la HOAC*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Sanz, E. (ed.) (2015). *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si’ desde la teología y con la ciencia*. Sal Terrae.
- Scannone, J. C. (2017). *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Sal Terrae.
- Sorge, B. (2022). *Temas clave de doctrina social*. Sal Terrae.

CAPÍTULO II.

**PUENTES HERMENÉUTICOS PARA UN DIÁLOGO INTERCULTURAL  
SOLIDARIO EN LA EXHORTACIÓN APOSTÓLICA POSTSINODAL  
QUERIDA AMAZONIA DEL PAPA FRANCISCO**

ARTURO MOTA RODRÍGUEZ \*

## **Introducción**

Una de las principales preocupaciones de la Iglesia católica, desde sus inicios, ha sido la de justificar y realizar pragmáticamente el sentido de universalidad de sus contenidos propios. Esta necesidad de universalidad implicó la conformación de un *corpus* conceptual y doctrinal que expresara claramente su compleja sistematización teológica, pero requiere un re-pensamiento constante respecto a la claridad de su exigencia de realización histórica.

En efecto, desde sus inicios, la Iglesia se planteó un par de preguntas, a saber: ¿Cómo debe vivirse esta nueva creencia?, y ¿dentro de qué márgenes de conducta debe ordenarse el impulso individual de la búsqueda de este Dios amoroso? Las preguntas suponen atender a la realidad cultural en que nació y en la que comenzó a desarrollarse el cristianismo como nueva religión. Se fueron gestando, pues, formas culturales específicas, toda una serie de símbolos que expresaban esta nueva manera de entender la realidad. Con ello, se generó una especie de prejuicio intelectual: que solamente se podía vivir la fe bajo las formas culturales que a su vez se habían generado en una circunstancia histórica específica.

El interés de universalidad propio del cristianismo dio origen también a una convicción pastoral de la Iglesia, que comenzó a confrontarse con la

---

\* Bachiller y licenciado canónico en Filosofía por la Universidad Pontificia de México, magister en Antropología Personalista por la Universidad Católica San Vicente Ferrer, Valencia, España; maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Secihti), México. Actualmente es profesor investigador adscrito a la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Anáhuac México. Sus principales líneas de investigación son hermenéutica filosófica, ética, relaciones culturales y derechos humanos.

realidad de distintas formas y realidades culturales a las que se intentó inculcar el Evangelio. Se dieron distintas respuestas, unas más violentas que otras, desde la cerrazón y condena de las formas culturales ajenas hasta la búsqueda de aceptación y cierta comprensión de tales formas con sentido humano de apertura.

En este trabajo no analizamos la profundidad conceptual y antropológica que le dio sentido al trabajo de pensadores que intentaron realizar el deseo de universalidad del mensaje del Evangelio en otras culturas. En vez de ello, hacemos una reflexión sobre la manera en que el Magisterio del papa Francisco ha recuperado esta importante preocupación de la Iglesia, en un contexto del Magisterio general, especialmente expuesta en el impulso de actualización de la Iglesia en el siglo xx, como consecuencia del impacto de los desarrollos del conocimiento humano que confrontaban las respuestas de la Iglesia misma. Es decir, exponemos brevemente la posibilidad de apertura de la Iglesia católica frente a la diversidad cultural promovida por el Concilio Ecuménico Vaticano II, y cómo los contenidos producidos por el Concilio fueron asumidos y expuestos en una propuesta actual del Magisterio del papa Francisco, específicamente en la exhortación apostólica *Querida Amazonia*, como una sugerencia de mayor actualidad en sus compromisos, alcances y verdadero sentido ético de universalidad del Evangelio en contextos de diversidad cultural. Proponemos también como márgenes para establecer puentes hermenéuticos de un diálogo cultural con sentido ético de solidaridad, la propuesta de *Hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot, para dar respuesta a una pretensión de hacer notar el Magisterio del papa Francisco como un enriquecimiento al interés actual de una cultura de la paz.

## **1. Contexto y breve contenido del Magisterio de la Iglesia católica en torno a las relaciones culturales en el siglo xx**

Es importante considerar que uno de los objetivos centrales del Magisterio de la Iglesia católica ha sido plantear los márgenes que pueden orientar la generación de respuestas a los problemas que se van suscitando por la dinámica social de distintos ámbitos culturales y geográficos, con un sentido muy claro de congruencia con los principios y fundamentos de la fe de la Iglesia, y con una perspectiva de apertura y de diálogo enriquecedor.



Desde el papado de León XIII, es clara la preocupación de la Iglesia por analizar, entender y responder a las problemáticas sociales detonadas por fenómenos culturales como la Revolución industrial, a saber: la transformación de las relaciones laborales y sus consecuencias en el bienestar humano; el desarrollo de una economía de producción que perjudicaba profundamente la manera de comprender la realización de las personas en los entornos propios de la civilización surgida de la cultura occidental, como las relaciones familiares, entre otros (Alejandro, 2021).

La sociedad continuó, sin embargo, en una transformación constante. Desde finales del siglo XIX, y durante todo el siglo XX, el desarrollo de la civilización occidental, de la mano de una importante generación de conocimiento transformador de la realidad, y la amplitud de márgenes teóricos que le dieron forma de diversidad al quehacer económico, político, científico, social y cultural, han generado una perspectiva de diversidad de orientaciones, cuyas consecuencias impactaron profundamente en el orden social, produciendo también preguntas que implicaban una nueva forma de responder a las interrogantes que surgían; por ejemplo, la llamada Primera Guerra Mundial hizo notar la urgente necesidad de una comprensión de la profunda transformación social consecuente. La Escuela de Frankfurt, iniciada por pensadores como Th. Adorno y M. Horkheimer, aportó un ámbito de conocimiento que sugería una comprensión crítica de las problemáticas y la generación de una respuesta congruente con las exigencias que ello planteaba (Gomes, 2021).

Este impulso permitió el desarrollo epistemológico de las ciencias sociales en el siglo XX, y produjo nuevas maneras de comprender la realidad social y, por lo mismo, respuestas alternas con distinto horizonte de fundamentación. La sociología, la antropología social, cultural, física y etnográfica, el derecho, la psicología, entre otras disciplinas, tuvieron un desarrollo significativo y un impacto en los círculos académicos encargados de conformar un marco teórico que permitiera una reflexión y el surgimiento de novedosos modos de reorientar el camino de la cultura y de la civilización en Occidente. En efecto, la necesidad de producir satisfactores que respondieran de mejor manera a la necesidad de mejorar las condiciones materiales de realización del ser humano, con vistas a elevar la probabilidad de sobrevivencia, conformó un nuevo horizonte de comprensión y de realización de la técnica y de la tecnología, cuyo impacto social fue inevitable, al establecer

el progreso como un paradigma, un imaginario que dio nuevas formas a las aspiraciones individuales y sociales. El conocimiento humano se había dejado impresionar por el atractivo de una idea de mejoramiento en las distintas esferas de la realización humana. Ello llevó también a replantear la forma y estructura de las instituciones sociales, desde la familia hasta los sistemas económico, político y jurídico. Cada vez más, los medios de comunicación se fueron convirtiendo en instrumentos de postulación y estabilización de paradigmas sociales (Hall, 2017). En fin, el ser humano comenzó a generar una nueva conciencia de sí, transformando los márgenes de comprensión del ideal griego de autenticidad: el *gnóthi seautón*, el conocimiento de sí, e implicó nuevas vías de realización práctica, con un nuevo esquema de valores y la consecuente transformación de la identidad individual y colectiva.

Este nuevo entorno de la vida social comenzó también a tener impacto en la vida cotidiana de las personas, pero también confrontó los alcances de las enseñanzas de la Doctrina de la Iglesia. Desde León XIII hasta Pío XI hubo ciertos esbozos de una respuesta eclesial a los márgenes socio-culturales que iban apareciendo. Sin embargo, algunas veces fueron respuestas de preocupación o condena, pero desde una posición de estabilidad estructural que hacía notar aún aspectos materiales, rituales y doctrinales del siglo XIX (Pío XI, 1937).

Fue Juan XXIII quien tuvo la claridad de visión de que la Iglesia católica tenía que repensarse y replantearse su posición social y doctrinal, y su necesidad de actualización (*aggiornamento*), para dar una respuesta congruente a las exigencias de esta nueva sociedad, y convocó a la realización de un nuevo Concilio que acogiera, reflexionara y respondiera a preocupaciones y problemáticas de una Iglesia católica con presencia en los cinco continentes, y, por lo tanto, con una diversidad de implicaciones culturales. La Iglesia ya no podía pensarse solo desde la centralidad de los problemas propios de Europa (Merlos, 2012, pp. 80-102), y así se convocó a la realización del Concilio Vaticano II.

El Concilio Ecuménico Vaticano II, llevado a cabo entre 1962 y 1965, planteó tres grandes interrogantes: ¿Cómo hablar de Dios a los ateos?, ¿cómo afrontar el auge del protestantismo?, ¿y cómo responder al nuevo orden social de la división política entre un primer mundo y un tercer mundo que generaba desigualdad y pobreza? Interrogantes que expresaban

las principales preocupaciones de repensar una renovación en la Iglesia, de formular un camino de unidad entre los cristianos, y de establecer un diálogo con el mundo contemporáneo (Merlos, 2012, p. 102).

Efectivamente, el resultado de este arduo trabajo de reflexión fue la conformación de una serie de documentos que serían la nueva guía de la Doctrina de la Iglesia. El contenido de esos textos está perfilado en la atención a la exigencia de una Doctrina en términos de comprensión y consecuencias propias de la fe católica, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, es decir, aspectos propios de la teología como teoría, así como las consecuencias de orden práctico, en orientaciones litúrgicas, pero también en orientaciones pastorales para dar respuesta a problemas de índole social.

En este sentido, la preocupación de ofrecer orientaciones en congruencia con la unidad del pensamiento y contenido de la Doctrina de la Iglesia, en torno a ciertos problemas de una realidad social específica que confrontaba a la Iglesia, se vio reflejada en el decreto *Ad gentes*, sobre la actividad de la Iglesia misionera, de 1965. Este documento se ocupó de reflexionar y dar una respuesta a los problemas del encuentro de la Iglesia con realidades culturales no occidentales.

Es importante hacer notar que en este documento del Magisterio de la Iglesia católica puede asumirse una posición de comprensión y propuesta de lo que implica tener un encuentro de dos realidades culturales, la propia de la Iglesia católica y la de la cultura en la que la Iglesia comenzaba a tener presencia. El asunto es de total relevancia, toda vez que se intuía ya una necesaria comprensión de lo que implicaba justificar una determinada posición de relacionar dos ámbitos culturales distintos; y que de la posición asumida dependería también una consecuencia de valor ético. Había dos alternativas: asumir que la cultura cristiana en sus formas y contenidos es mejor que las demás culturas, por ser una materialización de la revelación divina, y entonces sugerir una cierta imposición de la primera sobre las demás; o bien, advertir una cierta semejanza que permitiera una perspectiva de diálogo y enriquecimiento cultural derivado de este encuentro y aceptación, pero con claridad de sus fundamentos.

En el numeral 22 del decreto *Ad gentes* (1965b) puede leerse:

La semilla, que es la palabra de Dios, al germinar absorbe el jugo de la tierra buena, regada con el rocío celestial, y lo transforma y lo asimila para dar al

fin fruto abundante. Ciertamente, a semejanza del plan de la Encarnación, las Iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los Apóstoles, toman, en intercambio admirable, todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia (Cf. Sal., 2,8). Ellas reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de los pueblos todo lo que puede servir para expresar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana.

Hay que enfatizar la preocupación de los padres conciliares por proponer, en la presencia de la Iglesia fuera de Europa, una posición de *intercambio cultural*, reconociendo “las riquezas de las naciones”, y la apertura al reconocimiento del valor de las formas culturales para tenerlas como auxiliar en la misión de realizar el alcance universal de la Iglesia.

En el mismo numeral se insiste:

Para conseguir este propósito, es necesario que en cada gran territorio sociocultural se promuevan los estudios teológicos por los que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así aparecerá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación (AG, 1965b, n. 22).

Es relevante enfatizar la visión del Magisterio por generar nuevas investigaciones para procurar un ámbito de comprensión de la fe, en congruencia con las exigencias de la inteligencia humana, de tal modo que la fe se muestre con un sentido de razonabilidad a las distintas culturas, vinculando la filosofía y las diferentes formas de sabiduría de las culturas, expresadas en sus costumbres y en la forma de entender con profundidad la realidad del ser humano y el orden social que han construido históricamente.

Las afirmaciones expuestas dan cuenta ya de un cierto interés por configurar un pensamiento en un entorno de diversidad cultural. Aunque aún no se conceptualiza con claridad el modo específico de orientar las relaciones culturales, posteriormente se apelará a la noción de *inculturación* del Evangelio, lo cual va a implicar poner mayor atención a la definición de las

relaciones culturales, que se conceptualizarán más tarde como multiculturalismo o interculturalidad.

Ahora bien, como comentamos al inicio de este apartado, ya se habían desarrollado ciertas perspectivas teóricas para abordar problemas sociales, entre ellos, el de las relaciones entre distintos márgenes sociales y culturales. Y es que la conceptualización del modo de las relaciones entre universos culturales distintos requiere la formulación del contenido de algunas categorías antropológicas que entran en juego, como la idea de alteridad, la comprensión de una idea sobre la naturaleza humana, entre otras. Cada propuesta teórica es también una propuesta de marco teórico y de marco conceptual que define la generación de conocimiento que responde de cierto modo a una misma problemática.

Desde este punto de vista, el decreto *Ad gentes* establece un cierto marco teórico y conceptual de comprensión de las relaciones culturales, y en ello radica su originalidad e importancia. En efecto, en congruencia con los contenidos antropológicos fundamentales de la Doctrina de la Iglesia expresada en los documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II, el decreto *Ad gentes* asume una concepción antropológica del ser humano bajo la noción de *Persona*, explicada en la comprensión del ser humano como totalidad unitaria, como unidad fundamental de alma y cuerpo (GS, 1965, n. 14), lo que sugiere una disminución de la idea de alteridad y procuración de una mayor simetría e igualdad, pero proporcional, entre todos los seres humanos, misma que propone asumir una posición de apertura, aceptación y reconocimiento de las diferencias propias de los individuos y de los grupos sociales, enfatizando el criterio fundamental: la dignidad de la persona humana.

Este criterio antropológico da forma a un contenido ético. En efecto, la dignidad de la persona se establece como un concepto que reformula el sentido y alcance del concepto ético de la justicia. En efecto, los dos modos de justicia, distributiva y conmutativa, se formulan de una manera distinta desde el concepto de dignidad de la persona, pues, en el caso de la justicia conmutativa, ésta exige un mayor sentido de igualdad, de proporción, en la procuración del bien entre las personas. De ahí que la solidaridad se justifique éticamente como la realización de la justicia conmutativa tomando como fundamento principal la dignidad de la persona (Cárdenas, 2015, pp. 395-408).

En otras palabras, con el decreto *Ad gentes*, el Magisterio de la Iglesia propone una alternativa de respuesta válida al problema de las relaciones culturales, que podríamos bien interpretar como una necesidad de diálogo intercultural con sentido ético de solidaridad, que implica un fundamento antropológico específico, la persona y su dignidad, y un perfil ético de apertura, como exige la justicia conmutativa, con un sentido de diálogo enriquecedor e incluyente. Esto constituirá una guía para la reflexión de las exigencias pastorales de la Iglesia en contextos de diversidad cultural.

## **2. Aceptación, continuidad y propuesta del Magisterio del papa Francisco para un diálogo intercultural solidario**

Las intenciones e ideas propuestas por el decreto *Ad gentes*, en el impulso que inició con el Concilio Ecuménico Vaticano II, dieron luces para proponer respuestas a las preguntas que se plantearon en realidades de Iglesias locales confrontadas por la realidad de diversidad cultural de las comunidades y de los pueblos que las integraron. Especialmente obispos de África, Asia y Latinoamérica hicieron notar esta preocupación de generar una perspectiva de inculturación del Evangelio en congruencia y unidad con el Magisterio, pero sin perder el sentido de identidad propia de las culturas.

El Magisterio de la Iglesia latinoamericana mantuvo esta preocupación como una constante de su pensamiento, principalmente para dar orientaciones pastorales que permitan un desahogo eficaz de la importantísima vocación misionera de la Iglesia; es decir, hacer realidad el alcance universal del Evangelio en contextos culturales diversos. Lo hace patente la serie de documentos que fueron resultado de las reuniones de la Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: Medellín, Colombia (1968); Puebla, México (1979); Santo Domingo, República Dominicana (1992); Aparecida, Brasil (2007), así como la exhortación apostólica *Ecclesia in America*, dada por Juan Pablo II en 1999. En todos esos documentos hay una constante, entre otras, que es planteada, repensada y recontextualizada: la evangelización de la cultura. Las respuestas que se propusieron hicieron notar la necesidad de atender a varios principios: el valor humano universal del Evangelio; la presencia de Dios en las culturas; un compromiso de apertura intelectual respecto a la diversidad cultural; un claro sentido de respeto, comprensión

y transformación de las culturas sin destrucción de éstas, apelando a la dignidad de la persona y a la justicia como principio ético que orienta la realización de la solidaridad. Todo ello llevó a considerar márgenes teóricos necesarios para cumplir esta pretensión originaria, como el acercamiento de la teología con contenidos diversos, de carácter antropológico, sociológico, filosófico e histórico.

Al parecer, la Iglesia católica reconocía dos deudas históricas con los pueblos y culturas en los que incidió: un verdadero diálogo cultural y una justificación verdaderamente ética de la contribución de respuestas viables a las problemáticas socioculturales de cada cultura en la que tenía presencia. En efecto, es claro que el llamado por varios antropólogos “encuentro de dos mundos” (León-Portilla, 1992, pp. 9-20) no fue un fenómeno histórico-social de diálogo entre culturas, sino de imposición de formas culturales y civilizatorias. Ciertamente hubo intentos de acercar, sin identificar ni destruir, culturas en conflicto, como propuso en México el trabajo de fray Bernardino de Sahagún, o el impulso que puede estudiarse en el *Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*; no se diga los importantes trabajos de profundidad intelectual de fray Tomás de Mercado o de fray Bartolomé de las Casas. Sin embargo, no se logró realmente lo que significa el “diálogo” entre culturas.

El camino de los pueblos latinoamericanos durante cinco siglos no puede entenderse sin esta realidad: la constante generación de costumbres y respuestas culturales que expresan un modo muy particular de exponer la aceptación de contenidos teológicos del catolicismo y de sus propios elementos litúrgicos, expresiones de piedad y de interés por la trascendencia. Cabe, pues, indicar que este camino de construcción de una identidad cultural implicó tomar en cuenta un sentido viable de universalidad de la Iglesia en relación con la justificable realización particular de una cultura. Ya los derechos humanos han funcionado como un horizonte ético de comprensión de la realización pastoral de la Iglesia en un entorno de diversidad de culturas. Pero no es suficiente.

De ahí la importancia de la exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia* del papa Francisco, dada en Roma en 2020. Este documento del Magisterio del papa Francisco vuelve a poner en el centro de la discusión la necesidad de pensar con mayor profundidad la realidad sociocultural en que

se ha desenvuelto la realización del Evangelio desde hace cinco siglos: la inculturación efectiva del Evangelio.

Con este objetivo fundamental, es menester reconocer con claridad dos aspectos esenciales que se requieren como márgenes de orientación: un margen ético y uno sociocultural. Pues bien, en cuanto al margen ético, el documento retoma e insiste en que “Esta inculturación, dada la situación de pobreza y abandono de tantos habitantes de la Amazonia, necesariamente deberá tener un perfume marcadamente social y caracterizarse por una firme defensa de los derechos humanos” (Francisco, 2020, n. 75). Son, entonces, los derechos humanos un contenido ético fundamental; claro, los derechos humanos pensados desde la universalidad de la noción de dignidad de la persona, con todo lo que ello implica. Y como margen socio-cultural, se expone el numeral 72 (Francisco, 2020):

Mientras luchamos por ellos y con ellos, estamos llamados “a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos”. Los habitantes de las ciudades necesitan valorar esta sabiduría y dejarse “reeducar” frente al consumismo ansioso y al aislamiento urbano. La Iglesia misma puede ser un vehículo que ayude a esta recuperación cultural en una preciosa síntesis con el anuncio del Evangelio. Además, ella se convierte en instrumento de caridad en la medida en que las comunidades urbanas no sólo sean misioneras en su entorno, sino también acogedoras ante los pobres que llegan del interior acuciados por la miseria. Lo es igualmente en la medida en que las comunidades estén cerca de los jóvenes migrantes para ayudarles a integrarse en la ciudad sin caer en sus redes de degradación. Estas acciones eclesiales, que brotan del amor, son valiosos caminos dentro de un proceso de inculturación.

Son cuatro los conceptos principales que se deben destacar en este pronunciamiento por un diálogo cultural posible:

1. El llamado a *interpretar* las culturas con sentido de recepción.
2. Recuperación cultural en una *síntesis* preciosa.
3. *Integración* de los migrantes.
4. Entender la inculturación como un *proceso*.

Este llamado general de procurar una síntesis, integración y factibilidad histórica dinámica (proceso) sugiere plantearnos otras preguntas: primera-



mente, ¿qué podemos entender por *interpretar* las culturas? Sí, hay que interpretarlas, pero ¿bajo qué modelo?; en segundo lugar, ¿en qué sentido se debe entender la *síntesis* pretendida?, y finalmente, ¿cómo entender la integración como respuesta ética a las exigencias de la deuda social que como civilización nos hace patentes?

La respuesta a la primera pregunta es de la mayor importancia, porque la interpretación puede realizarse con diferentes fundamentaciones y con distintos alcances. Desde este punto de vista, el modelo hermenéutico que sugiere la pretensión planteada por este documento del Magisterio de Francisco consistente con un alcance ético fundamental implica a su vez considerar que debe ser una hermenéutica que tome en cuenta cuatro aspectos fundamentales:

1. Asumir la interpretación como ejercicio de traducción. En efecto, dice Mauricio Beuchot que interpretar es de alguna manera traducir (Beuchot, 2015, cap. I). Y traducir no es repetir sino adaptar contenidos. En este caso, interpretar una cultura es procurar una cercanía mediante la adaptación de los contenidos fundamentales de los símbolos con los que se expresa. Por supuesto, la traducción implica también aceptar que siempre habrá una distancia con el sentido original de los símbolos, pero con un alcance viable y suficiente para lograr una comprensión plausible. Ello permitirá una posición dialógica, de diálogo entre culturas. No de imposición ni de enajenación o rechazo culturales, sino de configuración de una posibilidad de encuentro y aceptación de las diferencias culturales irreductible a una posición monolítica, es decir, con una semejanza e identidad que permita una realización de relación ética solidaria.
2. Una posición de apertura intelectual. En otro texto afirmo que, para lograr una relación cultural de aceptación de la diferencia,

hay que eliminar el prejuicio de que el pensamiento de las personas pertenecientes a una cultura, que tienen una escritura distinta, simplemente no se ajustan a formas puramente lógicas de significación, pero es culturalmente igual de importante; un prejuicio común, por el que, por ejemplo, la alfabetización se ha asumido como un proyecto de civilización, y que se toma como elemento de medición del progreso, pero también como aspecto de diferenciación, y hasta de discriminación. La interculturalidad supone, pues, tener como punto de partida un sentido de igualdad, entre los seres humanos, y eliminar el prejuicio que una cultura es la mejor entre las demás (Mota, 2019, pp. 41-42).

Y es que la aceptación e integración cultural requiere como un aspecto antropológico fundamental disminuir el concepto de alteridad. No hay que eliminarlo, porque partimos de la diferencia para procurar semejanza. Pero no podemos asumir la alteridad como algo inalcanzable, y atenuar este concepto puede permitir una semejanza que hace viable una cercanía de intereses y contenidos culturales. Apertura por la diferencia, pero con sentido crítico de búsqueda de relación guiada por un interés ético de bien común, de solidaridad en respeto por la dignidad de la persona y la forma de derechos humanos consecuente.

3. Un dominio de las dimensiones de comprensión lingüística: sintáctica, semántica y pragmática, de una cultura. En efecto, la búsqueda de acercamiento y comprensión de los contenidos de una cultura se realiza desde estas dimensiones lingüísticas, pues, por ejemplo, dice el Dr. Justino Cortés Castellanos, en su estudio y desciframiento del *Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, que éste logró conformar en su *Catecismo* una especie de síntesis entre el contenido teológico de dos culturas (católica-europea y mesoamericana) a partir de una semejanza y hasta identidad de los signos, los significados y ciertas formas de expresión religiosa de ambas realidades culturales. El *Catecismo de Pedro de Gante* es un instrumento pedagógico de altísimo valor y nivel de adaptación cultural, que logró una propuesta de síntesis teológica de universos culturales distintos (Mota, 2019, pp. 43-45). Su estudio de desciframiento le hizo merecedor de la obtención del grado de doctor en Teología Dogmática por parte de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, lo que nos hace notar este valor de orientación y adaptación cultural con sentido viable de síntesis, del que podemos aprender mucho aún.
4. La interpretación de una cultura como adaptación implica el interés de contribuir a la comprensión del mensaje por parte del destinatario. Claro, entendiendo por *mensaje* no solo una realidad escrita o fonética, sino el contenido principal que quiere comprenderse, expresado por esos medios. La contribución necesita de innovación en las formas materiales y formales de conformación de tal mensaje para alcanzar o lograr una comprensión adecuada y que cumpla el objetivo previsto. Así, por ejemplo, el trabajo de investigación que llevó a cabo José Luis Guerrero, que fue utilizado para presentar la causa de beatificación de Juan Diego (1990), y que

después fue publicado bajo el título *Los dos mundos de un indio santo* (Guerrero, 1992), desarrolla con amplitud y profundidad la idea de que solo era posible la justificación de la santidad de un indígena mesoamericano en la medida en que podía justificarse a su vez la vivencia de las virtudes teológicas católicas: fe, esperanza y caridad, por parte de él. Y eso solo era posible si podía justificarse también que estos contenidos teológicos, que son parte de una cultura diferente a la indígena mesoamericana, pudieron ser comprendidos en su profundidad para realizar una viabilidad pragmática por parte de este individuo que tenía conciencia teñida de un conjunto de símbolos de un universo cultural diferente al europeo. Podemos decir, por tanto, que la justificación de José Luis Guerrero giró en torno de una posibilidad de comprensión, encuentro y diálogo intercultural.

Entonces, el documento del Magisterio del papa Francisco, *Querida Amazonia*, plantea la necesidad de considerar una *síntesis* cultural, pero con sentido de diálogo. Y no cualquier modelo teórico-conceptual da cuenta de esta pretensión de síntesis cultural. El multiculturalismo desarrollado por Ch. Taylor propone, por ejemplo, una idea de síntesis desde la noción hegeliana de negatividad, según la cual el reconocimiento de las alteridades supone la aceptación de su negatividad. Así, la aceptación de las diferencias culturales se dará solo desde la aceptación de una negatividad de cada cultura, lo cual lleva a la afirmación de lo diferente de cada cultura como negatividad afirmada frente a la propia. Esto permite una posición ética, como la tolerancia o el respeto por la diferencia y su negatividad, pero no permite una cercanía o búsqueda de identidad vinculante solidaria (Mota, 2021, pp. 36-41). Por otra parte, la interculturalidad pensada en el modo que propone Raúl Fornet-Betancourt, que sigue el planteamiento de Jürgen Habermas, hace depender la posibilidad de afirmación y diálogo de la aceptación de condiciones de posibilidad dadas por una comunidad ideal de comunicación (Fornet-Betancourt, 1994); pero las personas y las culturas no se realizan como consecuencia de una pretensión ideal de ordenamiento, sino, como dice el documento de *Querida Amazonia*, como *proceso*, como realización histórica fáctica, que parte de la misma realidad. Es necesario, entonces, pensar la síntesis cultural en el modo de una interculturalidad diferente.

En esto puede servir de orientación el pensamiento del filósofo mexicano M. Beuchot, quien, en su propuesta original de la *Hermenéutica analó-*

*gica*, plantea una pretensión de relación entre culturas muy cercana a la pretensión expuesta por el documento del papa Francisco. Para Beuchot un esquema de relaciones culturales con sentido de diálogo deberá considerar ciertos aspectos hermenéuticos:

1. Aceptación prudencial de la alteridad. En efecto, es necesario aceptar la diferencia como punto de partida, pero una diferencia que no destruye la búsqueda de identidad, de semejanza, sino que, teniendo como guía la prudencia, permite hacer una interpretación *phronética* de las diferencias culturales, para valorar críticamente las posibilidades de las semejanzas, posibilitando un encuentro, un verdadero diálogo cultural.
2. Reconocimiento de la igualdad más fundamental entre los seres humanos. Y eso lo permite la comprensión del ser humano bajo la noción de *persona*. Por ello, los derechos humanos pueden funcionar como un cobijo de la comprensión y alcance de las realizaciones de esquemas pedagógicos y didácticos pastorales interculturales. Pues no es importante solo la apertura a la aceptación de las culturas, sino, además, habrá que implicar un claro sentido ético en unidad con los principios propios del Magisterio de la Iglesia.
3. Por supuesto, todo esto debe atender a un rechazo por toda forma de dominio e imposición de una forma cultural sobre otra. Esta perspectiva hará notar, en primer lugar, una realización de interculturalidad con verdadero sentido ético de solidaridad cultural y de enriquecimiento de las culturas que entran en relación. Con ello puede darse una respuesta congruente y eficaz a las interrogantes que plantea el objetivo del documento *Querida Amazonia*: integración de los migrantes como acción eclesial.

Todo lo anterior hace notar la riqueza del documento del Magisterio del papa Francisco, que asume, integra y desarrolla principios del Magisterio de la Iglesia para dar respuesta a algunas inquietudes y preocupaciones de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares que viven realidades que las interpelan, con un profundo sentido humano y ético, pero con fundamentos que sustentan su pretensión de realización histórica de la Iglesia en general, que puede apoyarse en ciertos esquemas hermenéuticos para trazar los puentes necesarios.

## Conclusiones

La llamada cultura de la paz replantea ciertos márgenes teóricos y conceptuales de la mayor importancia. El interés del Magisterio del papa Francisco está sin duda en relación estrecha con este planteamiento contemporáneo de análisis y reflexión de la vida contemporánea.

Entre los fenómenos sociales que siguen siendo una preocupación de la Iglesia católica está la realidad de los problemas que viven las personas que se desenvuelven en un entorno de diversidad cultural. De ahí la importancia del actual Magisterio del papa Francisco de proponer nuevas luces para una reflexión, análisis y generación de respuestas pastorales con un sentido ético profundo que contribuya a una realización de una cultura de la paz que alcance, o dé una perspectiva humanista, a una realidad de culturas en conflicto.

Es necesario, pues, pensar la misión de la Iglesia de llevar e insertar el mensaje humanista y universal del Evangelio en las culturas. Más que en otro tiempo, se hace imprescindible la preocupación de una interculturalidad con sentido ético. El Magisterio del papa Francisco recupera esta preocupación del Magisterio de la Iglesia expuesto en el decreto *Ad gentes* del Concilio Ecuménico Vaticano II, y la actualiza en la exhortación apostólica *Querida Amazonia*. Intenta, pues, dar vigencia a esta preocupación de la Iglesia, pero con un claro sentido de considerar entre las culturas una semejanza tal que haga posible también una realización de una relación entre culturas con un claro y firme sentido ético de diálogo, que permita la realización de una genuina aspiración de bien humano en contextos diferentes: un diálogo intercultural solidario que, desde las nociones de *justicia* y *bien común*, permita realizar también una paz entre las culturas.

Este diálogo cultural solidario admite la riqueza ética, antropológica, histórica, filosófica y teológica de las experiencias de la Iglesia en dos mil años, pero pretende dar una guía para la consecuente interpretación, aceptación, síntesis y respuesta pragmática de problemas sociales que las personas viven en situaciones en que la diversidad cultural les impone un conflicto, que ellas mismas no saben responder con claridad, ni las Iglesias locales, y que incluso puede enriquecerse con la propuesta filosófica latinoamericana del estudio de la diversidad cultural que propone M. Beuchot, su hermenéutica analógica, como un puente hermenéutico adecuado y congruente.

Así pues, el documento *Querida Amazonia*, a la vez que contribuye a una nueva reflexión por las exigencias de la realidad de las relaciones en un contexto de diversidad cultural, da orientaciones para conformar una perspectiva de posibilidad histórica de una cultura de paz con un diálogo cultural solidario para el siglo XXI.

## Referencias

- Alejandro, E. (2021). De *Rerum Novarum* a Francisco. Hacia una concepción popular y comunitaria de los Derechos Humanos. *La Cuestión Social. Revista de Pensamiento Social Cristiano*, 29(2), 6-31.
- Beuchot, M. (2022). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM.
- Cárdenas, Y. (2015). Análisis ético de la carta encíclica *Caritas in veritate*. *Revista Albertus Magnus*, 6(2), 395-408.
- Cortés, J. (1987). *Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante. Estudio Introductorio y desciframiento del Ms. Vit. 26.9 de la Biblioteca Nacional de Madrid*. Fundación Universitaria Española.
- Fornet-Betancourt, R. (1994). *Filosofía intercultural*. Universidad Pontificia de México.
- Francisco (2020). *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia*. Roma.
- Gomes, D. F. L. (2021). La Escuela de Frankfurt, el pensamiento decolonial y sus debilidades complementarias: Hacia un universalismo desde el Sur. *Millcayac. Revista digital de Ciencias Sociales*. VII(13), 419-440.
- Guerrero, J. L. (1991). *Los dos mundos de un indio santo. Cuestionario preliminar de la beatificación de Juan Diego*. Ediciones Cimiento.
- Hall, S. (2017). *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*. Paidós.
- León-Portilla, M. (1992). Encuentro de dos mundos. Una perspectiva no circunscrita al pasado. *Revista Mexicana de Política Exterior*, (34), 9-20.
- Merlos, F. (2012). *Teología contemporánea del ministerio pastoral*. Universidad Pontificia de México.
- Mota, A. (2019). La interculturalidad como traducción. Análisis desde la hermenéutica analógica. *Argumenta Philosophica*, (2), 39-50.
- Mota, A. (2021). Hermenéutica analógica y pluralismo cultural. *Intersticios. Revista de la Universidad Intercontinental*, (54), 29-63.
- Pablo VI (1965a). *Constitución Pastoral Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*. Roma.
- Pablo VI (1965b). *Decreto Ad gentes. Sobre la actividad misionera de la Iglesia*. Roma.
- Pío XI (1937). *Carta encíclica Divini Redemptoris. Sobre el comunismo ateo*. Roma.

CAPÍTULO III.

**DE LA DIALÉCTICA DEL DOMINIO A LA CULTURA DEL ENCUENTRO:  
CLAVES DE LA CONFIGURACIÓN DE LA TEOLOGÍA  
DEL PUEBLO DEL PAPA FRANCISCO**

ALLAN CHRISTIAN COVARRUBIAS MARTIÑÓN\*

## **Introducción**

La noción de *pueblo* ha sido tratada ampliamente en múltiples consideraciones antropológicas, filosóficas, sociológicas, etnográficas o políticas. Todas ellas convienen en afirmar, de cierto modo, que un pueblo es la suma de individuos que forman una estructura identificable, determinada o condicionada por patrones culturales tales como las tradiciones, el lenguaje, la historia, la cosmovisión religiosa o la territorialidad. El término *pueblo*, por tanto, invoca a la unidad como paradigma identitario de una colectividad que se ordena según los patrones culturales que desarrolla.

Sin embargo, esta noción se ha utilizado comúnmente para identificar a colectividades dependientes de su contexto. En su versión más radical, *un pueblo esencialmente es su cultura*, y, por consecuencia, sus formas de manifestación se dan en la pluralidad de formas de vida de sociedades establecidas en una demarcación específica. Sobra decir que esta noción localista tiende a agrupar o seccionar a “los pueblos” entre sí, facilitando las dinámicas endogámicas que acentúan el carácter identitario, llegando, incluso, a constituir el sentido de vida de sus actores.

---

\* Sacerdote de la diócesis de Teotihuacán. Doctor y maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de México. Actualmente funge, también, como académico de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Anáhuac México. Se ha especializado en temas de hermenéutica, antropología y filosofía del conocimiento en autores como Bernard Lonergan, Sören Kierkegaard, John H. Newman y algunos otros pensadores católicos, y ha publicado diversos textos al respecto. También ha publicado algunas reflexiones sobre el magisterio del papa Benedicto XVI y el papa Francisco.

## 1. Hegel y Marx: El espíritu del pueblo y la revolución

En la doctrina política clásica occidental, por ejemplo, el *pueblo* constituye un “todo”, y las vinculaciones entre sus individuos están determinadas por el llamado “espíritu del pueblo”. Tal noción, de cuño romántico y sancionada ampliamente por Hegel,<sup>1</sup> atiende a la determinación de los individuos por su marca cultural, que es inalienable y constituyente. De ahí que cada individuo tiene la suerte de estar predeterminado por la cultura manifestada en las costumbres sociales, las cuales terminan encauzando el papel de su libertad, que no es ya la realización del individuo, sino la aportación de cada uno hacia el bien colectivo prefigurado y establecido.

De lo anterior se sigue que la demarcación social es, en sí misma, objeto prioritario de análisis. En este sentido, Karl Marx, deudor de la dialéctica hegeliana, enfatiza que la metodología para comprender el dinamismo del *volkgeist* será la lectura histórica en donde ya no es la “idea”, sino el espíritu del pueblo que se desenvuelve materialmente bajo sus propios paradigmas. Y, al revés, el decurso de la historia será el reflejo de lo que el espíritu del pueblo ya es, que puede verificarse y exponerse en la descripción de los acontecimientos.<sup>2</sup> Es por ello que el *pueblo* resulta esencialmente inalienable, por lo que será imposible que cualquier forma exterior de manifestación se sustraiga a dicha constitución previa.

---

<sup>1</sup> El pueblo es anterior a cada individuo que lo constituye. Esto invierte el orden antropológico que es, ante todo, estructura social dada previamente. Al respecto, Hegel apunta: “En la historia, el Espíritu es un individuo de una naturaleza a la vez universal y determinada: un pueblo; y el espíritu al que nos enfrentamos es el *espíritu del pueblo*. A su vez, los espíritus de los pueblos se distinguen según la representación que de sí mismos se hacen, según la superficialidad o la profundidad con que han aprehendido el Espíritu. El orden ético de los pueblos y su derecho constituyen la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo, son el concepto que de sí tiene el Espíritu. Lo que se realiza en la historia es, pues, la representación del Espíritu. La conciencia de los pueblos depende del saber que de sí mismo tiene el Espíritu; y la conciencia última a la que todo se reduce es la de la libertad humana. La conciencia del Espíritu debe darse una forma concreta en el mundo; y la materia de esta encarnación, el suelo en el que arraiga, no es otro que la conciencia general, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene y orienta todos los fines e intereses del pueblo; constituye sus costumbres, su derecho, su religión...; forma la sustancia del espíritu de un pueblo y, aun cuando los individuos no sean conscientes de ella, es su supuesto previo” (Hegel, 1972, pp. 82-83).

<sup>2</sup> Incluso, para el mismo Hegel, la historia detenta una proyección de la conciencia racional que subyace en el espíritu. De modo que la definición de esa manifestación de la conciencia queda sancionada por la institución política que se genera.



El pueblo es consustancial a toda dinámica humana. Es por ello que los pueblos son una especie de sujetos colectivos esencialmente diversos y re-sueltos a la preservación de sus formas predeterminantes. Karl Marx explica que, naturalmente, la lucha entre ellos se da por los desencuentros gestados en la historia bajo la dinámica del *amo* y el *esclavo*,<sup>3</sup> en donde prevalece el afán de preservación de lo propio a modo de dominio para imponer la asimilación de un pueblo o cultura sobre otro. Esta alienación forzada restará identidad al pueblo o cultura subyugado, de modo que la relación se tasará en términos de sumisión. Ahora bien, si la constitución dada por el espíritu es sustancial, la lucha entre las culturas o clases sociales será una dinámica permanente, de modo que no hay posibilidad de paz duradera, ya que el conflicto prevalece sobre la estabilidad de la historia o sobre la unidad de dichos pueblos.

La revolución se constituye como una dialéctica previsible. La historia relata las luchas constantes entre los pueblos en su esfuerzo por autoafirmarse sustrayendo o negando la sustancia de la diversidad. Hegel, como se sabe, determina que la negación del “otro” es negación de sí mismo, pues el reconocimiento se da a través de la alteridad. Sin embargo, para Marx, la alteridad permanece como tal, siendo esencialmente distinta, de modo que la dialéctica se transforma en una revolución necesaria en aras de la preservación del patrimonio propio: la negación es insuperable, de suyo, por lo que la violencia será la única forma de asimilación de lo propio en detrimento de aquella negatividad que ha de vencerse.

---

<sup>3</sup> La clásica noción de *amo* y *esclavo* pervive en el materialismo histórico marxista, aunque fue acuñada originalmente por Hegel. Aquí se menciona la sustracción del “siervo” dominado para despojarlo de su autonomía provocando su cosificación e instrumentalización a favor de quien lo domina. La alteridad se aliena o asimila a quien domina, mientras niega su esencia: “El señor refiere al siervo mediáticamente a través del ser autónomo en donde este último es retenido. El siervo no fue capaz de abstraerse de esta cadena que lo privó de autonomía dejándole sólo la autonomía de la cosidad. Asimismo, el señor se refiere mediáticamente a través del siervo a la cosa mientras que el siervo como autoconciencia sin más, se refiere también negativamente a la cosa y la cancela; pero es autónoma hasta que la aniquila por medio de la negación o, en otros términos, cuando la trabaja. Por esta mediación, el señor obtiene inmediatamente el disfrute en cuanto negación pura de la cosa que no alcanzó el deseo debido a la autonomía de la cosa. Por tanto, el señor ha intercalado al siervo entre la cosa y él concatenándose con la no autonomía de la cosa disfrutándola puramente” (Hegel, 2010, p. 318).

La lucha entre los pueblos, o bien, entre culturas o clases será un consecuente natural; por lo tanto, habrá que invocar a la conciencia colectiva sobre los procesos de alienación a fin de revertir los procesos de dominio. Esto produce una dialéctica revolucionaria bajo distintos niveles de violencia que son “necesarios”, toda vez que exigen liberación de las formas de opresión. Cabe resaltar que, para Marx, la noción de *pueblo* mantiene la sustancialidad sobre los patrones culturales, cosmovisiones y territorialidades, pero no solo a nivel de “idea”, sino en la historia misma.

Ahora bien, esta sustancia del pueblo contiene las formas adecuadas para lograr una revolución<sup>4</sup> por la que se distribuirían adecuadamente las formas de producción o de aquello que el dueño del capital opresor ha monopolizado. Por tanto, su manifestación más pura se encuentra en quienes han sido explotados, por lo que ellos serán depositarios formales de la noción *pueblo*. Y es que las amplias dimensiones de la vida cultural se expresan mejor en el pueblo “oprimido”, pues la clase dominante ha reducido la vida al lucro que pueda hacerse de las necesidades existenciales que se transforman en capital. Es por ello que el “amo” u opresor explota al vulnerable sin asumir la “negatividad” sobre sí que invocaba Hegel: sustrae o niega la alteridad que, en realidad, convendría con una afirmación de sí: el *pueblo* en su noción amplia que incluye la máxima expresión histórica de todas sus formas culturales genéticas y, de suyo, inalienables.

La forma más pura de pueblo corresponde con las formas de vida material en las que los oprimidos viven su día a día, pero, justo por su carácter de opresión, están inhibidas, negadas y alienadas,<sup>5</sup> incluso a nivel institucional, no obstante que encuentran diversos cauces de expresión. Así que el

---

<sup>4</sup> “El marxismo ha sido el primero en establecer que el pueblo, las masas populares, constituyen la fuerza decisiva de la historia: son ellas, precisamente, las que producen todos los bienes materiales y gran parte de los bienes espirituales, con lo cual crean las condiciones decisivas para la existencia de la sociedad; ellas son las que desarrollan la producción, lo cual lleva al cambio y avance de toda la vida social; ellas hacen las revoluciones, gracias a lo cual la sociedad progresa. Precisamente el pueblo es, por tanto, el verdadero creador de la historia” (Rosental, 1965, p. 386).

<sup>5</sup> La alienación es negatividad de la alteridad, mientras se intenta afirmar quien detenta la explotación. Hegel muestra que es una fase necesaria a nivel de la idea, pero para Marx equivale a una invalidación de la dignidad que no puede prevalecer. Así, “Para Hegel el sujeto de la alienación es la idea, para Marx el sujeto es el hombre concreto, por tanto, la alienación, tal como se sucede en la sociedad capitalista, no es algo natural, sino una consecuencia nociva e histórica de una estructuración social y económica específica. Bajo estos lineamientos, Marx extenderá el concepto de alienación a todos los alcances de la actividad humana, empezando por la actividad esencial del ser humano: la producción de bienes para la satisfacción de sus necesidades, vale decir, el trabajo” (Sossa, 2010, p. 3).

modo fáctico de liberación del dominio deberá verificarse en la transformación de políticas, leyes, economía y religión, permitiendo la desalienación social como producto de la revolución.

Si el pueblo es un sujeto histórico, la transformación debe ser, entonces, a nivel estructural. Por otro lado, el control de los modos de producción, del conocimiento, de territorialidades de las que han sido despojados los más vulnerables y demás formas de materialismo histórico han de recuperarse a través de mecanismos de autoafirmación y de negación o cancelación de las lógicas del capital por las que se ha cooptado y/o monopolizado a las fuerzas de producción reduciendo las formas de existencia en general.

La crítica marxista a la estructura cooptada por el capitalismo permea los análisis de la realidad latinoamericana, sobre todo, en la segunda mitad del siglo xx. Es sabido que la teología de la liberación latinoamericana<sup>6</sup> se inscribió, en gran medida, en este horizonte crítico, manteniendo como prioridad la transformación de las estructuras sociales a gran escala. Este paradigma sociológico convergió con las críticas al imperialismo, a la oligarquía tiránica y a la desigualdad de clases sociales cada vez más evidentes en varias regiones de Centroamérica y Sudamérica.

## 2. La teología latinoamericana y la noción de pueblo

Ahora bien, en esta emergencia dada por la explosión demográfica, el avance de las ciencias, el desarrollo de la industria y las monopolizaciones consecuentes a nivel político, social y económico surgen las series de orientaciones de la Constitución dogmática *Gaudium et spes*. Ella se suscribe a los análisis de carácter etnográfico, sociológico, cultural e histórico, haciendo énfasis en la noción cultural de pueblo<sup>7</sup> que conviene con la pluralidad de

---

<sup>6</sup> Miguel Concha hace una aproximación genérica al concepto de *liberación* en este tipo de teología. Como podrá verse, prevalece el horizonte marxista que prioriza la *praxis* sobre la teoría. Además, esta teología añade la convocatoria que hace *Gaudium et spes* para encarnar la especulación teológica en la historia: “En síntesis, la teología de la liberación es una reflexión que, a partir de la *praxis* y dentro del ingente esfuerzo de los pobres, junto con sus aliados, busca en la fe cristiana y en el Evangelio de Jesucristo la inspiración para el compromiso contra la pobreza y en pro de la liberación integral de todo hombre” (Concha, 1977, p. 1955).

<sup>7</sup> *Gaudium et spes* subraya distintas “antinomias” u oposiciones que las ciencias humanas proponen como horizontes de conflicto entre las culturas contemporáneas. Ya la filosofía marxista y hegeliana habían asumido estas oposiciones como “negatividades dialécticas” básicamente prevalentes en toda dinámica del Espíritu o la colectividad social. Sin embargo, la Constitución dogmática apunta: “En

“culturas”. Todas ellas tienen formas históricas de vida que han de preservarse y complementarse adecuadamente de cara a las nuevas formas de cultura global marcada por el desarrollo industrial, científico y económico.

En este sentido, dicha Constitución apela a la noción genética primitiva de *familia humana*,<sup>8</sup> que se remonta a Génesis 1,26. Por tanto, el origen común del hombre, imagen y semejanza de Dios, estipula la convergencia de las culturas en una sola familia humana bajo la tutela del Creador, de modo que todo esfuerzo humano por *la vida misma*, en sus distintas formas de expresión cultural, tiene como fin la complementariedad de todas ellas, sin oposición o prevalencia de unas con respecto a otras. Esto da como resultado la noción de *pueblo de Dios*, que luego será tratada ampliamente en la Constitución *Lumen Gentium*.

Los “pueblos” son genéticamente identificables más allá de sus marcajes socioculturales. La sustancia de ellos, acentuada por los análisis hegelianos o marxistas, se libera de la trama contextual por la que parecería que la oposición es irrebasable y natural. La *esencia del pueblo no es su cultura*, sino su origen remoto en Dios y su identidad “familiar” consecuente. No hay “pueblos” inalienables de suyo; en realidad, son sujetos a nuevas formas de desarrollo y complementariedad.

En este tenor, la Constitución dogmática *Lumen Gentium* (Concilio Vaticano II, 1964) realiza una reflexión avanzada sobre la noción del *pueblo de Dios*, que en teologías previas se oponía a la concepción de *cuerpo de Cristo* al hablar de la Iglesia o comunidad de creyentes. Se sabe que la comunidad de salvación estaba restringida a la Iglesia católica en las reflexiones previas a dicho Concilio. Por otro lado, el *pueblo de Dios* era identificado comúnmente con el pueblo de Israel, con quien se tenía un antagonismo milenarista debido a la falta de aceptación del reinado de Cristo.

---

medio de estas antinomias se ha de desarrollar hoy la cultura humana, de tal manera que cultive equilibradamente a la persona humana íntegra y ayude a los hombres en las tareas a cuyo cumplimiento todos, y de modo principal los cristianos, están llamados, unidos fraternalmente en una sola familia humana” (*Gaudium et spes*, 56G).

<sup>8</sup> “Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano y para poblar toda la faz de la tierra (Act 17,26), y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo” (*Gaudium et spes*, 24).

Sin embargo, a partir de dicha Constitución se comienza a utilizar la noción de *pueblo de Dios* para subrayar el carácter del sacerdocio común en virtud del bautismo que desarrolla una noción más amplia de Iglesia de Cristo. Por otro lado, se enfatiza la vocación universal del servicio o ministerialidad de todos los sujetos de salvación al servicio de los demás. Finalmente, su redacción provoca reflexiones posteriores en las que se concientiza sobre el tratamiento reductivo que se había hecho de la noción de *pueblo* al restringirlo a conceptos como *raza*, *política* o *ideología*.<sup>9</sup>

El *servicio* se propone como vía de “oposición” a la negatividad dada por los análisis filosóficos o sociológicos comunes. Esto permite la apertura a la dinámica de *sinodalidad*, en la que la actitud de “defensa” de lo común-contextual se convierte en actitud de “escucha”<sup>10</sup> de la alteridad: mi horizonte cultural no es privativo de *mi contexto*. En virtud de mi pertenencia común al *pueblo de Dios*, puedo asimilar me con quien, en realidad, es mi hermano y no mi subordinado o mi sujeto de esclavitud. Lo común de la fraternidad prevalece sobre la diferencia cultural o de clase; cabe señalar que este es un principio elocuente que el papa Francisco retomará en su programa pastoral.

La teología latinoamericana pasó por diferentes procesos de asimilación sobre las causas sociológicas, históricas, políticas, etnográficas que traían consigo todos los mecanismos de separación social. En general, se hizo un recuento histórico sobre la opresión que databa desde la época de la Conquista hasta nuestros días. Se distinguieron los patrones comunes de esclavitud en diversas formas de expresión. Se acentuó el carácter de la oligarquía, la división racial, la monopolización de la producción, la privatización del conocimiento, el agenciamiento de territorios y la explotación laboral como detractores de la división sociocultural regida por las dinámicas de dominio y negatividad.

---

<sup>9</sup> Tal es el caso del Sínodo de los obispos de 1985, en donde el papa Juan Pablo II llamó a hacer un balance sobre la implementación del Concilio Vaticano II. Entre los resultados, la Comisión Teológica Internacional reafirmó que la noción de *pueblo de Dios* debía asumirse desde un horizonte de cultura universal a fin de evitar reduccionismos contextuales.

<sup>10</sup> “[Q]ue es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio” y por esto “el camino sinodal comienza escuchando al pueblo”, que “participa también de la función profética de Cristo” (*Lumen Gentium*, 12).

Sin embargo, su influencia marxista pronto se dejó ver al promover la transformación de las estructuras sociales, además de establecer los mecanismos dialécticos que ponderaban la oposición como criterio metodológico en pos de la desalienación. Así pues, la necesidad de “liberación”<sup>11</sup> de las estructuras que sofocaban la dignidad humana se convirtió en el paradigma pastoral que pasaba por el análisis sociológico, la previsión de medidas de resistencia y la promoción del liderazgo social opuesto a los liderazgos de opresión. El criterio sociológico, pues, detentó el control narrativo auspiciado por las historias veterotestamentarias que hacían gala de la liberación política del pueblo de Dios.

La opción pastoral de esta teología se enfrentó al riesgo de reducir la liberación del Evangelio a una transformación política. Esto pronto encontró una objeción por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En el documento *Libertatis nuntius* de 1984 se hace hincapié en la falta de crítica de un sistema ideológico que no prevé la complicada red de factores, justamente sociológicos, que provocan la opresión, más allá de las reducidas teorías antropológicas realizadas por el marxismo.<sup>12</sup> Ante tal complicación, la llamada del documento es para recapitular la noción de la gratuidad de la salvación que urge al amor operativo en vez de la confrontación.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Un caso paradigmático de evolución con respecto a las consideraciones de la teología de la liberación es el del teólogo Gustavo Gutiérrez, quien pronto se desvinculó del modelo ideológico marxista para centrarse en el pobre como lugar teológico. Identificó el sesgo que ponderaba la “estructura” sobre la persona para optar por el llamado a atender la necesidad concreta de los desfavorecidos. En este sentido, el papa Francisco reconoció elocuentemente su labor pastoral el 29 de mayo de 2018. “Me uno a tu acción de gracias a Dios y también a ti te agradezco por cuanto has contribuido a la Iglesia y a la humanidad, a través de tu servicio teológico y de tu amor preferencial por los pobres y los descartados de la sociedad. Por todos los esfuerzos y por tu forma de interpelar la conciencia de cada uno para que nadie quede indiferente ante el drama de la pobreza y la exclusión” (Carta del papa Francisco a Gustavo Gutiérrez, publicada el 29 de mayo de 2018).

<sup>12</sup> Varias lecturas de la teología de la liberación pasaron por distintas facetas que, tras las aclaraciones de la Comisión Teológica Internacional, pudieron depurar el sesgo marxista. En este sentido, la llamada del amor a la necesidad concreta se conjugó con la lectura social que atendía ya no a la estructura, si no a los atentados concretos a la dignidad humana. Al respecto, el Cardenal Gerhard Müller apuntó: “La teología de la liberación es una teología católica, no es una ideología, sino una teología para hablar del amor de Dios a todos, si tanta gente está viviendo bajo el nivel de dignidad humana. Eso no puede ser, Dios nos ha dado a todas las personas la necesidad del pan diario. Esto es para todas las personas” (Müller, 2013).

<sup>13</sup> “Se pondrá en guardia contra una politización de la existencia que, desconociendo a un tiempo la especificidad del Reino de Dios y la trascendencia de la persona, conduce a sacralizar la política y a captar la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias” (*Libertatis nuntius*, 17).

### 3. La teología del pueblo

Juan Carlos Scannone hace una aguda revisión de la génesis, evolución y maduración de la teología latinoamericana en el siglo xx. Al respecto, identifica que la teología de la liberación tiene varias líneas de tratamiento: una de ellas es la *teología del pueblo* que ha sido estudiada y desarrollada ampliamente por Alberto Methol Ferré, Lucio Gera y el mismo Scannone. Su orientación privilegia la noción de *pueblo*, pero se aleja de la preeminencia hermenéutica fundada en la división social y el conflicto subyacente.<sup>14</sup> Atiende más bien a la noción fundamental de *pueblo de Dios*, que permea potencialmente a todas las formas sociales y culturales dirigidas a la constitución de la llamada “cultura universal”.

Las causas de conflicto se deben a una traición-pecado que se convierte en el *quid* antropológico que ya no es abordado desde las dinámicas de revolución social, sino desde lo que el papa Francisco denominará la “conaturalidad del amor” (*Evangelii Gaudium*, 135). De este modo, el *pobre* se convierte en lugar preeminentemente teológico desde donde surge el quehacer pastoral que dinamiza las estructuras más allá de su transformación *a priori*. El pobre es el sujeto concreto, marginado y despojado de su dignidad que representa la injusticia social que privilegia justamente la centralidad de las estructuras mercantiles y su lógica sobre el mismo hombre: el sistema que debería servir al hombre se ha convertido en su verdugo.<sup>15</sup>

La *teología del pueblo* surge en el contexto del *aggiornamento* conciliar, propiamente en Argentina en 1969 a través de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), que considera al pueblo en su matriz común cultural e histórica original. Dicha cultura deja de ser el *locus* esencial de salvaguarda que era considerado en la crítica marxista para convertirse en factor de mediación. En este sentido, Lucio Gera, uno de sus principales expositores, deja ver que la cultura es el instrumento de análisis de la realidad que permite conocer la situación del pobre. Es el centro del diagnóstico que evidencia la

<sup>14</sup> “[La teología del pueblo] confiere todavía un puesto al conflicto —incluso de clase—, entendiéndolo a partir de la unidad previa del pueblo. Así, la injusticia institucional se entiende como traición al pueblo de una parte del mismo pueblo, que se transforma en anti-pueblo” (Scannone, 2014, p. 41).

<sup>15</sup> “[M]ientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres, renunciando a la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la inequidad, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema, pues la inequidad es la raíz de los males sociales” (*Laudato si'*, 202).

diversidad de carencias que han de ser sujetos de la misión evangelizadora en pos de la redención de la cultura, en donde se distinguen sus formas potenciales de desarrollo hacia la cultura universal.

Aquí, la noción de *cultura* refleja su consideración dinámica, pues sus formas actuales no son sujetas de preservación en una dimensión ideal, tal como lo invocaba el análisis marxista, sino de progreso de sus formas potenciales hacia su máxima expresión, que se logra a través de dinámicas de encuentro y solidaridad. Por otro lado, la pobreza se redime también del cariz maniqueo de negatividad que, en las posturas radicales de la teología de la liberación, constituía el estímulo fundamental para la revolución social. En vez de esto, la pobreza se abre a un horizonte histórico, siempre inconcluso, que guarda, por tanto, un bien que está siempre por venir.<sup>16</sup>

#### 4. La teología del pueblo del papa Francisco

El papa Francisco decanta sistemáticamente su adhesión a la teología del pueblo a través de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (Francisco, 2015). La noción de *pueblo* adquiere el adjetivo *fiel*, por el que trasciende a los marcajes temporales, políticos o ideológicos que determinaban al *pueblo*. La voz del pueblo, enclaustrada en su ensimismamiento en aras de su preservación, se convierte en un llamado universal<sup>17</sup> que hace Dios para que todos los pueblos se congreguen a fin de constituirse en discípulos de Jesús (Mt 28, 19). Esto solo es posible por la impronta del Espíritu Santo, que permite que todos escuchemos hablar las cosas de Dios en nuestra propia lengua: congregados en la oración y la misión común.

---

<sup>16</sup> “La pobreza se convierte en actitud de esperanza. La carencia de bienes presenta el lado negativo de la pobreza; el lado positivo de la pobreza es la esperanza. Es pobre no solamente quien espera, porque ‘todo le va bien’, sino quien espera ‘a pesar de todo’ el acontecer negativo de este mundo” (Gera, 1998, pp. 37-63, 51-52).

<sup>17</sup> “Dios ha gestado un camino para unirse a cada uno de los seres humanos de todos los tiempos. Ha elegido convocarlos como pueblo y no como seres aislados. Nadie se salva solo, esto es, ni como individuo aislado ni por sus propias fuerzas. Dios nos atrae teniendo en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que supone la vida en una comunidad humana. Este pueblo que Dios se ha elegido y convocado es la Iglesia” (*Evangelii Gaudium*, 113).



La noción de *pueblo* ahora se vincula con el sentido original de pertenencia a Dios como principio, camino y punto de llegada universal y salvífico.<sup>18</sup> En consecuencia, la *sustancia* del pueblo no se considera ya en la *demarcación cultural*, sino que ahora está condicionada por esta *pertenencia*; por lo que la diversidad de culturas se convierte en el espacio propicio de diálogo e intercambio de bienes. Para lograrlo, cada cultura supone una encarnación de la gracia que la habilita para realizar, al final de cuentas, el llamado pueblo de Dios.<sup>19</sup>

Ahora bien, el *pueblo fiel* es el punto de partida de la fe, ya que goza de una especie de *intuición* de las cosas de Dios que expresa en formas devocionales siempre vivas. La religiosidad popular, por ejemplo, muestra estas formas culturales de adhesión a Dios en medio de las circunstancias de la vida: para dar gracias, para enfrentar las carestías en sus distintas facetas, para encarar las distintas clases de conflictos, etc. El papa Francisco, de hecho, admite que el pueblo fiel es infalible *in credendo*, pues el contacto con estas realidades es lo que provoca una recurrencia específica a Dios que luego habrá de tematizarse en la teología especulativa: el desarrollo de la fe comienza con un clamor a Dios en medio de las circunstancias y luego se fija en el discurso magisterial.<sup>20</sup>

La fe del pueblo comienza, entonces, con una dinámica de Encarnación que realiza el mismo pueblo en su circunstancialidad sociohistórica. El reducto abstracto que hacía el marxismo hacia los polos de conflicto, tales como: burguesía-proletariado, alienación-revolución quedan como una forma de expresión estructural que solo asoma una faceta de las múltiples dinámicas del dominio. El enclaustramiento que el marxismo hacía de la cultura, por tanto, era solo una faceta que se consideraba como un todo acrítico, derivando en una visión estática impermeable a nuevas síntesis. Esto,

---

<sup>18</sup> “Pero este sujeto de la evangelización es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional” (*Evangelii Gaudium*, 111).

<sup>19</sup> El ser humano está siempre culturalmente situado: “naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente”. La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe (*Evangelii Gaudium*, 115).

<sup>20</sup> “Cuando quieras saber cómo cree la Iglesia, *andá* al pueblo fiel. El Magisterio te enseñará quién es María, pero nuestro pueblo fiel te enseñará cómo se le quiere a María. Nuestro pueblo tiene alma, y porque podemos hablar del alma de un pueblo, podemos hablar de una hermenéutica, de una manera de ver la realidad, de una conciencia [...] no es el fruto de una teoría, sino de una vida que es cristiana en su raíz” (Bergoglio, 1974).

al final de cuentas, evidencia un error metodológico en el análisis sociocultural permeando el desencuentro constante con las múltiples y variadas formas de violencia intercultural.

En otro sentido, siguiendo la lógica expuesta de Lucio Gera, el papa Francisco atiende a la noción dinámica del desarrollo cultural que tiene clave en la cultura del encuentro constante.<sup>21</sup> Y es que la ideología del dominio extiende su lógica, paradójicamente, hacia los análisis miopes que tasan y reducen los conflictos solo en términos de dominio. En vez de ello, se atiende a la noción de *proceso*, en donde la “negatividad” de una cultura con respecto a la propia puede representar una nueva visión que enriquece al “todo”, constituyéndose en una afirmación mayor por venir. De ahí que los falsos universales provenientes de una cultura específica no pueden, por razón genética, obviar un significado mayor a la cultura que los produce: existen otros significados dados por otras culturas, con experiencias cualitativamente diversas que requieren una lenta asimilación a través de dicho diálogo. De otro modo, la persistencia en un modo de significación conviene en las diversas dinámicas de conflicto.

En este tenor, la máxima jesuita, dicha por san Ignacio, que luego el papa Francisco integra en su metodología pastoral, reza: “*Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*” (“No estar ceñido por lo más grande sino estar contenido entero en lo más pequeño es divino”). De tal modo que las pretensiones de máximas “universales” que determinan o califican a los particulares, cancelando o negando los significados alternativos, se convierten en un obstáculo para la evangelización: en realidad, cualquier juicio sobre lo que no se conoce concretamente, proviene de una cultura y condición particular. Por lo tanto, el papa Francisco apuesta no por lo “bueno”, descartando lo “malo” desde una pretensión universal carente de significado real, sino, más bien, por lo que, en cada caso, es mejor.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> “En toda nación, los habitantes desarrollan la dimensión social de su vida configurándose como ciudadanos responsables en el seno de un pueblo, no como una masa arrastrada por las fuerzas dominantes [...]. Pero convertirse en un pueblo es algo más, y requiere un constante proceso en el cual está involucrada cada nueva generación. Es un trabajo lento y arduo que exige quererse integrar y aprender a hacerlo hasta desarrollar una cultura del encuentro en una multiforme armonía” (*Evangelii Gaudium*, 220).

<sup>22</sup> “Los grandes problemas humanos son, sin duda, universales, y en cierto modo intemporales; pero en la conciencia del filósofo corren el riesgo de desvanecerse en formulaciones vacías, abstractas, si

Las máximas son denunciadas, implícitamente, como falsos universales. Y es que una tentación que tiene el discípulo es la de absolutizar con juicios totalitarios aquello que, en realidad, surge de una cosmovisión particular. Ello lleva a la confrontación con *pretensiones correctivas* sobre aquello que, quizás, no se ha entendido en su matriz particular. Es por ello que el diálogo debe permear las dinámicas de encuentro.

## Conclusiones

Derivado de todo lo anterior, el papa Francisco se suscribe a cuatro principios básicos que dejan ver su esencia pastoral que, sin censurar las tensiones entre las culturas o los pueblos, busca la reconciliación a partir de un interés por la promoción de la llamada *cultura universal*, que prevé un obligado recorrido dialógico a través de las culturas particulares. Aquí, la Teología del pueblo se decanta en cuatro principios básicos que expondremos a modo de conclusión. El primero de ellos reza que *la unidad es superior al conflicto*. Dicho principio se contrapone a la dialéctica por la que se divide a los pueblos entre sí; o bien, a la misma Iglesia, por ejemplo, en el “ala conservadora” y el “ala liberal”.

Las polarizaciones maniqueas parten de un principio abstracto que supone que la alteridad es, de hecho, negatividad pura. Dicha abstracción es, paradójicamente, “negatividad” gratuita, pues parte de un escepticismo craso incapaz de autocritica histórica y de todo tipo de proyección complementaria a futuro. De este modo, el diálogo queda impedido para permear la imposición autoritaria de voces que censuran arbitrariamente lo que es diverso de sí, gestando todo tipo de violencia consecuente.<sup>23</sup>

El segundo principio es: *el todo es superior a la parte*. De tal modo que los términos de las polarizaciones son “partículas” que no determinan al todo

---

no pasan por el tamiz de la pura y dura realidad. Y la realidad es siempre encarnada, particular, concreta. No puede haber acceso a la universalidad sin asumir plena e íntegramente la encarnación” (Podetti, 1978, p. 130).

<sup>23</sup> “[L]os infecundos enfrentamientos con la jerarquía, los conflictos desgastantes entre el progreso y el tradicionalismo dentro de la Iglesia [...] en fin, todas aquellas cosas en que absolutizamos lo secundario, donde somos seducidos por una gran cátedra de fuego y humo” (Bergoglio, 1974).

en su lógica cerrada. Es decir, los contrastes no son proclives a ser absolutizados ni son únicos con respecto al universo amplio de posibilidades en las expresiones diversas a nivel cultural y social.

Lo particular elevado a universal se convierte en abstraccionismo idealista, pues no se transita por las múltiples formas de expresión de la realidad, que siempre es más amplia que la cosmovisión resultante elevada a un rango de falso universal. De modo que la lógica de la encarnación, como método permanente, es capital.<sup>24</sup>

De esto se sigue el pronunciamiento del tercer principio: *la realidad es superior a la idea*. El Papa solicita un continuo retorno a la realidad. Las tensiones dadas por los particulares son superadas por una unidad que enfrenta y resuelve los antagonismos sin evitar los subsecuentes. Al final, el Papa apuesta por la redención universal en donde *Deus Semper maior est*. Es decir, el conflicto permanece sin una solución definitiva en la misma historia, por lo que, en dicha conciencia, se espera la definición transhistórica dada por la salvación.

Finalmente, el cuarto principio enuncia una oposición a la definición de un pueblo o de una facción social determinada por la territorialidad. Dicho principio advierte que *el tiempo es mayor al espacio*. Esto significa que la voluntad de dominio, por la que históricamente se agencian los espacios para manifestar poder, cede su lugar a la importancia de los procesos en el tiempo. De modo que no resulta capital o prioritario para la tarea pastoral “la conquista de territorios” o la “recuperación de lo arrebatado”, tal y como proponía el ideal revolucionario. En este sentido, se busca el encuentro personal como paradigma de resolución que muy probablemente permitirá la paz a largo tiempo y a gran escala.

---

<sup>24</sup> “La unidad no se logra por un abstraccionismo espiritualista que es una tentación de construir la unidad obviando el verdadero conflicto; ni por un metodologismo funcionalista que pretende buscar la unidad en los medios divorciados de sus fines, ni por una pseudoapertura de horizontes que pretendería menospreciar nuestros problemas, como si la universalidad pudiera realizarse implementando un internacionalismo a la rotariana” (Borghesi, 2019, p. 314).

## Referencias

- Bergoglio, J. M. (1974). “Una institución que vive su carisma”. Discurso de apertura de la Congregación provincial, San Miguel, Buenos Aires.
- Borghesi, M. (2019). *Jorge Mario Bergoglio: Una biografía intelectual*. Encuentro.
- Concha, M. (1997). Teología de la liberación. En Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de política*. Siglo XXI.
- Concilio Vaticano II (1964). *Constitución dogmática Lumen Gentium*. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II (1965). *Constitución dogmática Gaudium et spes*. Libreria Editrice Vaticana.
- Conferencia episcopal argentina (1969). Pobreza e Iglesia. En *Documento de San Miguel: declaración del Episcopado argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*. COEPAL.
- Congregación para la Doctrina de la Fe (1984). *Libertatis Nuntio*. Libreria Editrice Vaticana.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1968). *Documento conclusivo de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Medellín*. CELAM.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (2007). *Documento conclusivo de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Aparecida*. CELAM.
- Cuda, E. (2013). *Teología y política en el papa Francisco. ¿Dónde está el pueblo?* Nueva Sociedad.
- Francisco (2013). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. Libreria Editrice Vaticana.
- Gera, L. (1976). *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*. CELAM.
- Gutiérrez, G. (1988). *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. CEP.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación*. Sígueme.
- Hegel, F. (1972). *La razón en la historia* (primera mitad de *Lecciones sobre la filosofía de la historia*). Seminarios y Ediciones.
- Hegel, F. (2010) *Fenomenología del espíritu*. ABADA.
- Luciani, R. (2016). La opción teológico-pastoral del papa Francisco. *Perspectivas Teológicas*, 48(1), 81-115.
- Martín, J. (1992). *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo*. Guadalupe.
- Methol-Ferré, A. (1989). En la modernidad: Iglesia y cultura. En AA.VV., *Teología de la cultura* (pp. 11-47). Documentos CELAM.

- Müller, G. (2013). El Arzobispo Müller habla de la Teología de la liberación. ACIPRENSA, <https://www.aciprensa.com/noticias/47244/el-arzobispo-muller-habla-de-la-teologia-de-la-liberacion>
- Podetti, A. (1978). *Comentario a la Introducción de la Fenomenología del espíritu*. Facultad de Filosofía y Letras. Biblos.
- Rosental, M. (1965). *Diccionario filosófico*. Ediciones Pueblos Unidos.
- Scannone, J. (2014). *La teología del pueblo del papa Francisco*. La Civiltà Cattolica.
- Sossa, A. (2010). La alienación en Marx: el cuerpo como dimensión de utilidad. *Revista de Ciencias Sociales* (CI), (25), 37-55.

CAPÍTULO IV.  
**FILOSOFÍA DE LA CORRUPCIÓN.**  
**DEFINICIÓN, CAUSAS Y CONSECUENCIAS PARA LA PAZ SOCIAL**

RUBÉN TORRES GARCÍA \*

## **Introducción**

En el Ángelus del 18 de septiembre de 2022, el papa Francisco recordaba la parábola del mayordomo infiel (Lucas 16,1-13). Aquella en la que un sirviente derrocha los bienes de su señor y cuando es descubierto, y se le notifica su despido, lejos de intentar subsanar el mal que le ha causado, se dedica a perjudicarlo por otros medios. Reduce de forma fraudulenta las deudas que le deben al señor para así congraciarse con los deudores y recibir futuros favores.

El Evangelio nos relata una historia de corrupción y el santo padre reflexionaba sobre la necesidad de usar los bienes materiales de otra forma. “Esta es la invitación de Jesús: no uséis los bienes de este mundo solo para vosotros y para vuestro egoísmo, sino utilizadlos para generar amistades, para crear relaciones buenas, para actuar en la caridad, para promover la fraternidad y ejercer el cuidado hacia los más débiles” (La Santa Sede, Dicasterio para la Comunicación, 2022).

Estas palabras nos ponen sobre la pista de un fenómeno de elevada complejidad, la corrupción, que en las encuestas de percepción<sup>1</sup> se suele situar

---

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Licenciado en Derecho por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Maestría en Filosofía Contemporánea por la Universidad de Granada. Doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en la rama de filosofía de la religión. Ha tenido varios intercambios para ampliar estudios en universidades de México, Alemania y España. Ha impartido cursos de oratoria y argumentación, antropología, ética, filosofía de la comunicación, historia, etc. Ha publicado artículos y reseñas en diferentes medios especializados y de divulgación. Ha impartido conferencias sobre temas muy diversos y para diferentes auditorios. Es coordinador de Antropología en el Centro Anáhuac de Liderazgo y Formación Integral (CALFIP).

<sup>1</sup> El Índice de Percepción de la Corrupción (IPC) se publica anualmente desde 1995 y consiste en un *ranking* de países según el nivel de corrupción percibido. Este índice se sustenta en una serie de

entre las principales preocupaciones de los ciudadanos y que reúne igualmente la atención de gobiernos y organismos internacionales. De modo que no sería exagerado decir que vivimos en el presente una *cruzada contra la corrupción*.

El papa Francisco ha demostrado un fuerte compromiso con temas sociales y económicos, abogando por la justicia social y la atención a los más vulnerables. Ha abordado cuestiones como la pobreza, la desigualdad, la migración y el cambio climático en sus encíclicas y discursos. Pero el problema de la corrupción, tal vez por ser muy específico, no ha sido casi tratado de forma directa. Es por eso que en este trabajo queremos abordar el problema desde una perspectiva filosófica, que sea capaz de arrojar cierta claridad conceptual sobre un asunto tan embrollado.

La animosidad contra la corrupción parece nacer de los efectos que produce sobre la economía, la paz y el llamado tejido social. Se dice que esta empobrece y envilece a las sociedades que la sufren, que las postran en situaciones crónicas de desigualdad e injusticia, o que se extiende como un cáncer al contaminar a los miembros sanos del cuerpo social. En sentido opuesto, se afirma que la corrupción es un *engrasante social*<sup>2</sup> que facilita los procesos de las maltrechas burocracias o que es un mal endémico propio de algunas culturas y naciones.

La complejidad del fenómeno se muestra no solo en los efectos sino en estas metáforas y analogías que intentan explicar la totalidad del problema. Es por eso que nos proponemos diseñar un esquema que permita entender la corrupción en un sentido filosófico, abstracto, aquel que huye de reduccionismos económicos, jurídicos o sociológicos, entre otros. Y en un sentido positivo, esto es, aquel que dice de forma clara y distinta en qué se diferencia este problema de otros parecidos.

Nuestro trabajo adopta una postura teleológica y tendrá dos estrategias. Tendrá una *pars destruens* llamada a criticar ideas ampliamente extendidas, como aquellas que dicen que toda corrupción siempre es delictiva o que

---

encuestas que confían principalmente en la información recopilada por ejecutivos de alto nivel, académicos y analistas.

<sup>2</sup> Los primeros estudios académicos sobre la corrupción, en torno a los años sesenta, como los de Wraith y Simpkins (1963) veían en esta una cierta utilidad ante las disfuncionalidades del mercado para repartir bienes y lograr determinados objetivos. Todo esto inspirado por el funcionalismo de Robert K. Merton.



siempre involucra a un servidor público. Como ya nos revela la parábola del mayordomo infiel, puede haber corrupción entre agentes privados. A la par, se presentará una *pars construens* que propone una comprensión de todo proceso de corrupción definiendo una serie de momentos y elementos constitutivos.

Desde otro ángulo, habrá que distinguir diferentes tipos de agentes involucrados en el proceso de corrupción y distintos tipos de efectos. No se debe reducir un fenómeno tan complejo a la perspectiva individual, egoísta o malintencionada, del corrupto (*finis operantis*). Los resultados de la acción sobrepasan las intenciones subjetivas del agente dando lugar a unos efectos que involucran a otras personas (*finis operis*), esto es, dando lugar a una serie de resultados no esperados por aquel.

## 1. Definición formal de corrupción

### 1.1. Sobre la definición en general

Definir es delimitar, distinguir y totalizar un fenómeno. Decimos en una noche sin nubes que la luna se ve de una forma definida, clara y distinta, porque internamente se pueden distinguir sus partes (v. gr., “El conejo de la Luna”) y porque está bien delimitada respecto de lo que la rodea (v. gr., estrellas y otros cuerpos celestes).

Habría objetos, como el triángulo inscrito en un círculo, que cumplan fielmente con estas condiciones. Y es por eso por lo que Platón tomó la geometría como el modelo de definición para el resto de cosas. Su idea de filosofía como geometría de las ideas responde a esta necesidad. Pero, cómo se diera cuenta el mismo Platón, muchas cosas no pueden ser definidas de forma tan precisa. Los viejos problemas de *sorites* de Zenón de Elea (¿Cuándo unos granos de arena se convierten en un montón?), retomados hoy por las lógicas difusas (Zadeh, 1965), son un claro ejemplo de esta dificultad.

Pero por muy abstruso que sea un fenómeno, como una enfermedad, el amor o la corrupción, para conocerlo hay que poder delimitarlo y distinguirlo mínimamente de otros fenómenos semejantes. La persona que no sea

capaz de hacer esto confundirá constantemente el amor con el deseo o el capricho, o la corrupción con las malas intenciones o el delito en general.<sup>3</sup>

La Modernidad se ha intentado zafar de la perspectiva esencialista derivando hacia posturas nominalistas, funcionalistas o relativistas. Pero el problema de la definición no puede ser eludido por ningún trabajo filosófico que se precie. No es una mera cuestión de palabras, que se soluciona acudiendo al diccionario de usos. Es antes de esto una cuestión lógica y ontológica de máxima importancia que constituye el núcleo del método filosófico. Aquí asumimos el camino aristotélico y escolástico, que define las cosas del mundo a través de géneros, especies y diferencias específicas, esto es, que tiene a la analogía como centro de gravedad. Pero asumimos también resultados filosóficos posteriores. Es necesario incorporar la distinción cartesiana entre ideas claras y distintas, así como la idea de definición genética que desarrollan Spinoza y Leibniz. Para estos, definir algo es decir las causas próximas de su generación. Y de estas causas deben poder deducirse las propiedades de la cosa definida.

## 1.2. Definición formal. Término análogo y sincategoremático

Una definición formal es aquella que hace abstracción de la materia concreta del fenómeno, en este caso del cuerpo corrompido. La misma debe poder dar las condiciones mínimas de la aparición de la corrupción. En términos de la lógica clásica, la definición formal refiere a la *intensión*, mientras que la definición material refiere a la *extensión*.

Aunque insuficiente, la definición etimológica puede arrojar algo de luz. *Corruptio* procede de la raíz indoeuropea *kom-* (común, koiné, κοινή), del verbo *reup* (arrebatar, romper) y del efecto *-tio* (capitulación, tribulación). Romper lo que es común, quebrar o descomponer una unidad que está formada por una serie de partes.

Como podemos ver, el análisis de la palabra nos remite a las ideas trascendentales de unidad, todo, parte, identidad, orden y relación. Ideas que

---

<sup>3</sup> A este respecto, dice Spinoza: “El concepto o definición de la cosa debe ser tal que, considerada en sí sola y no unida a otras, se puedan concluir de ella todas sus propiedades” (1985, pp. 35-36).

en la tradición filosófica ocupan un lugar fundamental. Pero, para allanar el camino, cabe preguntarse, ¿qué es aquello que se corrompe?

Bajo una definición muy general de corrupción, aquella que nos arroja la etimología, no hay fenómeno de la realidad que escape a este proceso. Solo los entes de razón, las ideas puras, como el teorema de Tales, pueden ser excluidas. Por ejemplo, si acudimos a las filosofías presocráticas de Anaximandro o Empédocles, lo que se corrompe es el Cosmos mismo. Estas teorías cosmogónicas nos dicen que el universo está sometido a un proceso constante de degradación y pérdida de armonía, que muchas veces se entiende como un proceso cíclico (estoicos) destinado a repetirse eternamente.

En otro plano, estas ideas recuerdan a teorías cosmológicas contemporáneas, como la del *big bang*, que obedecen a la segunda ley de la termodinámica, esto es, la tendencia natural de los sistemas físicos a aumentar su desorden o aleatoriedad con el tiempo. Esto se ve en el cuerpo que, por una enfermedad, por ejemplo, un cáncer, es incapaz de mantener sus funciones, ciclos y procesos homeostáticos.

Pero incluso fenómenos culturales como el arte parecen caer bajo la categoría de corrupción. A finales del siglo XIX y principios del XX, la muerte del realismo pictórico por la aparición de la fotografía y las vanguardias llevó a algunos a hablar de la corrupción de la pintura tradicional.

De modo que vemos que la corrupción se dice de muchas cosas. Se vuelve necesario introducir una morfología de esta idea, una distinción de sus figuras. En términos clásicos, hablaremos de una idea análoga y sincategoremática.

Para Aristóteles “todas las cosas tienen entre sí cierto parentesco, y constituyen una unidad analógica” (*Metafísica*, XIV, 6, 1093 b 17-21). Lo sano, es el ejemplo que pone, se dice del cuerpo que posee un estado determinado, del alimento que aporta vitalidad y de la orina que es signo de ese estado corporal. Y se irá ampliando el uso del término hasta hablar de una relación, una economía o un ecosistema sano. Puede suceder que los nuevos usos que se van añadiendo apenas tengan algo en común con el original.

La sanidad, como la corrupción, son analogías de atribución. Tienen un primer analogado, del que parten y que posee de una forma inherente esa

propiedad, y otros secundarios, que aparecen después y que poseen el atributo de forma extrínseca. Seguramente el *analogatum princeps* de la corrupción es el organismo vivo, el animal o la planta que deja de estar sano y entra en un estado de desorden de sus ciclos. No que muere; la corrupción es algo intermedio y diferente a la muerte.

Luego hay que separar las distintas especies del género corrupción. Los términos sincategoremáticos (del griego σύν, “con”, y κατηγορέω, “categoría”) son aquellos que se predicán junto a otros. Necesitan ir con un sustantivo (categoremático) que les aporte significado. Las partículas “y”, “o”, “todos”, “al menos” o los conceptos de “libertad” o “igualdad” son de este tipo. Carecen de significado por sí solos. No tiene sentido hablar de la búsqueda de la igualdad si no se especifican los agentes implicados (v. gr., ciudadanos de un país) y los parámetros concretos (v. gr., igualdad salarial, de derechos, de penas judiciales, etcétera).

Igual sucede con la corrupción. Habrá que hablar de la corrupción del Estado (del sistema de partidos e instituciones públicas), psicológica (facultades mentales), orgánica (de un cuerpo), etc. Aquí hablamos de la corrupción que se da en una sociedad política a una escala nacional, llámese México, Estados Unidos o Perú, cuyos agentes principales son los ciudadanos. Se excluye, por tanto, la corrupción entendida como la degradación de un cuerpo vivo, mutación de un estilo artístico y otros usos parecidos.

A su vez, cuando hablamos de la corrupción de una sociedad política no podemos hablar solo del nivel institucional (partidos políticos y Estado), se vuelve necesario integrar otros subsistemas sociales como la familia, la economía o la educación. Es una reducción excesiva, aunque frecuente en los estudios sobre corrupción, analizar esto como si fuera una cuestión exclusiva de los políticos y funcionarios públicos. Estas personas están en un contexto más amplio que les permite y facilita determinados comportamientos. Esto lo veremos en el apartado dedicado a las causas de la corrupción.

### 1.3 Finalidad, desorden y mutación

Una vez que hemos delimitado el ámbito de estudio (sociedad política) y los agentes implicados (ciudadanos, funcionarios, empresas, etc.), es hora de aportar unos parámetros mínimos e intensionales para poder identificar este tipo de corrupción. Daremos tres.

#### a) Pérdida del fin

La corrupción se da cuando algo pierde su fin, aquello para lo que fue concebido. Parafraseando a Santo Tomás, “Nada se corrompe sino porque la forma se separa de la materia”. Donde la forma es lo que actualiza a la materia en cada caso y la mantiene en su ser.

Son ejemplos de corrupción por pérdida del fin: el policía que se dedica a cobrar mordidas, en lugar de salvaguardar el orden público; el profesor que deja de exigir a sus alumnos y se convierte en un mero entretenedor, para no “meterse en líos”, o el médico que alarga inútilmente un tratamiento para seguir cobrando.

En la Modernidad la ciencia y la filosofía han intentado eliminar la teología de su análisis del mundo por recordar esta a la ontoteología cristiana que se quería superar. Desde el empirismo de Locke y Hume hasta el racionalismo mecanicista de Descartes, la cruzada contra la causa final es completa. Se ve como una proyección antropomórfica y supersticiosa.

Ya Galileo (2004) intentó sustituir la causa eficiente (“el principio primero de donde viene el cambio”, dice Aristóteles) y la causa final por la idea de ley física. Se trataba del estudio del cómo y no del porqué. Los principios del movimiento de Newton (2011), ley de inercia, ley de fuerza y aceleración, y ley de aceleración y reacción prescinden igualmente de la causa final y de la eficiente.

El nuevo paradigma de la física se va a imponer no solo a las llamadas ciencias naturales, como la biología, sino también a la filosofía y a las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), como la sociología, la economía y la historia. Resulta así un mundo sin causa final y eficiente que solo puede describir relaciones binarias de causa y efecto, de materia y forma. Véase, como ejemplo, la teoría subjetiva del valor de la escuela austriaca de economía o la cruzada contra el historicismo de Popper (2023) o White (1992).

Pero el problema es que las ciencias humanas no pueden prescindir de la causa final. Su eliminación conduce a ver a las personas como meros autómatas no impulsados por nada externo a sí mismos y sin ninguna dirección o sentido establecido. En el individualismo moderno, los hombres se mueven por una especie de inercia interna (egoísmo o búsqueda de la supervivencia), cuyo origen se desconoce, o por reacción a otros cuerpos con los que colisionan, y así van rebotando sin dirección establecida.

Lo cierto es que las personas estamos inmersas en un mar de fines que tienden a colisionar y solaparse, se vuelven más claros o, por el contrario, se tornan borrosos ante la presencia de unos nuevos. Como si se tratara de placas tectónicas, los fines están en continuo movimiento, de forma que se redefinen y matizan constantemente.

Una taxonomía completa de los fines nos llevaría muy lejos. Pero nótese que hay fines en diferentes escalas espaciales y temporales. Por ejemplo, la persona que se corrompe, el funcionario público, tiene fines fisiológicos, familiares, sociales, espirituales o religiosos, etc. Está inserto en una red de fines tanto inmediatos (v. gr., comer, dormir) como seculares (v. gr., la defensa de la patria). Como miembro de una sociedad política, debe cuidar de la cosa pública; como funcionario, debe cumplir con las tareas de su cargo; como padre de familia, procurar sustento a las personas que están a su cargo; como parte de una sociedad, responder a fines de ocio y consumo, etcétera.

En este sentido, la corrupción puede ser vista como un desajuste o colisión entre dos o más fines.<sup>4</sup> No negamos la validez de la perspectiva individual y ética, pero no se puede reducir el problema a la maldad intrínseca del corrupto. Hay que tener en cuenta que de fondo siempre opera un emborronamiento o debilitamiento de la fuerza de los fines. “*Sé que no debo robar, pero todos lo hacen, y necesito dinero*”; “*No está bien cobrar mordidas, pero mis jefes me lo exigen*”.

---

<sup>4</sup> La corrupción es solo una de las causas por las que la institución puede perder su fin. Podemos pensar en otras, como la falta de recursos materiales en un hospital tras una catástrofe, o la infiltración de un enemigo exterior, por ejemplo, un caso de espionaje. Pero lo más frecuente es que la corrupción aparezca junto con este tipo de causas y no aislada de ellas.

## b) Pérdida del orden

La idea de corrupción depende estrechamente de las ideas de totalidad y orden. La desviación respecto del fin primero, aquel que ordena y da sentido a una realidad social (v. gr., salvaguardar el orden público para la policía) es la causa primera de la corrupción. La creación de desorden, anomia o desviación respecto de un estado canónico es tanto un elemento constitutivo de la corrupción como su primera consecuencia.<sup>5</sup>

Antes de nada, sería necesario entrar a taxonomizar las variantes que abarca la idea de totalidad referida a los conjuntos sociales. No es lo mismo el desorden provocado en los mercados financieros, como se vio en la crisis económica de 2007, que la corrupción de un policía que pide una mordida. Por las limitaciones de este trabajo, solo esbozaremos dos ideas generales de totalidad.

Hay totalidades cuyas partes se mantienen unidas por una competencia reglada y descentralizada, como los mercados de bienes y servicios, mientras que hay otras cuya coordinación se da por una figura jerárquica superior o una planificación original, como en el ejército, la familia o el Estado. Luego, abundan los sistemas mixtos, como los sistemas de publicación de artículos académicos, la tecnología *blockchain* y los cárteles comerciales como la OPEP.

Estas ideas han sido desarrolladas en una larga tradición que parte de Platón (2021) y Aristóteles (1994), donde se distingue entre estos dos tipos de totalidades. Por una parte, están las totalidades cuyas partes son independientes entre sí a la hora de participar en el todo, llamadas distributivas (Bueno, 1992). Un ejemplo es el conjunto de todos los perros. Todos ellos tienen unas mismas características, poseen la diferencia específica de su especie, si bien no se conocen ni mucho menos están coordinados entre sí. La humanidad misma, como el conjunto de todas las personas, los mercados financieros o la suma de todos los zapateros de un país son totalidades distributivas.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Se da la misma relación lógica que en una enfermedad, donde lo primero en ser detectado es el síntoma (v. gr., fiebre), si bien lo primero en orden causal es el elemento desencadenante (v. gr., un virus).

<sup>6</sup> Existen múltiples ejemplos de sistemas distributivos en otras ciencias. En biología, un ecosistema emerge como resultado de múltiples especies y organismos que compiten de forma descentralizada.

Por otro lado, están las totalidades en las que sus partes están en contacto entre sí. Son las totalidades atributivas. A este grupo pertenecen el motor compuesto por diferentes piezas, el cuerpo formado por órganos, la empresa dividida en cargos y departamentos, el cubo de seis caras, el rostro con ojos, boca y nariz, etc. Cada parte está en contacto directo con otra parte, pero no con el todo en general. Es frecuente que este tipo de unidades tengan partes heterogéneas, con diferentes formas, funciones o roles cada una.

Pues bien, la pérdida del orden no es igual en una totalidad que en la otra. Cuando se habla de corrupción parece haber una tendencia irrefrenable a verla bajo el prisma de las totalidades atributivas. Con frecuencia se asimila la corrupción de una institución a un organismo afectado por la metástasis (μετάσταςις, “cambio de lugar”) de uno de sus órganos o al fallo de una de las piezas del motor que ha dejado de cumplir su función. El orden de este tipo de totalidad nos es muy familiar y fácilmente comprensible, por eso la popularidad de las teorías de la conspiración que se creen capaces de explicar grandes fenómenos, como una pandemia o la estupidización de la población señalando a unos pocos responsables (v. gr., élites en la sombra, medios de comunicación).

Muchas de las realidades que nos rodean son totalidades atributivas, donde un *cirujano de hierro*, en expresión de Joaquín Costa (2021), puede eliminar al miembro gangrenado y poner fin al problema. Pero en otras, la pérdida del orden interno puede responder a factores puramente extrínsecos que producen un desvío de muchas partes diferentes. Es el ejemplo de la economía de un país, como fue la Unión Soviética, sometida a una fuerte presión externa, o el cuerpo que ha consumido un veneno.

Luego nos encontramos con la corrupción de los sistemas distributivos. El lenguaje, las redes sociales, los valores sociales y los mercados financieros son de este tipo. Por ejemplo, una institución tan importante como el dinero puede dejar de cumplir su función, que es servir como medio de cambio y acumulación de valor, en una sociedad concreta. Esta pérdida del fin provocará un gran desorden social y económico, que irá desde la fluctuación de

---

Esto crea un orden (ciclos, procesos) al que no le podemos otorgar un fin, como sucede en la mayoría de realidades antrópicas.



los precios hasta la creación de desconfianza social y la búsqueda de nuevas reservas de valor.

Este tipo de corrupción no se puede explicar sin salir del ámbito monetario, de forma necesaria debemos acudir a otros subsistemas sociales. Para explicar eso debemos acudir, por ejemplo, a la política monetaria de un gobierno, a la falsificación masiva de dinero o a la aparición de nuevos sistemas de reserva de valor más eficientes.

### c) Mutación

Siguiendo el adagio latino “*corruptio unius est generatio alterius*”, planteamos el tercer elemento formal de la corrupción, la mutación o cambio de naturaleza.

Aquello que se corrompe, por ejemplo, un cuerpo que sufre una enfermedad degenerativa ha perdido el fin y el orden. Ya no consigue reproducir los ciclos vitales necesarios para seguir vivo y, como consecuencia, antes o después ese organismo muta.

La mutación es la otra cara de la pérdida del orden y no debe ser confundida con la muerte o la extinción. De hecho, un elemento diferencial de una institución corrupta, por ejemplo, un sistema de justicia, es que, habiendo perdido sus fines en gran medida y siendo culpable de un desorden interno y externo, sigue existiendo. Es una enfermedad que se cronifica. De una manera deficiente, con retrasos en los trámites y costes de todo tipo para las partes, este sistema de justicia sigue yendo hacia delante. Ya no se podrá decir que es un sistema de justicia como tal —recuérdese aquel aforismo atribuido a Séneca: “*nada se parece tanto a la injusticia como la justicia tardía*”—, habrá que hablar, más bien, de una justicia degenerada (aquella que se aleja de su género).

## 1.4. Perfilamiento de la definición

En los tres puntos anteriores dimos una definición objetiva de corrupción capaz de cubrir todos los múltiples fenómenos de una sociedad. Hemos intentado alejarnos de toda suerte de reduccionismo individualista, económico y jurídico, a la hora de explicar un problema tan complejo. Igualmente

evitamos las definiciones genéricas como las de Anaximandro o los estoicos. Pero aún cabe hacer algunas matizaciones que terminen de perfilar la definición de corrupción que estamos planteando.

I. *No toda la corrupción es delictiva y no todo lo legal está a salvo de la corrupción.* Hay delitos que no desvían a una institución de sus fines y de su orden. Por ejemplo, hurtos de poca monta. También hay corrupciones no delictivas, que transitan por los cauces de la ley, como aquella reforma de un sistema de partidos políticos (“de la ley a la ley”) que corta la financiación pública de estos hasta asfixiarlos. Lo que antes o después esclerotiza o deforma un sistema político sin extinguirlo necesariamente.

II. *No toda la corrupción se da en lo público.* Tampoco debe creerse que toda corrupción se da en el marco de las instituciones públicas e involucra a funcionarios. Este mismo esquema se puede aplicar tanto a una empresa familiar conducida a la ruina por su directiva como a una familia donde sus miembros están enfrentados entre sí.

Lo que sí parece necesario es encuadrar la corrupción dentro de la idea de institución. Siguiendo las tres ideas de la metafísica tradicional (Dios, alma y mundo), nos encontramos tres tipos de instituciones susceptibles de ser corrompidas.

Están las instituciones religiosas, aquellas que relacionan al hombre con Dios a través de ritos compuestos de materia y forma, por ejemplo, la Eucaristía. Luego están las instituciones que relacionan a los hombres entre sí. Estas son muy heterogéneas, pero piénsese, a modo de ejemplo, en las educativas, comunicativas, recreativas, productivas, etc. Y finalmente, están las instituciones que relacionan a las personas con la naturaleza no humana, que van desde los sectores productivos primarios y secundarios hasta instituciones académicas concretas como la zoología, la biología o la botánica.

III. *La corrupción moral es la más invisible y permeante.* Como es sabido, el término *moral* procede del latín *mos, moris*, costumbre. Es el conjunto de normas que cohesionan a una sociedad o a un grupo de personas, a fin de mantenerlas unidas en el tiempo. A diferencia de las normas jurídicas o de los usos sociales, como los relacionados con la vestimenta y los buenos modales, quien incumple una máxima moral es el primero en recriminárselo a sí mismo o sentir cargo de conciencia.

Pues bien, este tipo de normas cambian con el tiempo y dentro de una misma sociedad pueden aparecer fracturas en torno a ellas. La prohibición de comer carne, el respeto a los mayores, el matrimonio infantil o el aborto son solo algunas. Algunos de estos conflictos morales llevaron a los tres padres de la filosofía clásica, Sócrates, Platón y Aristóteles, a teorizar sobre la corrupción en diferentes sentidos.

Sócrates se defiende en la *Apología* de las dos acusaciones que le hacen. Una es de impiedad o ateísmo, pues solo cree en un Dios, y la otra es de corrupción de los jóvenes. Esta corrupción es de tipo moral, se juzga al maestro por lo que hicieron sus alumnos, Critias y Alcibíades, principalmente, en el contexto de la Guerra del Peloponeso. Engreídos y críticos de todo dogma, los jóvenes seguidores de Sócrates habrían atentado contra los principios de la democracia. Sócrates argumentaba que no ha recibido compensación por enseñar y que, por lo tanto, no podía ser considerado un maestro en sentido formal. Pero lo cierto es que sus conciudadanos lo percibieron como un corruptor moral de los jóvenes que los alejó de las viejas costumbres.

Platón expulsa en la *República* a los poetas por transmitir cuentos y relatos, “mentiras innobles”, que desvían a los ciudadanos de sus obligaciones con la polis. Al ser entretenidos con historias de adulterios, asesinatos y robos protagonizadas por los dioses, aquellos a los que se admira, los hombres y mujeres acabarían cometiendo estos mismos actos.

En su *Política*, Aristóteles hablará de la corrupción de las formas de gobierno clasificándolas en puras (justas) y degeneradas (corrompidas). Una de ellas es la aristocracia, que es el gobierno de los mejores o virtuosos, y que puede mutar en oligarquía cuando los gobernantes privilegian sus intereses personales o de clase en lugar del bien común. Aristóteles identificará elementos estructurales o causas segundas que conducen a esta mutación, como son la pobreza extrema, la desigualdad social y la falta de educación cívica. Pero pone especial énfasis en la corrupción moral de los gobernantes. La causa primera es la búsqueda de sus propios intereses en lugar del bienestar de la comunidad.

IV. *No toda corrupción es condenada.* En ocasiones se ha diferenciado entre tres tipos de corrupción según su grado de reproche y sanción por parte de la ciudadanía. La corrupción negra o delictiva es aquella que incluye actos

como el soborno o la prevaricación, y es ampliamente combatida. Es la que recibe una condena más enérgica por la sociedad.

Con frecuencia la mutación de una institución acaba normalizando, “haciendo la vista gorda” ante ellos, hechos que antes pudieron ser condenados. Hechos que se ven como males menores o, incluso, como necesarios para la subsistencia de la institución. Por ejemplo, las donaciones de empresarios a partidos políticos se aceptan a pesar de estar condenadas en el código penal. Pero se suele decir que no hay otra forma de financiarse dada la insuficiencia de las subvenciones públicas. A cambio de su pago, el empresario espera hacerse con una serie de contratos públicos, convencido de la falta de transparencia y justicia de los procedimientos de concurso público. Esta es la conocida como corrupción blanca, la cual pasa desapercibida para el grueso de la población, y que demuestra cómo la corrupción conlleva un proceso de mutación.

Hay un tercer tipo de corrupción, llamada corrupción gris, que habla más de las consecuencias de este tipo de fenómenos que de su esencia. Se trata de las redes de interdependencia que se crean en algunas sociedades donde determinadas instituciones vitales, como la policía o el sector de salud, son incapaces de cumplir con sus fines. El ciudadano no puede confiar en ellas, lo que le lleva a tejer una minuciosa red de relaciones personales que puedan proveerle estos bienes.

En China se conoce como *guanxi* (关系) y es interpretado como una clave para conseguir el éxito por encima de la inteligencia o el talento. Una buena red de contactos compuesta de obligaciones recíprocas y mantenida por la familia a través de regalos, pequeños favores o agasajos, es una de las principales preocupaciones en aquellas comunidades donde no hay instituciones públicas o estas han sido patrimonializadas por unos pocos. Sirve para encontrar trabajo, apartamento, pareja, saltarse la ley o tener una cita médica. Hasta el día de hoy en algunos pueblos de China las familias gastan entre un 10 y un 20% de su salario en mantener estas redes (Schramm y Taube, 2005).

Un fenómeno semejante es el *blat* (блат) en Rusia. Desde la época soviética, la creación de una institucionalidad paralela a la oficial se interpretó como un mecanismo justo y legítimo, diferente al soborno (Michailova y Worm, 2002). Estas redes de confianza se originan por haber

asistido a la misma escuela, pertenecer a una etnia o trabajar en la misma fábrica. Allí donde las instituciones hegemónicas se terminan corrompiendo aparece una tendencia espontánea a crear nuevos órdenes paralelos. Estos suelen terminar desfondando a los anteriores. Como ejemplo véase el Sindicato Solidaridad liderado por Lech Wałęsa.

## 2. Consecuencias

Puede sorprender que empecemos hablando de las consecuencias de la corrupción, pues pareciera que un orden lógico, aquel que sigue el discurrir temporal, debería empezar por las causas. Al igual que en un caso de derecho procesal, donde se inicia por la investigación hasta llegar a la sentencia, así pareciera que debe ser explicada la corrupción.

Pero lo aquí tratado se parece más a una enfermedad o a un cuadro clínico confuso, como aquel al que se enfrenta un médico que no sabe muy bien lo que tiene el paciente. Mientras que este va enumerando una serie de síntomas, esto es, las molestias que siente, el médico trata de encajar esta información en una enfermedad concreta. Este proceso de delimitación va de las consecuencias (síntomas) a las causas (enfermedad). Y en medio se hallan los biomarcadores (signos) objetivos que sirven de puente. Por ejemplo, el síntoma de la micción frecuente hace sospechar al médico que el paciente sufre de diabetes mellitus. Pero solo determinados signos —exceso de azúcar en sangre e insulina insuficiente— le llevarán a convencerse de esto.

Al hablar de la corrupción sucede algo parecido. El camino inverso que transitamos, de las consecuencias a las causas, debe ayudar a delimitar un fenómeno tan confuso como el de la corrupción.

### 2.1. Confianza

Desde la perspectiva individual, la del agente que vive en una sociedad con altas cuotas de corrupción, la primera consecuencia que se percibe es la desconfianza. El debilitamiento de los lazos que llevan a una persona a poner su vida, seguridad y porvenir en manos de personas desconocidas es el más claro y lacerante efecto de la corrupción.

Empecemos hablando de la importancia de la confianza en la evolución social. Como contraejemplo pensemos en una sociedad donde prevalece el orden y las diferentes instituciones tienden a lograr sus fines establecidos. En esta sociedad los ciudadanos no se preocuparán, en general, de si la policía actuará correctamente ante un problema, de si la oposición a un cargo público será limpia o de si los jueces son de fiar. Mucho menos desconfiarán de la comida que compran en los supermercados, de la seguridad de sus ahorros o de la calidad del sistema educativo al que envían a sus hijos. Esto permitirá que cada ciudadano pueda especializarse en labores y funciones muy concretas, para delegar la satisfacción de sus necesidades en otros agentes sociales.

Allí donde se consigue aumentar la confianza, que no es más que capacidad de delegación, lo que empieza a florecer es la creación de redes de interdependencia formalizadas e institucionales, no informales como el *guanxi* o el *blat*, lo que repercutirá en un aumento de la especialización y de la división del trabajo y, en último término, una mayor solidaridad entre extraños.

El tejido de estas redes de confianza aleja a los ciudadanos de la idea de autonomía o de autosuficiencia que pudieron soñar autores como Rousseau. Saber mucho de algo muy específico conduce necesariamente a depender de los demás para casi todo. Pero esto, a pesar de anhelos premodernos de algunos autores, es el más claro signo de evolución social y un elemento distintivo del ser humano respecto de otras especies.

Como ha señalado el zoólogo Matt Ridley (2010) el ser humano es el único animal capaz de confiar en otros individuos que no pertenezcan a su grupo familiar. Rasgo que para Steven Kuhn y Mary Stiner (2006), de la Universidad de Arizona, diferenció al *Homo sapiens* de los neandertales y propició los primeros signos de colaboración y división del trabajo. La primatóloga Sarah Brosnan (2008) intentó enseñar a dos diferentes grupos de chimpancés cómo hacer trueque y encontró muchos problemas. Estos eran incapaces de intercambiar un bien que poseían por otro que les gustaba mucho más.

De modo que vemos que la corrupción destruye e impide la creación de confianza más allá de los vínculos familiares. En una sociedad donde las diferentes instituciones se desvían de sus fines y cunde el desorden, la

confianza se debilita. Los miembros de esta sociedad deberán preocuparse por su seguridad física, por ejemplo, contratando seguridad privada para que guarde sus casas; deberán buscar seguros de salud privados para las emergencias, o hallar fuentes de acumulación de valor más allá de la moneda sometida a constantes fluctuaciones, lo que dificultará la especialización y la división del trabajo.

Pero debe tenerse en cuenta que la confianza de la que hablamos aquí no es aquella de tipo psicológico y subjetivo, como la de quien dice “confío en que me toque la lotería”, sino de otro tipo. Es más parecida a una fe racional, objetiva e histórica. La etimología de *confianza* nos remite ya a esto. Las dos primeras partículas son *con-* (*com-*, junto) y *-fi-* del latín *fides* (fe, lealtad). Una fe en que los demás responderán de una manera previsible en circunstancias normales. Que es racional porque se pueden dar argumentos, motivos o pruebas que la justifiquen; objetiva porque es compartida y perceptible por más de uno, e histórica porque es el resultado de un devenir de siglos donde han participado múltiples causas.

En los *Principios de filosofía del derecho* (2005), Hegel explica cómo se construye esta red de interdependencia históricamente desde la idea de eticidad, que considera se sitúa un paso más allá de la fe y la confianza. A través del devenir histórico de las sociedades, y Occidente como su producto más desarrollado, las normas éticas han pasado de ser vistas como externas, coercitivas y ajenas a la voluntad de los individuos a ser vistas como necesarias y deseables. Ahora “estas leyes éticas no son para el sujeto algo extraño, sino que en ellas aparece como en su *propia esencia el testimonio del espíritu*” (p. 267). Este deber, que se encarna en las leyes y en las instituciones, no es visto como un recorte a la libertad, sino como una condición de posibilidad de su realización.

Para Hegel la edificación de la eticidad es el resultado de una serie de momentos históricos que se inician con la familia (“amor significa conciencia de mi unidad con otro”), continúan con la sociedad civil (asentada en el egoísmo particular “funda un sistema de dependencia multilateral”) hasta concluir en su realización plena en el Estado. En este “la unión [de los ciudadanos] como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal” (p. 371).

### 3. Causas

El problema de las causas de la corrupción es posiblemente el que mayor atención despierta. Y como todo problema causal puede ser estudiado en diferentes escalas espaciales y temporales. Dependiendo del tipo de institución de la que hablemos, habrá que ajustar el análisis. No es lo mismo la corrupción de una institución religiosa, que tiene una duración de siglos y está sometida a grandes ciclos históricos, que la corrupción de una empresa familiar de unos pocos años de duración.

Pero, en general, parece que la respuesta a la pregunta ¿qué causa la corrupción?, se dirime entre dos extremos: la perspectiva individualista, que carga toda la responsabilidad en el corrupto, y la perspectiva holista, que busca las causas sociales e históricas subyacentes.

Este dualismo va más allá del problema aquí comentado y vertebra todos los debates tratados en ciencias como la sociología, la economía o la comunicación, entre otras. El individualista culpa al sujeto de todo lo que haga o deje de hacer, y absuelve al orden social. Por contra, el holista culpa a toda la sociedad, o al menos a algunas instituciones, de cada rasgo de la persona.

#### 3.1. Individualismo

El individualismo se ancla en posiciones filosóficas ligadas al empirismo (Hume, Locke) y al racionalismo clásico (Descartes), que enfatizan la radical escisión entre la persona y su entorno. Las posiciones nominalistas de la escuela austriaca de economía (su individualismo metodológico), la teoría de juegos o la sociología de Max Weber son las que han allanado esta línea de estudios sobre la corrupción.

La corrupción se explica *de abajo hacia arriba*. Será la búsqueda racional del agente económico que trata de maximizar su margen de utilidad. Klitgaard (1988) ha desarrollado el modelo “principal-agente-cliente” (*principal-agent-client*) para definirla y buscar soluciones. La corrupción aparece cuando un funcionario público (agente) se compincha con un tercero (cliente) para apropiarse de un bien, privando así de este al Estado (principal).



Según diferentes enfoques, este comportamiento parece brotar de condiciones psicológicas particulares. Una *causa sui* que no se puede derivar de nada externo, sino de unas condiciones biográficas particulares, como una determinada educación, cuando no se deriva de una antropología egoísta y autorreferencial. No lejos de esto se halla el fatalismo luterano derivado de la idea de la predestinación.

En términos institucionales, la corrupción es consecuencia de huecos que permiten este tipo de conductas. En palabras de Klitgaard, el monopolio o concentración del poder, sumado a la discrecionalidad en la toma de decisiones y la falta de rendición de cuentas, son los tres factores que explican el surgimiento de este tipo de comportamientos.

$$C = M + D - A \text{ (Corruption = Monopoly + Discretion - Accountability)}$$

La corrupción se reduce así a una mera cuestión técnica. La solución pasará por seleccionar personas honestas y capaces, por crear nuevos sistemas de incentivos y de formación, y, sobre todo, por la división del poder y la rendición de cuentas. O se verá como el diseño de un juego (Cadot, 1987), donde el corrupto potencial, esa “manzana podrida”, no debe perder la aversión al riesgo y terminar “contaminando al resto de la cesta”.

A partir de la década de los noventa esta fue la posición hegemónica en los estudios sobre corrupción. El Banco Mundial (World Bank, 1997) consolidó esta perspectiva al declarar la corrupción como el principal obstáculo para el desarrollo económico. Este momento marcó un punto de inflexión tanto en la política del Banco Mundial como en la de otros organismos de cooperación internacional, que empezaron a crear programas contra la corrupción bajo este tipo de consignas. De forma estandarizada se desarrollaron cursos de concienciación, leyes, instituciones para la transparencia y la protección del denunciante.

Pero a pesar de la enorme expansión de estas metodologías, las críticas no se hicieron esperar en las décadas siguientes. Los resultados no fueron los esperados. Y desde un enfoque más filosófico, las principales críticas serán el psicologismo e individualismo de fondo, la atomización del corrupto hasta separarlo por completo de la sociedad donde se desarrolla. No se tiene en cuenta que muchas veces el corrupto está “atrapado” en una estructura que le impide el cálculo racional o que ni siquiera cree estar

haciendo algo malo. Además, al asimilarse corrupción con delito, no se tiene en cuenta que no todo delito es corruptivo y que puede haber corrupciones mucho peores que transiten por los cauces de la ley. También debe tenerse en cuenta, como señala Larissa Lomnitz (1994), que la corrupción es una “categoría cultural” con significados distintos según la comunidad de referencia.

### 3.2. Holismo

Desde la posición holista, la corrupción se explica *de arriba hacia abajo*. Se usan analogías que hablan de la expansión de este fenómeno fuera del individuo, como un *mal endémico*, una *enfermedad infecciosa* o *crónica*. Pero aun exonerando al individuo de toda responsabilidad, lo que siempre parece difícil, sigue abierto el problema de las causas y del tipo de todo que se corrompe.

Es muy cuestionable que se pueda hablar de la corrupción de un país en general —“el problema de México es la corrupción”—, salvo que queramos incurrir en una excesiva generalización. Se puede hablar, eso sí, de una serie de instituciones con vínculos entre sí, como es el Estado mexicano, la red de empresas o la diplomacia exterior.

Ahora bien, el problema es el agente corruptor, la causa a la que achacamos el desvío y el desorden de estas instituciones. Esto nos sitúa ante un problema filosófico mayor, que versa sobre el devenir histórico de las sociedades. Podemos clasificar estas causas en materialistas e idealistas, fatales y eludibles.

Entre las materialistas se encuentran ciertas teorías psicofisiológicas, como el “racismo científico” de Galton, la antroposociología de Herder o la frenología. El problema reside en la estructura física de determinados pueblos o razas. La corrupción sería un destino aciago que debían soportar derivado de su condición. Hoy, sin este acentuado tinte discriminador, la sociobiología revive alguna de estas ideas.

Dentro de estas teorías se encuentran también el determinismo geográfico de Ratzel y el materialismo histórico de Marx. Este último, aunque no

teorizó sobre este tema, podemos deducir que ve la corrupción como un síntoma de las desigualdades inherentes al sistema capitalista y la lucha de clases. Con la diferencia de que cree posible un futuro que eluda este mal.

Entre las teorías de corte idealista, aparece el extremo espiritualista de los maniqueos. El Mal sería una fuerza cósmica en lucha contra el Bien, que en determinados periodos, como en el final del Imperio romano, domina las almas de las personas. La corrupción sería una mera manifestación más de aquél.

En un sentido más atenuado, están todas las teorías sobre la cultura (*Volksgeist*) que remiten a una realidad que envuelve a las personas de la cuna a la sepultura.<sup>7</sup> Tal vez la más famosa de estas sea la tesis weberiana sobre el origen del capitalismo. Su idea central sostiene que ciertos valores y actitudes promovidos por la ética protestante, en particular la ética de trabajo ascético, proporcionaron un impulso cultural significativo para el desarrollo del espíritu capitalista y la sociedad industrial. Esto permitió crear una cultura del trabajo basada en valores como la honestidad, el respeto y la libre competencia. Frente a otras más centradas en el respeto a la jerarquía, la obediencia y lo ritual.<sup>8</sup>

Como se puede ver frente al simplismo de las lecturas individualistas, aquí es fácil caer en el fatalismo. “*Nada se puede cambiar*”. Pero seguramente debamos conjugar ambas perspectivas, pues no son más que dos caras de una misma moneda. El plano ético responde a la responsabilidad individual del corrupto. Aquel que hace algo que sabe que viola una norma, ya sea moral o legal. Al que no se le puede quitar la culpa en la mayoría de los casos. El plano político es aquel que habla de las relaciones de las personas dentro de una sociedad para hacerse cargo de sus instituciones. Los actos individuales, éticos, no son suficientes para evitar y corregir la corrupción. Hace falta dar el paso a la política con mayúsculas, aquella que va más allá de los sistemas de partidos.

---

<sup>7</sup> Otras teorías de este tipo son las de Durkheim, Vygotsky y el movimiento antipsiquiátrico.

<sup>8</sup> Cabe resaltar que Weber no pretendía desacreditar o menospreciar al catolicismo, sino más bien resaltar las diferencias culturales y éticas entre las diversas ramas del cristianismo y su posible impacto en el desarrollo económico. Esto va a ser más bien un producto de sus intérpretes.

Dicho en otras palabras, *en la lucha contra la corrupción, la ética sin política es estéril, la política sin ética es inmoral.*

## Conclusiones

La corrupción es un fenómeno que, más allá de actos individuales o eventos aislados, representa una ruptura profunda en el tejido social y en el sistema de valores que sustenta la convivencia humana. Su análisis filosófico revela que se trata de un proceso de degradación que afecta no solo a la estructura legal e institucional, sino a la esencia misma de las relaciones sociales y a la percepción del fin y el orden dentro de una sociedad.

Este estudio permite ver la corrupción como una desviación de los fines y propósitos originarios de las instituciones y como un desorden que genera desconfianza en los sistemas que sostienen la vida en comunidad.

Desde la perspectiva de los efectos, la corrupción debilita la confianza interpersonal e institucional, base fundamental para la paz y la cohesión social. Allí donde se normaliza la deshonestidad, los ciudadanos pierden la capacidad de delegar responsabilidades en terceros o confiar en las instituciones. Esto conduce a la creación de sistemas de dependencia informal –como el *guanxi* en China o el *blat* en Rusia– que sustituyen, de forma ambivalente, a las instituciones oficiales, y así perpetúan una estructura paralela y menos regulada que fragmenta aún más la cohesión social.

El análisis causal muestra que la corrupción no puede explicarse únicamente desde una perspectiva individualista, pues no se limita a la acción de individuos aislados que buscan un beneficio personal. En cambio, la corrupción tiene raíces profundas en el contexto social, histórico y cultural que rodea a estos individuos, y suele ser reflejo de desigualdades sistémicas, falta de transparencia, concentración del poder y ausencia de mecanismos de rendición de cuentas. El modelo “principal-agente-cliente” expone cómo estas dinámicas permiten la colusión y desvían los fines institucionales hacia beneficios privados, ampliando los efectos corrosivos en el tejido social.

En última instancia, este estudio concluye que la corrupción es también un proceso de mutación de las instituciones y de los valores que las sustentan. En muchos casos, las instituciones corruptas no solo sobreviven, sino que adaptan sus prácticas y valores para mantenerse funcionales, aunque a costa de su legitimidad y eficacia originales. Esto da lugar a estructuras degradadas que, lejos de extinguirse, persisten en un estado de disfuncionalidad crónica, un fenómeno que es especialmente visible en sistemas de justicia lentos o ineficaces, o en sistemas políticos con redes de clientelismo profundamente arraigadas.

Abordar la corrupción, por tanto, requiere una visión integral que abarque tanto la responsabilidad ética individual como la reforma de las estructuras políticas, económicas y culturales. La ética sin acción política resulta estéril; la política sin una base ética, inmoral. La construcción de una sociedad verdaderamente pacífica exige no solo mecanismos efectivos de rendición de cuentas, sino también una renovación del compromiso con el bien común, donde cada miembro de la sociedad, desde el ámbito personal hasta el institucional, contribuya a restaurar el orden, la confianza y la justicia. Solo entonces se podrá aspirar a la creación de puentes sólidos hacia una paz duradera.

## Referencias

- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Gredos.
- Bueno, G. (1992). *Teoría del cierre categorial*, vol. 1. Pentalfa.
- Brosnan, S. F., Grady, M. F., Lambeth, S. P., Schapiro, S. J., y Beran, M. J. (2008). Chimpanzee autarky. *PLOS ONE*, 3(1), e1518.  
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0001518>
- Cadot, O. (1987). Corruption as a gamble. *Journal of Public Economics*, 33, 223-244.
- Costa, J. (2021). *Oligarquía y caciquismo como forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla*. Pompaelo.
- Galilei, G. (2004). *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias*. Losada.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Principios de filosofía del derecho*. Edhasa.
- Klitgaard, R. (1988). *Controlling corruption*. University of California Press.
- Kuhn, S. L., y Stiner, M. C. (2006). What's a mother to do? A hypothesis about the division of labor and modern human origins. *Current Anthropology*, 47(6), 953-980.

- La Santa Sede, Dicasterio para la Comunicación (18 de enero). Papa Francisco, *Ángelus*, Plaza de San Pedro, Domingo, 18 de septiembre de 2022.  
<https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2022/documents/20220918-angelus.html>
- Lomnitz, L. (1994). El compadrazgo. Reciprocidad de favores en la clase media urbana de Chile. En L. A. Lomnitz (Ed.), *Redes sociales, cultura y poder: Ensayos de antropología latinoamericana*. Flacso.
- Michailova, S., y Worm, V. (2002). *Personal networking in Russia and China: Blat and Guanxi*. Copenhagen Business School, Working Paper 15-2002.  
<http://ep.lib.cbs.dk/paper/ISBN/x656197578>
- Newton, I. (2011). *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Tecnos.
- Popper, K. (2023). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Platón (2001). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista y Político*. Gredos.
- Schramm, M., y Taube, M. (2005) *The new institutional economics of corruption*. Routledge.
- Ridley, M. (2010). *The rational optimist: How prosperity evolves*. Harper.
- Spinoza, B. (1985). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Trad. Atilano Domínguez. Alianza.
- White, H. (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. FCE.
- World Bank (1997). *Helping countries combat corruption: The role of the World Bank*. World Bank.
- Zadeh, L. (1965). Fuzzy sets. *Information and Control*, 8(3): 338–353.  
[https://doi.org/10.1016/S0019-9958\(65\)90241-X](https://doi.org/10.1016/S0019-9958(65)90241-X)

## CAPÍTULO V.

# EL RESURGIMIENTO DE LA SOCIEDAD CIVIL A PARTIR DE LA CULTURA DEL ENCUENTRO. NOTAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL

JOVANI FERNÁNDEZ PUENTES\*

## Introducción

La sociedad civil es un elemento de gran valía para la democracia; cuando la participación ciudadana se ocupa de su destino y porvenir, logra que se reduzca la verticalidad del poder (Bizberg, 2007).

Se observa que en México la sociedad civil está pobremente afianzada. Existen en abundancia organizaciones registradas, sin embargo, son pocas las que llevan a cabo funciones concernientes a la evaluación y seguimiento de políticas públicas y, aún menos, las que inciden públicamente (Bizberg, 2007).

La cuestión sobre el *statu quo* de la sociedad civil en México es relevante en tanto que se relaciona con otras preguntas también importantes, por ejemplo: ¿qué tipo de democracia tenemos en México?, ¿qué puede hacer la sociedad civil frente a un Estado superado en demandas de primera necesidad?, ¿qué tareas tiene la sociedad frente a un Estado incapaz de satisfacer necesidades inmediatas como la seguridad? Y estas preguntas se vinculan con otras más generales, pero urgentes: ¿qué significa democracia?, ¿qué papel juega dentro del Estado la realidad denominada sociedad civil?, y ¿de qué manera la sociedad civil explicita los límites y alcances del Estado?

Ahora bien, según Robert Dahl (1993), la democracia consiste en el conjunto de algunas características elementales, por ejemplo, elecciones libres,

---

\* Licenciado y maestro en Filosofía. Actualmente se encuentra cursando el doctorado en la Universidad Iberoamericana campus México. Busca especializarse en el pensamiento del filósofo y teólogo Erich Przywara. Sus últimas participaciones académicas han sido en el IV Simposio Internacional de la Sociedad de Filósofos Cristianos y en el VII Congreso de Filosofía Cristiana: El sentido de la vida de la Universidad Católica del Valparaíso. Ha sido invitado como profesor a la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso en dos ocasiones. Su última publicación se titula: La salida al interior: influencia e interpretación del agustinismo en el pensamiento de Erich Przywara. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2), 41-64. <https://revistas.ucsc.cl/index.php/revistafilosofia/article/view/2053>

puestos públicos accesibles a todo ciudadano, que los habitantes de una nación tengan la libertad de pertenecer a organizaciones políticas y movimientos sociales, y que cualquier estamento social, como partidos políticos, milicia y empresarios, “consideren que las elecciones son la única vía para llegar al poder” (Bizberg, 2007, pp. 36-37). Una perspectiva así de la democracia considera que las elecciones son su base y fundamentos y que los actores principales son los partidos.

Pero esta idea de democracia es limitada y posee de suyo algunas carencias. Sobre todo, se trata de tres deficiencias que están bien resumidas por O'Donnell (1996). Dichas deficiencias son el “particularismo, la democracia delegativa y la falta de rendición de cuentas”. Por *particularismo* comprende O'Donnell aquellas acciones políticas que no establecen diferencias entre intereses particulares-individuales y la responsabilidad público-universal. A su vez, la noción de *democracia delegativa* expresa aquella actitud de la población que se confía de manera desinteresada y desinformada a sus políticos, “para que gobiernen como mejor les parezca”. Y como consecuencia de lo anterior, una *insuficiente rendición de cuentas* de los gobernantes.

Ante la dramática situación del Estado, hay poco protagonismo de la sociedad civil, que podría estar observando a los gobernantes mientras ejercen el poder. Por esto se evidencia necesaria una revisión de elementos que empoderen a la sociedad civil de un modo adecuado y a la altura de emergencias como la violencia, la migración, la pobreza y el peligro en el que se encuentran las democracias.

Por ejemplo, en el caso concreto de México, la investigación académica sobre la noción de *sociedad civil* se ha centrado en las organizaciones civiles y los potenciales democráticos que han aportado. Se trata de un tipo de tendencia en la investigación a partir de la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que dio lugar a un novedoso uso de la noción: los movimientos populares fueron imaginados como una parte sustantiva de una sociedad civil en búsqueda de procesos con posturas claras sobre la democratización y el neoliberalismo (Olvera, 2022, p. 24).

En este trabajo se expone una reflexión sobre qué es la sociedad civil y cuál es su tarea frente al Estado a partir del magisterio de la Iglesia. Además, se expondrán las ideas del papa Francisco sobre la importancia del diálogo y la *cultura del encuentro* como elementos para concretar un verdadero “pacto social”.



## 1. El resurgimiento de la sociedad civil

¿Qué es la sociedad civil, cómo surge y qué papel tiene dentro de América Latina? Jean L. Cohen y Andrew Arato (2001) consideran que la noción de sociedad civil emergió bajo un contexto latinoamericano que se oponía a los regímenes autoritarios. Emerge, según estos especialistas, en el contexto de dos hechos importantes: 1) como un concepto clave para la autocomprensión de los protagonistas democráticos de los años sesenta y setenta, y 2) como una noción dentro del análisis de la transición hacia la democracia deseada en aquellos momentos. Con este concepto se generan las formas de un discurso que indica los inicios de una nueva cultura política para la región (Cohen-Arato, 2001).

Según Cohen y Arato la principal preocupación de los teóricos latinoamericanos ha sido la transición hacia un nuevo tipo de gobierno, la cual involucró dos periodos: uno de “liberalización”, que consistió en un “restablecimiento o extensión de los derechos individuales y de grupo”; y el segundo en una etapa de “democratización” que se entendió como restablecimiento de un principio de ciudadanía fundamentado en un “mínimo procedimental” de participación ciudadana (Cohen y Arato, 2001, p. 70).

En concreto, ¿qué significa aquella “resurrección de la sociedad civil”? Según Cohen y Arato:

En este caso, la sociedad civil hace referencia a una red de grupos y asociaciones entre (en algunas versiones, incluyendo) las familias y los grupos de contactos directos personales, por una parte, y las organizaciones claramente estatales por la otra, que median entre los individuos y el Estado, entre lo privado y lo público (Cohen y Arato, 2001, p. 71).

Ahora bien, es importante mencionar que la noción de *clan* es una realidad diferente de las agrupaciones de la sociedad civil, ya que estas buscan por sí mismas calidad cívica, pública, vinculada a su derecho a existir. Además, su objetivo consiste en gran parte en sustentar su “capacidad para deliberar abiertamente sobre asuntos comunes” (Cohen y Arato, 2001), pues son asociaciones que intentan sostenerse “como capacidad” con agencia para conducirse públicamente en defensa de aquellos intereses justificables para la sociedad misma.

Se ha intentado confundir la agencia de la sociedad civil organizada con la “movilización de masas” y el levantamiento popular, pero la noción de *masa* también desorienta por dos razones. Primero, porque la sociedad civil característicamente se moviliza como unidades diferenciadas: los intelectuales, la clase media organizada, las asociaciones pro derechos humanos, los distintos movimientos que atienden los sectores laborales.

Segundo, “los foros de la sociedad civil son públicos”; por ejemplo, las disputas y debates intelectuales en las universidades, las discusiones en librerías, cafés, iglesias o *webinars* en redes sociales o las mismas formas de asociación vecinal, que reunidas concentran el ejercicio y el aprendizaje donde la ciudadanía puede florecer “en las deliberaciones sobre los problemas de interés” (Cohen y Arato, 2001).

Ahora bien, el mismo acervo de la tradición intelectual del catolicismo, como su *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* (DSI), sintetiza, define y muestra claramente el ser y “quehacer” de la sociedad civil, afirmando que:

La sociedad civil es un conjunto de relaciones y de recursos, culturales y asociativos, relativamente autónomos del ámbito político y del económico: “El fin establecido para la sociedad civil alcanza a todos, en cuanto persigue el bien común, del cual es justo que participen todos y cada uno según la proporción debida”. Se caracteriza por su capacidad de iniciativa, orientada a favorecer una convivencia social más libre y justa, en la que los diversos grupos de ciudadanos se asocian y se movilizan para elaborar y expresar sus orientaciones, para hacer frente a sus necesidades fundamentales y para defender sus legítimos intereses (CDSI, 417).

El *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* considera directamente que la comunidad política se establece como medio para servir y atender a la sociedad civil y de la cual se deriva. Y reconoce que “la Iglesia ha contribuido a establecer la distinción entre comunidad política y sociedad civil, sobre todo con su visión” de ser humano comprendido como “ser autónomo, relacional, abierto a la Trascendencia” (CDSI, 417). Se trata de una visión que contrasta con el mundo de hoy: ideologías políticas individualistas y totalitarias que intentan diluir a la sociedad civil en el horizonte del Estado-total. Mientras que la definición del CDSI muestra “el empeño de la Iglesia en favor del pluralismo social” (CDSI, 417).

Así que se puede sostener que en la DSI hay un primado de la sociedad civil donde la comunidad política está esencialmente al servicio de la anterior. La sociedad civil, por tanto, no puede considerarse un añadido o aditamento de la comunidad política, sino todo lo contrario, ella “tiene la preeminencia, ya que es precisamente la sociedad civil la que justifica la existencia de la comunidad política” (Correa, 2015, p. 128).

#### a) Juan Pablo II y los grupos sociales intermedios

El pensamiento social de Juan Pablo II trata con insistencia sobre una visión justa de la sociedad que se fundamenta sobre la concepción “adecuada de la persona y su valor único” como el indicador privilegiado del ámbito social. Pero “no solo respecto a la comunidad política o el Estado, sino también de las formas” de los grupos sociales intermedios (Correa, 2015, p. 131). Por ejemplo, asegura que

según la *Rerum novarum* y la doctrina social de la Iglesia, la socialidad del hombre no se agota en el Estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común (*Centesimus annus*, 13).

En la concepción de Juan Pablo II, los “grupos intermedios no son la expresión de la condición natural humana que tiende a la vida social”, “sino que incluye una comprensión moderna manifiesta como el despliegue de la subjetividad individual” (*Laborem exercens*, 14) en el ámbito de aquello que es lo común.

De modo que los grupos intermedios o simplemente “sociedad civil” son la expresión de “la subjetividad del hombre en la vida social” (*Laborem exercens*, 14), o bien, “la subjetividad creativa del ciudadano” (*Sollicitudo rei*, 15).

#### b) Benedicto XVI: la solidaridad organizada

Según Mauricio Correa, se puede tomar en cuenta a Benedicto XVI como el Pontífice de la sociedad civil. Asegura que es el Papa que por primera vez utiliza la expresión *sociedad civil* “para significar un ámbito distinto de la sociedad política o el Estado” (Correa, 2015, p. 141).

En su primera encíclica *Deus caritas est* se realiza una mención precisa y necesaria al asegurar que “la solidaridad expresada por la sociedad civil supera de manera notable a la realizada por las personas individualmente” (*Deus caritas est*, 30).

En este sentido, la sociedad civil es comprendida por Benedicto XVI como el horizonte social “propio de la solidaridad organizada” a partir de “estructuras de servicio tanto religiosas como civiles”. Según el papa Ratzinger, en la sociedad civil se expresa un potencial donde se da un sinfín de realidades eclesiales, asociaciones con fines caritativos y multiformes maneras de voluntariado que atienden realidades concretas (*Deus caritas est*, 30).

## 2. Francisco y la transformación del Estado “desde adentro”

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede afirmar que el papa Francisco integra desde una visión a Latinoamérica en una sólida tradición social y denuncia proféticamente sus actuales límites.

En noviembre del 2013, el papa Francisco invitó en la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* a “superar nuestras previsiones y romper nuestros esquemas” (2013, 22). Esto significa que frente a la situación actual es necesario redescubrir que el ideal cristiano siempre incitará a ir más allá de la sospecha y la desconfianza que impone el mundo actual. Porque una gran tentación es que el cristianismo sea concebido como escape de los problemas comunes hacia una privacidad cómoda, renunciando a la dimensión social del Evangelio (Scannone, 2018).

De modo que el papa Francisco insiste en superar “el modelo social actual” de exclusión que “mata” (*Evangelii Gaudium*, 53) y que “ha llevado a una crisis social y ambiental sin precedentes” (Scannone, 2018). Pero la alternativa no puede ser un ideal “reformista ni revolucionario”, por ejemplo, evitando el libre mercado o el Estado, sino que el ideal deberá ser *transformativo*, lo que significa repensar al Estado y el mercado “desde dentro”, es decir, a partir de la sociedad civil (Scannone, 2018). Porque

el Evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo (*Evangelii Gaudium*, 88).

Por esto Francisco, en el encuentro organizado por la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales del 2017, “privilegia a la sociedad civil con respecto al mercado y al Estado, que la supone como fundante y más originaria” (Scannone, 2018) y, por tanto, más encarnada en la realidad. En su discurso, Francisco considera que la sociedad civil “debe impulsar a ambos hacia adelante, a fin de que el mercado y el Estado recuperen su razón de ser y su forma de actuar esenciales”, “al servicio del desarrollo humano integral”, a saber, el que promueve “a todos los hombres y a todo el hombre” (*Populorum Progressio*, 14).

En este mismo discurso, el papa Francisco asegura que “el aumento endémico y sistémico de las desigualdades y de la explotación del planeta”, así como “el trabajo no digno de la persona humana”, son “dos causas específicas que alimentan la exclusión y las periferias existenciales” (Francisco, 2017). Lo anterior tiene como causa la relación Estado-mercado a partir de una visión tecnocrática que implica la absolutización de la *razón instrumental*, que consiste en la eficacia y los resultados cuantificables como el eje rector de dicha lógica. Por consecuencia, se prescinde de los primeros principios y los fines últimos de la persona, de la sabiduría encarnada de los pueblos y de la DSI.

Así, habiendo puesto de manifiesto que el uso reduccionista de la razón se puede deducir en el poco margen de propuesta del Estado y el mercado frente a la crisis, incluso se podría defender la tesis de que estos son parte de la causa de dicha crisis. De ahí se derivan las cuestiones siguientes: ¿puede el Estado solucionar la circunstancia de crisis y violencia en que vivimos?, ¿el mercado posee legitimidad en la búsqueda de soluciones frente a la crisis?, ¿se requiere de una alianza entre Estado, mercado y sociedad civil?

En lo subsecuente se intentará responder a las preguntas anteriores indagando, sobre todo, la posibilidad de un “pacto social” que se genere a partir del diálogo y la *cultura del encuentro*.

#### a) *Fratelli tutti* y la amistad social

La nota principal para un diálogo social en *Fratelli tutti*, a propósito de los desafíos de la sociedad civil, es fomentar la amistad social que se construye a partir de la *cultura del encuentro*.

La pregunta principal es ¿qué significa dialogar? Para el papa Francisco se trata del intercambio fraterno que busca la verdad, es decir, es acercarse, expresarse, escucharse, mirarse, conocerse, tratar de comprenderse, buscar puntos de contacto, y eso se resume en el verbo *dialogar* (*Fratelli tutti*, 198).

Se presenta como una emergencia en nuestras sociedades pluralistas actuales donde “el diálogo es el camino más adecuado para reconocer lo que debe ser siempre afirmado y respetado y que está más allá del consenso circunstancial”. Puesto que este admite que existan algunos valores permanentes que otorgan solidez a una ética social (*Fratelli tutti*, 211).

En *Fratelli tutti* el Papa menciona algunas instancias que están llamadas a dialogar con la finalidad de que el Estado madure, ya que “cuando sus diversas riquezas culturales dialogan de manera constructiva” estas crecen en perspectiva y horizontes, por ejemplo: “la cultura popular, la universitaria, la juvenil, la artística, la tecnológica, la cultura económica, la cultura de la familia y de los medios de comunicación” (*Fratelli tutti*, 199).

De modo que, a partir del encuentro, se puedan inferir algunas notas esenciales del auténtico diálogo entendido como “capacidad de respetar el punto de vista del otro aceptando la posibilidad de que algunas convicciones, intereses”, y aproximaciones sean legítimas y válidas (*Fratelli tutti*, 203).

Sin embargo, esto solo será posible si se construye una “cultura del encuentro que vaya más allá de las dialécticas”, al modo mismo de un estilo de vida que comprende la realidad como un poliedro, que expresa la complejidad misma de la sociedad y “donde las diferencias conviven enriqueciéndose e iluminándose recíprocamente” (*Fratelli tutti*, 215).

En este sentido, la palabra *cultura* indica algo que ha entrado e incursionado en el pueblo, “en sus convicciones más entrañables y en su estilo de vida”, es decir, en su cosmovisión. Para el papa Francisco la palabra *encuentro* significa que el pueblo se apasiona por buscar puntos de confluencia, significa también tender puentes y “proyectar algo que incluya a todos” y así manifestar la vitalidad de la puesta en común. Sin olvidar que reconocer al otro implica reconocer en el otro el derecho de ser diferente (*Fratelli tutti*, 218).

Así pues, bajo la lógica de la *cultura del encuentro* solo es posible un nuevo pacto social realista que a la vez pueda ser también un “pacto cultural”, que

respete y asuma las diversas cosmovisiones, culturas o estilos de vida que coexisten en la sociedad (*Fratelli tutti*, 219). “Este pacto también implica aceptar la posibilidad de ceder algo por el bien común” (*Fratelli tutti*, 221), pero no se trata de ceder “parte de la libertad” al Estado, como lo entendió el contractualismo, sino la capacidad del pueblo de cederse o darse para el pueblo mismo.

#### b) *Evangelii Gaudium*: generar tejido social

Después de reflexionar sobre la relación de las nociones *diálogo* y *cultura del encuentro*, ahora quisiera detenerme en el servicio concreto de la sociedad civil, que es a mi parecer la promoción del diálogo.

En el capítulo IV de *Evangelii gaudium*, titulado “La dimensión social de la evangelización”, se anuncian varios principios que deben predominar cuando se trata de la búsqueda de la paz social y el bien común. En este caso quisiera concentrarme en uno de ellos: “El todo es superior a la parte” (*Evangelii gaudium*, 234-237). Me parece que es preciso concebir la composición de la sociedad civil a partir de “incorporar a los académicos y a los obreros, a los empresarios y a los artistas, a todos” (*Evangelii gaudium*, 237) como la parte diferenciada de un todo social.

Ese todo que es la sociedad se compone de personas transversales, transgeneracionales e incluso transnacionales en oposición a la insostenible concepción actual del Estado como un todo abstracto. Mientras que para el papa Francisco,

el autor principal, el sujeto histórico de este proceso, es la gente y su cultura, no es una clase, una fracción, un grupo, una élite. No necesitamos un proyecto de unos pocos para unos pocos, o una minoría ilustrada o testimonial que se apropie de un sentimiento colectivo. Se trata de un acuerdo para vivir juntos, de un pacto social y cultural (*Evangelii gaudium*, 239).

En el mismo número agrega:

Es hora de saber cómo diseñar, en una cultura que privilegie el diálogo como forma de encuentro, la búsqueda de consensos y acuerdos, pero sin separarla de la preocupación por una sociedad justa, memoriosa y sin exclusiones.

Así pues, se observa que el binomio diálogo-cultura se deberá entretejer a partir de un arduo y obligatorio encuentro que exige tres elementos diferenciadores de una sociedad civil que busca transformar los esquemas actuales (Segovia, 2014):

Primero, requiere de suyo cultivar una antropología de espectros amplios.

Segundo, fomentar un marco ético que reflexione sobre una noción realista de sociedad justa, cuyo efecto sería transparentar la desigualdad y la exclusión social, a su vez tratar de una ética con memoria histórica consciente de las víctimas, incluso desconocidas.

Tercero, se debe comprender que el protagonismo social no es del Estado, en ese sentido, el Estado debe comprender que está llamado a “una profunda humildad social”, aunque este “habrá de ser el facilitador natural del bien común” (*Evangelii gaudium*, 340). En efecto, ya se ha mencionado que al “Estado le compete el cuidado y la promoción del bien común de la sociedad” siguiendo la tradición suscrita en la DSI (Segovia, 2014).

Considerado el diálogo como un elemento fundamental de la sociedad civil al servicio de lo común, son tres los campos de diálogo para servir al pleno desarrollo del ser humano: diálogo entre los Estados, diálogo entre los componentes de la sociedad no gubernamental y el Estado, así como el encuentro que se entrelaza entre creyentes y no creyentes (*Evangelii gaudium*, 238).

De la exhortación apostólica se pueden extraer al menos dos notas esenciales de aquello que podría ser el “principal servicio de la sociedad civil”, a saber, el diálogo:

a) *La orientación fundamental del diálogo social es el bien común.* Para la construcción de bien común, entiéndase por construcción suscitar una activa “participación solidaria” (CDSI, 191). Dicha participación es elemental, ya que deviene, primero, corresponsabilidad social y, luego, comunión humana. Para lograr lo anterior se requiere superar la “partidocracia” individualista en un espacio de corresponsabilidad común en el que los actores sociales y los cuerpos intermedios obtengan el lugar protagónico que les atañe. Se trata del ejercicio de la democracia como superación del partidismo hacia una concepción del pueblo que se da, se dona, al pueblo mismo.



b) *La orientación fundamental del diálogo social parte de la realidad.* El papa Francisco ha asegurado que “la realidad es superior a la idea” (*Evangelii gaudium*, 231). De ahí que la cercanía con las periferias existenciales del sufrimiento, las injusticias y la escucha del otro configura un momento primordial para el pacto social. El papa Francisco, en ese sentido, comprende el diálogo no solo como un mero intercambio de ideas diferentes, sino que se trata de poner cuerpo y alma en la realidad, es decir, hacer experiencia de lo real, ya que

No poner en práctica, no llevar a la realidad la Palabra es edificar sobre arena, permanecer en la pura idea y degenerar en intimismos y gnosticismos que no dan fruto, que esterilizan su dinamismo (*Evangelii gaudium*, 233).

## Conclusiones

Como consecuencia de la participación y del encuentro con lo real, el diálogo social exige generar tejido social; se trata de espacios abiertos a la intersubjetividad, a la proximidad, a la proximidad y reciprocidad (Segovia, 2014) que sanen el desgarramiento social. Por tanto, el pacto entre sociedad civil, Estado y mercado se presenta como una urgencia. Sin embargo, dicho pacto deberá superar los esquemas actuales, se trata básicamente de pensar en otra forma de sociabilidad que ahora son imaginados en esbozos y borradores.

La *cultura del encuentro* que nos invita a encarnar el papa Francisco es aquella que suscita relacionalidad y que nos saca del individualismo y la razón instrumental. El encuentro es la condición de posibilidad de una sociabilidad sana que promueve el anhelo de bondad, verdad y justicia. Se evidencia en la vida social misma que no se trata solo de ideas sino del anhelo existencial de sanar el tejido social rasgado,

sentimos el desafío de descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación (*Evangelii gaudium*, 81).

Sanar y curar dicho tejido es, a su vez, reconquistar la noción de *pueblo* como toma de conciencia de los ciudadanos con contextos bien específicos. Dicha conciencia consiste en la formulación de un proyecto solidario compartido. Una visión así excluye recetas universales.

## Referencias

### Magisterio

Benedicto XVI (29 de junio de 2009). Encíclica *Caritas in Veritate*.

<https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals.index.html>

Francisco (24 de noviembre de 2013). Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*.

[https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations.index.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations.index.html)

Francisco (28 de abril de 2017). Mensaje del Santo Padre a los participantes en la Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales (28 abril-2 mayo 2017).

<https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pub-blico/2017/04/28/cine.html>

Francisco (3 de octubre de 2020). Encíclica *Frattelli Tutti*.

<https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals.index.html>

Juan Pablo II (14 de septiembre de 1981). Encíclica *Laborem exercens*.

<https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals.index.html>

Juan Pablo II (30 de diciembre de 1987). Encíclica *Sollicitudo rei socialis*.

<https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals.index.html>

Juan Pablo II (1 de mayo de 1991). Encíclica *Centesimus annus*.

<https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals.index.html>

### Literatura crítica

Bizberg, I. (2007). El papel de la sociedad civil en las transformaciones políticas actuales. En Gustavo Vega Cánovas (coord.), *México. Los retos ante el futuro* (pp. 33-56). El Colegio de México/Fundación Konrad Adenauer.

Cohen, J. L., y Arato, A. (2001). *Sociedad civil y teoría política*. Fondo de Cultura Económica.

Correa, M. (2015). Hacia una concepción católica de la sociedad civil. *Teología y Vida*, 56(1), 125-144.

Dahl, R. A. (1993). *La poliarquía*. Red Editorial Iberoamericana.

Donati, P. (2018). *Towards a participatory society: New roads to social and cultural integration*. Libreria Editrice Vaticana.

O'Donnell, G. (1996). Ilusiones sobre la consolidación. *Nueva Sociedad*, (144), 70-89.

Olvera, A. J. (2022). La sociedad civil en México. Una breve historia conceptual. *Desacatos*, (69), 12-27.

Scannone, J. C. (2018). Sociedad civil y bien común. Hacia una nueva articulación del mercado, el Estado y la sociedad civil. *Revista Cultura Económica*, 36(96), 108-118.

Segovia, J. L. (2014). El diálogo y el bien común, fundamentos de la inclusión de los pobres. *Corintios XIII*, (149), 137-157.

CAPÍTULO VI.  
**DIÁLOGO INTERDISCIPLINARIO E INTERRELIGIOSO DEL PAPA  
FRANCISCO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ**

**ALEJANDRO SÁNCHEZ GUERRERO \***

*¡Señor, haz de mí un instrumento de tu paz!  
Que allí donde haya odio, ponga yo amor;  
donde haya ofensa, ponga yo perdón;  
donde haya discordia, ponga yo unión;  
donde haya error, ponga yo verdad;  
donde haya duda, ponga yo fe;  
donde haya desesperación, ponga yo esperanza;  
donde haya tinieblas, ponga yo luz;  
donde haya tristeza, ponga yo alegría.*

*Oración franciscana por la paz (fragmento)*

---

\* Doctor en Investigación Interdisciplinaria por la Universidad Anáhuac-Norte con mención honorífica. Magíster en Drogodependencias y estudios en el Doctorado en Teoría Sociológica: Cultura, Comunicación y Sociedad por la Universidad Complutense de Madrid. Maestro en Psicología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciado en Psicología Social y Diplomado en Culturas Juveniles. Teoría e Investigación por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Diplomado en Prevención de las violencias e incremento de la seguridad ciudadana, impartido por la Secretaría de Gobernación. Actualmente estudia la Maestría de Bioética en línea en la Universidad Anáhuac-Norte. Es coordinador de vinculación en el Centro Anáhuac de Desarrollo Estratégico en Bioética (CADEBI) y profesor de la asignatura Diálogos interdisciplinarios en Ciencias de la Salud, en la Universidad Anáhuac México. Ha sido investigador en el Centro en Investigaciones Interdisciplinarias (CII) en la Universidad Anáhuac México. Ha colaborado como investigador y asesor en la Comisión Interamericana para el Control del Abuso de Drogas (CICAD) de la Organización de Estados Americanos (OEA), en la Organización de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC) y en el Programa de Cooperación entre América Latina, el Caribe y la Unión Europea en Política sobre Drogas (COPOLAD). En la administración pública se ha desempeñado como director de prevención en Centros de Integración Juvenil y director general adjunto del Centro Nacional para la Prevención y Control de las Adicciones (CENADIC) y como profesor titular de psicología social de tiempo parcial en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

## Introducción

A lo largo de la historia, la convivencia global ha sido un tema complejo y multifacético, marcado por conflictos bélicos, tensiones entre naciones y episodios de violencia motivados por razones étnicas, religiosas y territoriales. Sin embargo, en el centro de estas formas de vinculación se encuentran los esfuerzos continuos para mantener un equilibrio en el orden local, nacional y mundial, permitiendo el crecimiento y desarrollo libre de todas las personas, sin distinción alguna.

El papa Francisco sostiene que la paz es una totalidad que involucra a toda la acción humana y a su entorno; incluso, sostiene que la paz requiere la transformación de mentalidades y su disposición a construir una historia común desde una perspectiva distinta a la actual, en la que el sentido de encuentro basado en la solidaridad sea el aspecto central sobre el cual gire la convivencia (Francisco, 25 de noviembre de 2014). Para él, la solidaridad es fundamental para alcanzar una paz duradera, reconociendo que todos los seres humanos forman parte de una gran familia, y que la paz se construye a través del apogeo mutuo y el amor hacia el *otro*.

Para comprender el carácter interdisciplinario e interreligioso del discurso de paz del papa Francisco, este trabajo explora la idea de una *cultura del encuentro* (EG, 220) promovida por el Papa, que busca superar divisiones y diferencias para construir puentes entre personas, comunidades y naciones. Destaca la importancia del diálogo, la empatía y el respeto mutuo como pilares esenciales para alcanzar una armonía real en un mundo que enfrenta desafíos cada vez más complejos e inciertos.

En este sentido, el factor interreligioso asume un papel crucial para la construcción de una cultura de paz, donde el diálogo entre diversas tradiciones religiosas se presenta como una herramienta necesaria e indispensable para abordar los desafíos sociales y ambientales desde una perspectiva moral y espiritual compartida. Esta propuesta, desde la cual el Papa invita a articular la comprensión entre las religiones, mantiene una alta correspondencia con los criterios y bases argumentativas de la perspectiva interdisciplinar que se ubica como una metodología para el abordaje de los fenómenos complejos.

De esta forma, el papa Francisco, sin expresarlo de forma explícita, propone una serie de principios que se pueden considerar propiamente interdisciplinarios; destaca la importancia de superar la fragmentación del conocimiento y adoptar un enfoque integral para abordar los desafíos globales, incluyendo la crisis ambiental. En la encíclica *Laudato si'* (LS, 2015), se enfatiza la interconexión entre todos los aspectos de la vida en la tierra y se aboga por un diálogo intercultural e interreligioso que promueva una convivencia armónica.

Se subraya la urgencia de colaboración y diálogo entre diferentes áreas del conocimiento, religiones y culturas, buscando construir *nuestra casa común* (LS, 1) de una forma más armónica y sostenible para la humanidad, aprendiendo de los errores del pasado y avanzando hacia un desarrollo y progreso compartidos.

## 1. Metodología

Para el desarrollo de este trabajo, se realizó una revisión documental de los discursos disponibles en la página oficial del Vaticano,<sup>1</sup> que el papa Francisco pronunció en diferentes eventos y reuniones entre marzo de 2013 y diciembre de 2022, de los cuales se seleccionaron 74, que hacían referencia a algunos de los tópicos de interés para este trabajo, así como dos encíclicas y dos exhortaciones apostólicas. El método utilizado fue análisis del discurso (Cf. Sayago, 2014). Para conocer la construcción de la narrativa sobre la paz que hace el Sumo Pontífice, se establecieron dos dimensiones asociadas: *interdisciplinariedad* e *interreligiosidad*, a partir de las cuales se realizó una codificación abierta de los documentos seleccionados para identificar y configurar diferentes nodos o subcategorías para el análisis y discusión de los datos. La redacción se estructuró de tal forma que los fragmentos incluidos de tales discursos y documentos eclesiásticos se articulan con la reflexión que generaron para los autores de este trabajo. Corresponderá al lector construir su propia narrativa desde los significados que le aporte esta lectura, toda vez que se asume, desde el abordaje cualitativo, que el diálogo constituye un proceso inacabado.

---

<sup>1</sup> <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/april.index.html>

## 2. El discurso sobre la paz del papa Francisco

En el discurso del papa Francisco siempre ha estado presente la búsqueda de las condiciones que hacen posible el estado de armonía y estabilidad que permita alcanzar una paz global. Ha abogado para que, desde los líderes mundiales hasta las estructuras organizacionales de los pueblos más reducidos, se comprometan en un proceso continuo que garantice y genere la consolidación de la paz mundial. Sobre este punto, ha enfatizado la función que debe desempeñar la religión como un vehículo para el diálogo y la reconciliación:

La construcción de la paz exige sobre todo el respeto a la libertad y a la dignidad de la persona humana, que judíos, cristianos y musulmanes consideran igualmente creada por Dios y destinada a la vida eterna (Francisco, 26 de mayo de 2014, p. 2).

Para el papa Francisco, la paz es producto de la igualdad y de la justicia social en todas las esferas de la convivencia humana y con *nuestra casa común*. La preocupación del Papa ha estado centrada en el sufrimiento que provocan los conflictos bélicos y la violencia:

No podemos nunca resignarnos ante el dolor de pueblos enteros, prisioneros de la guerra, de la miseria, de la explotación. No podemos contemplar indiferentes e impotentes el drama de niños, familias y ancianos golpeados por la violencia (Francisco, 30 de septiembre de 2013, p. 1).

Su discurso sobre la paz está matizado por los factores o causas que subyacen a estas situaciones de deshumanización. Reconoce que los conflictos, particularmente entre las naciones, tienen bases históricas que no se pueden obviar, pero que precisan un doble esfuerzo por construir una historia diferente:

Que se redoblen pues los esfuerzos y las iniciativas para crear las condiciones de una paz estable, basada en la justicia, en el reconocimiento de los derechos de cada uno (hablando de los Estados de Palestina e Israel) y en la recíproca seguridad (Francisco, 25 de mayo de 2014, p. 2).

La paz debe ser un espacio de encuentro, incluso en los lugares donde se han generado desencuentros profundos, la paz implica no solo la reconversión del espacio físico, sino, sobre todo, la transformación de las mentes y las almas que conviven y de aquellas que posteriormente convivirán en ese espacio:

Que Jerusalén sea verdaderamente la Ciudad de la paz. Que resplandezca plenamente su identidad y su carácter sagrado, su valor universal religioso y cultural, como tesoro para toda la humanidad (Francisco, 26 de junio de 2014, p. 2).

Para el papa Francisco el espacio de paz se construye desde la solidaridad por y para todos; por nuestros apoyos y por los cuidados que brindamos unos a otros, sin mayor motivo que el amor que el otro genera en nosotros mismos:

El amor es gratuito. La caridad, el amor es una opción de vida, es un modo de ser, de vivir, es el camino de la humildad y de la solidaridad. No hay otro camino para este amor: ser humildes y solidarios (Francisco, 22 de septiembre de 2013, p. 2).

Para él, la solidaridad es uno de los pilares fundamentales de la paz, y por ella entiende el reconocimiento de que todo ser humano es parte de una gran familia y que en las familias todos se cuidan, se proveen y se apoyan, aun cuando pareciera que algunos rasgos de la propia modernidad y determinados estilos de vida caminarían en sentido opuesto a este valor social:

Servir significa trabajar al lado de los más necesitados, establecer con ellos ante todo relaciones humanas, de cercanía, vínculos de solidaridad. Solidaridad, esta palabra que da miedo al mundo desarrollado. Intentan no decirla. Solidaridad es casi una mala palabra para ellos. Pero es nuestra palabra. Servir significa reconocer y acoger las peticiones de justicia, de esperanza, y buscar juntos los caminos, los itinerarios concretos de liberación (Francisco, 10 de septiembre de 2013, p. 2).

El ser solidarios es un indicativo de nuestra capacidad de perdonar y ser empáticos:

No podemos seguir a Jesús por el camino de la caridad si no nos queremos antes que nada entre nosotros, si no nos esforzamos en colaborar, en comprendernos recíprocamente y en perdonarnos, reconociendo cada uno sus propias limitaciones y sus propios errores (Francisco, 22 de septiembre de 2013, p. 2).

Cuando no hay paz, hay un vacío de nosotros mismos, una ausencia de acompañamiento; un abandono de humanidad. La indiferencia no es un rasgo del ser, es una condición no reflexiva que nos mantiene sin permitirnos mirar el sufrimiento del otro:

La crisis siria no se ha resuelto, sino que, por el contrario, va adelante, y existe el riesgo de habituarse a ella: de olvidar a las víctimas diarias, los sufrimientos indecibles y los miles de refugiados, entre los cuales ancianos y niños que padecen, y a veces mueren, por el hambre y las enfermedades causadas por la guerra. Esta indiferencia hace mal. Una vez más debemos repetir el nombre de la enfermedad que nos hace tanto mal hoy en el mundo: la globalización de la indiferencia (Francisco, 30 de mayo de 2014, p. 1).

Una indiferencia que desdibuja y distorsiona toda forma de dignidad. El papa Francisco ha sido enfático en indicar el riesgo de mantener un posicionamiento individualista que lejos de fortalecernos como personas, borra todo indicativo de la humanidad que podemos desarrollar solo con y a través de los demás:

Este individualismo nos hace humanamente pobres y culturalmente estériles, pues cercena de hecho esas raíces fecundas que mantienen la vida del árbol. Del individualismo indiferente nace el culto a la opulencia, que corresponde a la cultura del descarte en la que estamos inmersos. Efectivamente, tenemos demasiadas cosas, que a menudo no sirven, pero ya no somos capaces de construir auténticas relaciones humanas, basadas en la verdad y el respeto mutuo (Francisco, 25 de noviembre de 2014, p. 4).

Asumir la realidad desde un enfoque individualista genera *la cultura del descarte* (FT, 188), lo convierte en una simple representación de intereses globales y lo aleja de la búsqueda de la Verdad:

Sin esta búsqueda de la verdad, cada uno se convierte en medida de sí mismo y de sus actos, abriendo el camino a una afirmación subjetiva de los derechos, por lo que el concepto de derecho humano, que tiene en sí mismo un valor universal, queda sustituido por la idea del derecho individualista. Esto lleva al sustancial descuido de los demás, y a fomentar esa globalización de la indiferencia que nace del egoísmo, fruto de una concepción del hombre incapaz de acoger la verdad y vivir una auténtica dimensión social (Francisco, 25 de noviembre de 2014, p. 4).

Cuando nos comprometemos y somos solidarios, nos convertimos en seres de bien común, seres cuya existencia asume un significado a partir de la interconexión humana que nos provoca el *otro*, nos convertimos en esa oportunidad de vernos en sus necesidades, en sus deseos y en sus bondades. Nos reconocemos a partir de la equidad que no siempre es real, pero que



debiera serlo. El camino hacia la paz no está hecho, pero conocemos la ruta que se ha trazado para transitar hacia ella.

Los propósitos trazan las rutas, pero las acciones que se generan a partir de estos son las piedras con las que se construyen los caminos sobre los cuales se transita en una relación de paz. El diálogo ha constituido el referente por excelencia del papa Francisco, que, junto con la empatía y el respeto mutuo, constituyen para él la trilogía que requiere el mundo para alcanzar un estado de real armonía (Figura 1).

**Figura 1. El diálogo interdisciplinario e interreligioso del papa Francisco en la construcción de la paz**



Fuente: elaboración propia.

Cuando se ejerce un diálogo sin dejar a nadie fuera de esta trilogía es cuando, de acuerdo con el Papa, este se constituye como una herramienta esencial para construir los puentes necesarios entre personas, comunidades y naciones, que fomenten el *entendimiento* como un mecanismo necesario para enfrentar cada uno de los complejos desafíos que libra la humanidad en tiempos que parecieran inciertos:

En el mundo, en las sociedades, hay poca paz también porque falta el diálogo, le cuesta salir del estrecho horizonte de los propios intereses para abrirse a

una confrontación auténtica y sincera. Para la paz se necesita un diálogo tenaz, paciente, fuerte, inteligente, para el cual nada está perdido. El diálogo puede ganar la guerra. El diálogo permite vivir juntas a personas de diferentes generaciones, que a menudo se ignoran; permite vivir juntos a ciudadanos de diversas procedencias étnicas, de diversas convicciones. El diálogo es la vía de la paz. Porque el diálogo favorece el entendimiento, la armonía, la concordia, la paz. Por ello es vital que crezca, que se extienda entre la gente de cada condición y convicción como una red de paz que protege el mundo, y sobre todo protege a los más débiles (Francisco, 30 de septiembre de 2013, p. 2).

El equilibrio que es posible lograr en la articulación de los componentes de esta trilogía: *diálogo-empatía-respeto mutuo*, es el fondo desde el cual se conforma la *cultura del encuentro* (EG, 220), que ha sido una propuesta central para superar las divisiones y diferencias entre personas y pueblos que históricamente se han configurado como muros que impiden la reconciliación y el perdón:

El perdón de las ofensas y la reconciliación auténtica, que podrían parecer imposibles a los ojos humanos después de tantos sufrimientos, son, sin embargo, un don que es posible recibir de Cristo mediante la vida de fe y la oración, aunque el camino sea largo y requiera paciencia, respeto recíproco y diálogo (Francisco, 3 de abril de 2014, p. 1).

Su pensamiento reconoce y asume la existencia de la diversidad en cuanto a la forma de apreciar o actuar hacia múltiples valores significativos para la humanidad; en este sentido, aboga por un enfoque de apertura y aceptación de las diferencias. Esto independientemente de nuestras perspectivas y concepciones individuales sobre la realidad, es crucial reconocer que de ellas depende la viabilidad de construir una sociedad verdaderamente justa y solidaria:

Siempre que las personas se escuchan unas a otras con humildad y franqueza, sus valores y aspiraciones comunes se hacen más evidentes. La diversidad ya no se ve como una amenaza, sino como una fuente de enriquecimiento. El camino hacia la justicia, la reconciliación y la armonía social se ve con más claridad aún (Francisco, 13 de enero de 2015, p. 2).

La *cultura del encuentro* mantiene una visión altamente reflexiva sobre la condición ontológica de la persona humana, porque el punto de encuentro que promueve se convierte en una interacción en la cual la misma

persona que ejerce cada acción requiere tener al *otro* como referente, por lo que la comprensión se traduce en una capacidad de empatía, que es lo que lo configura como persona:

Nuestras tradiciones religiosas son una fuente necesaria de inspiración para fomentar una cultura del encuentro. Es fundamental la cooperación interreligiosa, basada en la promoción de un diálogo sincero y respetuoso. Si no existe respeto recíproco, no existirá diálogo interreligioso. [...] es la base para poder caminar juntos y afrontar desafíos. Este diálogo está fundado en la propia identidad y en la confianza mutua que nace cuando soy capaz de reconocer al otro como don de Dios y acepto que tiene algo que decirme. El otro tiene algo que decirme. Cada encuentro con el otro es una pequeña semilla que se deposita; si se riega con el trato asiduo y respetuoso, basado en la verdad, crecerá un árbol frondoso, con multitud de frutos, donde todos podrán cobijarse y alimentarse, y nadie estará excluido, y en él todos formarán parte de un proyecto común, uniendo sus esfuerzos y aspiraciones (Francisco, 8 de septiembre de 2016, p. 2).

Sin embargo, desde una lógica completamente opuesta, existe un espacio de no-diálogo, un espacio en el cual la articulación de la razón y de las ideas se sumerge en una zona de silencio, en un vacío, que lejos de carecer de sustancia, está completamente saturada de actividad y de un negativismo que atenta contra toda forma de dignidad humana: la guerra.

Aunque reconoce que hablar de paz no es sinónimo de la ausencia de conflictos bélicos:

Con todo, la paz no es solamente ausencia de guerra, de conflictos y tensiones. En la visión cristiana, es al mismo tiempo un don de Dios y fruto de la acción libre y racional del hombre, que intenta buscar el bien común en la verdad y el amor (Francisco, 25 de noviembre de 2014, p. 3).

Considera que cada conflicto bélico, en el fondo, es producto de la ineficacia de la ingeniería humana para resolver las diferencias, de una grieta que no permite alcanzar la empatía con los demás. La guerra nunca será una acción de solución, sino uno de los síntomas más profundos de la involución humana:

Para conseguir la paz, se necesita valor, mucho más que para hacer la guerra. Se necesita valor para decir sí al encuentro y no al enfrentamiento; sí al diálogo y no a la violencia; sí a la negociación y no a la hostilidad; sí al respeto de los pactos y no a las provocaciones; sí a la sinceridad y no a la doblez. Para

todo esto se necesita valor, una gran fuerza de ánimo (Francisco, 8 de junio de 2014, p. 2).

Como todo síntoma, los enfrentamientos violentos requieren de una intervención oportuna y precisa. Sobre todo, porque existen intereses ocultos que promueven el escalamiento bélico. El papa Francisco ha insistido de una manera reiterada y con una perspectiva crítica, que existe una industria de la guerra que insensiblemente “mueve sus piezas” en el escenario global para continuar beneficiándose del sufrimiento humano:

¿quién vende armas a esta gente para hacer la guerra? He aquí la raíz del mal. El odio y la codicia del dinero en la fabricación y en la venta de las armas. Esto nos debe hacer pensar en quién está detrás, el que da a todos aquellos que se encuentran en conflicto las armas para continuar el conflicto (Francisco, 24 de mayo de 2014, p. 2).

Esta “intervención terapéutica” para alcanzar la paz no es otra cosa que avanzar en dirección de la *cultura del encuentro*, que se alcanza: a) Cuando se fomenta un diálogo abierto que considere una escucha activa con los demás para comprender sus perspectivas y mantener una disposición a dialogar, sobre todo, frente a las diferencias; un diálogo que no solo implique andamios de acompañamiento, sino también construya puentes que acerquen y enlacen a las personas, sobre todo cuando estas asumen enfoques que los mantienen distantes. b) En tanto se expresa de forma permanente una actitud y un compromiso hacia la empatía con los demás que permitan comprender sus emociones y necesidades y, por consiguiente, actuar en congruencia para resolver las problemáticas y construir esquemas de convivencia pacífica y compartida. c) Cuando se promueve la tolerancia y el respeto ante la diversidad, particularmente, ante las múltiples manifestaciones contemporáneas de ideas, propuestas y conductas; la paz requiere una actitud de celebración y no de oposición o represión de las diferencias. d) Cuando se modifican de raíz las estructuras que han llevado a millones de personas a vivir en las periferias culturales, sociales y económicas, bajo una marcada situación de exclusión y desigualdad; esto porque para que la paz sea duradera, se requiere que nuestra forma de vida esté basada en la justicia social y la real oportunidad al acceso de oportunidades y recursos. e) Toda vez que se educa para la igualdad, el respeto y desde la formación de valores y derechos que fortalecen la dignidad de todas y cada una de las personas.

### 3. La interreligiosidad para una cultura de paz

La cultura de paz solo es posible si se logra un verdadero diálogo a nivel global, si este se convierte en un acto constante y se vuelve parte de nuestra forma de vida. Dialogar con todos, en particular con quienes mantienen una opinión diferente a la propia, no con la pretensión de cambiar su pensamiento o la forma en que se aprecian las cosas, sino como un acto de crecimiento mutuo en el cual el diálogo constituye el espacio para el aprendizaje y la comprensión no solo del *otro*, sino de uno mismo:

Dialogar no significa renunciar a la propia identidad cuando se sale al encuentro del otro, y tampoco ceder a componendas sobre la fe y sobre la moral cristiana. Al contrario, “la verdadera apertura implica mantenerse firme en las propias convicciones más hondas, con una identidad clara y gozosa” y por esto está dispuesta a comprender las razones del otro, es capaz de relaciones humanas respetuosas, convencida de que el encuentro con quien es diferente de nosotros puede ser una ocasión de crecimiento en la fraternidad, de enriquecimiento y testimonio (Francisco, 28 de noviembre de 2013, p. 2).

Este principio aplica ampliamente en el diálogo interreligioso, que, en términos generales, implica promover la empatía y la colaboración entre personas con credos diferentes para construir puentes que fomenten la paz, la justicia social y la solidaridad global. El encuentro interreligioso requiere un ejercicio reflexivo sobre la capacidad de fraternidad y nuestra falta de comprensión mutua, ignorancia e inseguridades que se arraigan en el pensamiento, cuyo abandono pueden producir un miedo irracional.

Durante una visita a un centro para la asistencia a refugiados en Roma en 2013,<sup>2</sup> el papa Francisco exhortaba a un grupo de refugiados:

Muchos de vosotros sois musulmanes, de otras religiones; venís de varios países, de situaciones diversas. “¡No debemos tener miedo de las diferencias! La fraternidad nos hace descubrir que son una riqueza, un don para todos. ¡Vivamos la fraternidad!” (Francisco, 10 de septiembre de 2013, p. 1).

---

<sup>2</sup> En el primer semestre de 2013, la Agencia de la ONU para los Refugiados (ACNUR) estimó que 8000 personas cruzaron el Mediterráneo desde África, Grecia y Turquía con destino a Italia y Malta. Durante 2012, en este tránsito, falleció un total de 500 personas (Edwards, 2013).

Lo anterior es una de las múltiples formas en las cuales ha esquematizado su pensamiento respecto a lo que significa la *cultura del encuentro*:

Una actitud de apertura en la verdad y en el amor debe caracterizar el diálogo con los creyentes de las religiones no cristianas, a pesar de los varios obstáculos y dificultades, particularmente los fundamentalismos de ambas partes. Este diálogo interreligioso es una condición necesaria para la paz en el mundo, y por lo tanto es un deber para los cristianos, así como para otras comunidades religiosas. Este diálogo es, en primer lugar, una conversación sobre la vida humana o simplemente, como proponen los Obispos de la India, “estar abiertos a ellos, compartiendo sus alegrías y penas” [194]. Así aprendemos a aceptar a los otros en su modo diferente de ser, de pensar y de expresarse. De esta forma, podremos asumir juntos el deber de servir a la justicia y la paz, que deberá convertirse en un criterio básico de todo intercambio. Un diálogo en el que se busquen la paz social y la justicia es en sí mismo, más allá de lo meramente pragmático, un compromiso ético que crea nuevas condiciones sociales. Los esfuerzos en torno a un tema específico pueden convertirse en un proceso en el que, a través de la escucha del otro, ambas partes encuentren purificación y enriquecimiento. Por lo tanto, estos esfuerzos también pueden tener el significado del amor a la verdad (EG, 250).

Los líderes de cada religión tienen la responsabilidad de asumirse como un instrumento de paz:

Como responsables de las diversas religiones podemos hacer mucho. La paz es responsabilidad de todos. Rezar por la paz, trabajar por la paz. Un líder religioso es siempre hombre o mujer de paz, porque el mandamiento de la paz está inscrito en lo profundo de las tradiciones religiosas que representamos. [...] Los líderes religiosos estamos llamados a ser auténticos “dialogantes”, a trabajar en la construcción de la paz no como intermediarios, sino como auténticos mediadores. [...] Cada uno de nosotros está llamado a ser un artesano de la paz, uniendo y no dividiendo, extinguiendo el odio y no conservándolo, abriendo las sendas del diálogo y no levantando nuevos muros (Francisco, 30 de septiembre de 2013, p. 2).

Estos tienen el mandato de asumirse en un papel activo y con una visión positiva respecto a la promoción y mantenimiento de la paz en diferentes contextos, ya sea a nivel personal, comunitario, nacional o internacional. Los líderes religiosos, al ser instrumentos de paz, deben estar abocados a desempeñar todas aquellas funciones que demande la resolución de los conflictos, la promoción de la mutua comprensión que fomente un marco de

justicia social y coadyuve a la construcción de ambientes armoniosos y de colaboración. Lo anterior requiere que la Iglesia se enfoque a tener una perspectiva “en salida”, que es la base de la teología pastoral del papa Francisco, a verse a sí misma como parte de un sistema abierto, lo cual resume muy bien Juan Pablo García (2022, p. 161):

El programa del papa Francisco es la reforma de la Iglesia en salida misionera. Una Iglesia en salida se descentra, porque se centra en Cristo por la conversión, y en el ser humano por la misión. Dado que el discípulo comparte la vida con la Persona, y la misión de Jesús, la conversión a Él lleva a participar de su misión. Esta es la figura del discípulo misionero. Solo si se está centrado en Dios es posible ir hacia las periferias del mundo. Hoy preferimos una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por la comodidad de aferrarse a las propias seguridades, una Iglesia que salga a las periferias, más que una temerosa de equivocarse y sometida a estructuras anquilosantes.

De esta forma, a la perspectiva interreligiosa del papa Francisco, le subyace una visión que demanda forjar un ambiente global de colaboración y entendimiento mutuo que prevalezca sobre las diferencias y procure la existencia armoniosa de todos. Para ello, es requisito indispensable alejarse del rol de espectador ante los problemas más complejos de la humanidad y llevar a la Iglesia a ser un actor protagónico en la aplicación de soluciones de los factores que provocan la pobreza, desigualdad, violencia y degradación del medio ambiente.

Desde las primeras audiencias que el papa Francisco mantuvo con diplomáticos de varios países, enfatizó la importancia de reflexionar acerca de los factores que inciden sobre la paz:

Pero hay otra pobreza. Es la pobreza espiritual de nuestros días, que afecta gravemente también a los países considerados más ricos. Es lo que mi Predecesor, el querido y venerado papa Benedicto XVI, llama la “dictadura del relativismo”, que deja a cada uno como medida de sí mismo y pone en peligro la convivencia entre los hombres. Llego así a una segunda razón de mi nombre. Francisco de Asís nos dice: Esforzaos en construir la paz. Pero no hay verdadera paz sin verdad. No puede haber verdadera paz si cada uno es la medida de sí mismo, si cada uno puede reclamar siempre y sólo su propio derecho, sin preocuparse al mismo tiempo del bien de los demás, de todos, a partir ya de la naturaleza, que acomuna a todo ser humano en esta tierra (Francisco, 22 de marzo de 2013, p. 2).

También ha insistido en evitar la utilización negativa de las religiones, que ponga en riesgo los procesos de paz en diversas partes del mundo, como lo mencionó en la Universidad Católica Nuestra Señora del Buen Consejo en Tirana, Albania, en septiembre del 2014, durante su encuentro con líderes de otras religiones y con otras denominaciones cristianas, esto como parte de su viaje apostólico a este país:

Albania ha sido tristemente testigo de la violencia y de las tragedias que se pueden producir si se excluye a Dios a la fuerza de la vida personal y comunitaria. Cuando, en nombre de una ideología, se quiere expulsar a Dios de la sociedad, se acaba por adorar ídolos, y enseguida el hombre se pierde, su dignidad es pisoteada, sus derechos violados. Ustedes saben bien a qué atrocidades puede conducir la privación de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa, y cómo esa herida deja a la humanidad radicalmente empobrecida, privada de esperanza y de ideales (Francisco, 21 de septiembre de 2014, p. 1).

O como lo manifestó en enero de 2015, durante su viaje a Colombo, Sri Lanka, donde se reunió con las cuatro comunidades religiosas con mayor presencia en este país: budistas, hinduistas, musulmanes y cristianos:

Por el bien de la paz, nunca se debe permitir que las creencias religiosas sean utilizadas para justificar la violencia y la guerra. Tenemos que exigir a nuestras comunidades, con claridad y sin equívocos, que vivan plenamente los principios de la paz y la convivencia que se encuentran en cada religión, y denunciar los actos de violencia que se cometan (Francisco, 13 de enero de 2015a, p. 2).

Sobre este punto, el papa Francisco, durante su participación en el Encuentro Interreligioso celebrado en el Founder's Memorial, de Abu Dabi, Emiratos Árabes Unidos, a principios de febrero de 2019, hizo referencia a la importancia de mantener un diálogo interreligioso verdadero y alejado de las simulaciones:

La valentía de la alteridad es el alma del diálogo, que se basa en la sinceridad de las intenciones. El diálogo está de hecho amenazado por la simulación, que aumenta la distancia y la sospecha: no se puede proclamar la fraternidad y después actuar en la dirección opuesta. Según un escritor moderno, “quien se miente a sí mismo y escucha sus propias mentiras, llega al punto en el que ya no puede distinguir la verdad, ni dentro de sí mismo ni a su alrededor, y así comienza a no tener ya estima ni de sí mismo ni de los demás” (F. M.



Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, II, 2) (Francisco, 4 de febrero de 2019, p. 3).

En esta ocasión, recordó algunos de los factores que deben estar presentes en el diálogo interreligioso para promover la paz: la inversión en la educación, como uno de los mejores mecanismos para disminuir el odio y fomentar el sentido de ciudadanía que colabore con la prosperidad de los pueblos; además, recordó que la educación se construye en sentido inverso a la violencia:

Invertir en cultura ayuda a que disminuya el odio y aumente la civilización y la prosperidad. La educación y la violencia son inversamente proporcionales. Las instituciones católicas —muy apreciadas en este país y en la región— promueven dicha educación para la paz y el entendimiento mutuo para prevenir la violencia. Los jóvenes, rodeados con frecuencia por mensajes negativos y noticias falsas, deben aprender a no rendirse a las seducciones del materialismo, del odio y de los prejuicios; aprender a reaccionar ante la injusticia y también ante las experiencias dolorosas del pasado; aprender a defender los derechos de los demás con el mismo vigor con el que defienden sus derechos. Un día ellos nos juzgarán: bien, si les hemos dado bases sólidas para crear nuevos encuentros de civilización; mal, si les hemos proporcionado solo espejismos y la desolada perspectiva de conflictos perjudiciales de incivilidad (Francisco, 4 de febrero de 2019, p. 4).

El papa Francisco expresa un especial interés en la responsabilidad que tiene la Iglesia en ser una verdadera guía para la población de jóvenes, quienes se encuentran constantemente expuestos a demandas y valoraciones que priorizan lo material, el individualismo y el prejuicio hacia las diferencias, por ello, hace alusión a la necesidad de una formación de mentalidades resilientes y reflexivas respecto a la injusticia social y las desigualdades que prevalecen en el mundo, las cuales son las causas que dan origen a la fragmentación social y a una serie interminable de conflictos tanto a nivel local como global:

Es cierto que el conflicto no puede ser ignorado o encubierto, debe ser asumido. Pero si nos quedamos atascados en él, perdemos perspectiva, los horizontes se limitan y la realidad misma sigue estando fragmentada. Cuando nos paramos en la situación conflictual perdemos el sentido de la unidad profunda de la realidad [4: Cf. *Evangelii gaudium*, 226] detenemos la historia y caemos en desgastes internos y en contradicciones estériles (Francisco, 25 de noviembre de 2014, p. 2).

En este sentido, no hay lugar para la inactividad y la indiferencia; el camino que el Papa enfatiza de manera insistente para lograr la paz es el que favorece y promueve la justicia:

La justicia es la segunda ala de la paz, que a menudo no se ve amenazada por episodios individuales, sino que es devorada lentamente por el cáncer de la injusticia. Por lo tanto, uno no puede creer en Dios y no tratar de vivir la justicia con todos, de acuerdo con la regla de oro: “Todo lo que queráis que haga la gente con vosotros, hacedlo vosotros con ella; pues esta es la Ley y los Profetas” (Mt 7,12).

¡La paz y la justicia son inseparables! El profeta Isaías dice: “La obra de la justicia será la paz” (32,17). La paz muere cuando se divorcia de la justicia, pero la justicia es falsa si no es universal. Una justicia dirigida solo a miembros de la propia familia, compatriotas, creyentes de la misma fe es una justicia que cojea, es una injusticia disfrazada (Francisco, 4 de febrero de 2019, p. 5).

El ejercicio de la justicia no solo deberá constituirse como una práctica institucional que medie las relaciones entre los pueblos y las personas, sino también como una forma de identidad en las sociedades y como uno de los pilares de una paz permanente. La noción de justicia debe pasar de ser un objetivo de búsqueda institucional insistente y problemático, a ser una pauta que se instale como un símbolo inseparable de la memoria colectiva y un evento significativo de las experiencias y valores de la cultura cotidiana. Cada situación de guerra y cada conflicto bélico se convierte en una evidencia de que la justicia no forma parte aún de los valores profundamente compartidos entre los pueblos;

La fraternidad humana nos exige, como representantes de las religiones, el deber de desterrar todos los matices de aprobación de la palabra guerra. Devolvámosla a su miserable crudeza. Ante nuestros ojos están sus nefastas consecuencias. Estoy pensando de modo particular en Yemen, Siria, Irak y Libia. Juntos, hermanos de la única familia humana querida por Dios, comprometámonos contra la lógica del poder armado, contra la mercantilización de las relaciones, los armamentos de las fronteras, el levantamiento de muros, el amordazamiento de los pobres; a todo esto nos oponemos con el dulce poder de la oración y con el empeño diario del diálogo. Que nuestro estar juntos hoy sea un mensaje de confianza, un estímulo para todos los hombres de buena voluntad, para que no se rindan a los diluvios de la violencia y la desertificación del altruismo. Dios está con el hombre que busca

la paz. Y desde el cielo bendice cada paso que, en este camino, se realiza en la tierra (Francisco, 4 de febrero de 2019, p. 6).

#### 4. La perspectiva interdisciplinaria en el discurso por la paz

La memoria de la humanidad se estructura a partir de los pequeños y los grandes acontecimientos históricos que le dan una identidad y una referencia ontológica a su ser. Bajo estos parámetros, cada conflicto bélico en el planeta constituye una herida que provoca un dolor significativo que debe sanar y cicatrizar desde lo más profundo para que la sanación sea efectiva. Aquí se encuentra la relevancia que tiene construir memorias colectivas a nivel local y global que ayuden a sanar esas cicatrices, y no formas de memoria cuyos ángulos ideológicos actúen como filos que vuelvan a abrir las heridas. La paz requiere refrescar de manera permanente la identidad de quienes somos desde el encuentro y no desde las diferencias. El papa Francisco ha hablado en reiteradas ocasiones de la importancia y el efecto que tiene la reconciliación y la esperanza en esta identidad ontológica del ser:

No es tarea fácil superar el amargo legado de injusticias, hostilidad y desconfianza que dejó el conflicto. Esto sólo se puede conseguir venciendo el mal con el bien (cf. Rm 12,21) y mediante el cultivo de las virtudes que favorecen la reconciliación, la solidaridad y la paz (1:14:12\_6) (Francisco, 13 de enero de 2015, p. 2).

Por lo anterior, el propósito inherente de una agenda global interreligiosa deberá incluir una perspectiva de una Iglesia “en salida”:

El libro de los Hechos revela la naturaleza de la Iglesia, que no es una fortaleza, sino una tienda capaz de ampliar su espacio (cf. Is 54,2) y de dar cabida a todos. La Iglesia o es “en salida” o no es Iglesia, o está en camino, ampliando siempre su espacio para que todos puedan entrar, o no es Iglesia. “Una Iglesia con las puertas abiertas” (Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 46), siempre con las puertas abiertas. Cuando veo una iglesita aquí, en esta ciudad, o cuando la veía en la otra diócesis de donde vengo, con las puertas cerradas, creo que es una mala señal. Las iglesias siempre deben tener las puertas abiertas, porque son el símbolo de lo que es una iglesia: siempre abierta (Francisco, 23 de octubre de 2019).

Una Iglesia que se aboque a los procesos constructivos de paz desde el activismo comprometido con realizar modificaciones profundas y complejas en cada rincón de la convivencia humana:

Una convivencia fraterna basada en la educación y la justicia; un desarrollo humano construido sobre la inclusión acogedora y sobre los derechos de todos: estas son semillas de paz, que las religiones están llamadas a hacer brotar. A ellos les corresponde, quizás como nunca antes, en esta delicada situación histórica, una tarea que ya no puede posponerse: contribuir activamente a la desmilitarización del corazón del hombre. La carrera armamentística, la extensión de sus zonas de influencia, las políticas agresivas en detrimento de lo demás nunca traerán estabilidad. La guerra no sabe crear nada más que miseria, las armas nada más que muerte (Francisco, 4 de febrero de 2019, p. 6).

Las religiones tienen también la tarea de recordar que la codicia del beneficio vuelve el corazón inerte y que las leyes del mercado actual, que exigen todo y de forma inmediata, no favorecen el encuentro, el diálogo, la familia, las dimensiones esenciales de la vida que necesitan de tiempo y paciencia. Que las religiones sean la voz de los últimos, que no son estadísticas sino hermanos, y estén del lado de los pobres; que vigilen como centinelas de fraternidad en la noche del conflicto, que sean referencia solícita para que la humanidad no cierre los ojos ante las injusticias y nunca se resigne ante los innumerables dramas en el mundo (Francisco, 4 de febrero de 2019, p. 5).

En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG, 2013), el papa Francisco invita a una reflexión profunda sobre cómo se puede vivir y compartir la fe en el contexto contemporáneo, como un elemento esencial para la construcción de la paz, “la justicia y la fraternidad”. Esto implica una marcada perspectiva interdisciplinaria, que sintetiza en cuatro principios “relacionados con tensiones bipolares propias de toda realidad social” (EG, 221):

I. *El tiempo es superior al espacio*: Este principio invita a adoptar una perspectiva de largo plazo y a evitar la cultura de la inmediatez. En lugar de buscar soluciones rápidas y superficiales, se debe responder con paciencia y adaptabilidad, especialmente en situaciones difíciles. Esto implica tener la flexibilidad para ajustarse y reformarse en respuesta a la dinámica y complejidad de la realidad actual.

En el ámbito de las decisiones sociopolíticas, este principio nos llama a evitar la obsesión por cumplir estrictamente con objetivos inmediatos o por aparentar soluciones rápidas, que a menudo se traducen en una afirmación de poder en lugar de un verdadero cambio. De tal forma que el esfuerzo se debe enfocar en comprender y trabajar los procesos de cambio necesarios, promoviendo una profunda articulación de los diversos elementos que contribuyen a transformaciones sociales significativas. Desde una perspectiva interdisciplinaria, esto significa integrar conocimientos y enfoques diversos para abordar problemas complejos de manera más efectiva. Las soluciones efectivas y sostenibles requieren tiempo y un entendimiento integral de los problemas, en lugar de respuestas fragmentadas o apresuradas.

Como dice el papa Francisco, “En lugar de ansiedad, se requieren convicciones claras y tenacidad” (EG, 222-225). Este enfoque resalta la importancia de tener convicciones firmes y una perseverancia comprometida para implementar cambios profundos, reconociendo que el progreso real y duradero se construye a través de un proceso continuo y reflexivo.

II. *La unidad prevalece sobre el conflicto*: Este principio nos invita a abordar el conflicto de manera constructiva, reconociendo que no puede ser ignorado ni disimulado. Debemos asumir el conflicto y trabajar para resolverlo, pero sin quedarnos atrapados en él, lo que limitaría nuestras perspectivas y fragmentaría nuestra comprensión de la realidad. El papa Francisco enfatiza que el conflicto, si se maneja adecuadamente, puede ser un catalizador para el cambio y la transformación. En lugar de caer en la indiferencia o la confusión, que nos hacen perder la perspectiva de una solución integral, se nos propone una tercera vía: afrontar el conflicto con la intención de transformarlo y convertirlo en un componente de un nuevo proceso de reconciliación y unidad.

Desde una perspectiva interdisciplinaria, esto implica utilizar enfoques diversos para entender y abordar los conflictos. La integración de diferentes disciplinas puede ofrecer una visión más completa de las causas subyacentes y las posibles soluciones, permitiendo una resolución más efectiva y sostenible. Como se indica en *Evangelii gaudium*, “El conflicto no puede ser ignorado o disimulado. Ha de ser asumido. Pero si quedamos atrapados en él, perdemos perspectivas, los horizontes se limitan y la realidad misma

queda fragmentada” (EG, 226). Este enfoque sugiere que al situarnos ante el conflicto y trabajar activamente para resolverlo, estamos mejor equipados para recuperar una visión integral de la realidad y avanzar hacia una unidad más profunda.

En lugar de una simple gestión del conflicto, se nos anima a aceptar el sufrimiento que puede conllevar y a buscar soluciones que promuevan una unidad auténtica, transformando el conflicto en una oportunidad para un nuevo proceso de crecimiento y reconciliación (EG, 226-230).

III. *La realidad es más importante que la idea*: Este principio resalta la necesidad de establecer un puente continuo entre la realidad concreta y las ideas que desarrollamos sobre ella. Es esencial reducir el riesgo de basarse únicamente en imágenes, palabras o sofismas que pueden ocultar o distorsionar la realidad. El papa Francisco afirma que los totalitarismos y fundamentalismos emergen de esta confusión entre realidad y concepto. Una idea que está desconectada de la realidad puede dar lugar a “idealismos y nominalismos ineficaces que a lo sumo clasifican y definen, pero no convocan” (EG, 231-233). En contraste, lo que realmente convoca y moviliza es una realidad iluminada por un razonamiento profundo y crítico.

Desde una perspectiva interdisciplinaria, este principio implica un enfoque que integre diversas perspectivas para obtener una comprensión más completa y precisa de la realidad. La colaboración entre diferentes campos del conocimiento puede ayudar a evitar reduccionismos y a abordar problemas complejos con una visión más rica y matizada. Como se menciona en *Evangelii gaudium*, “Hay que pasar del nominalismo formal a la objetividad armoniosa” (EG, 231-233). Esto sugiere que debemos ir más allá de las categorizaciones superficiales y los conceptos abstractos para llegar a una comprensión que armonice y refleje la realidad de manera más fiel. En lugar de adherirse a ideas que se separan de la experiencia concreta, es crucial dialogar continuamente con la realidad, ajustando nuestras ideas y enfoques en función de una comprensión más auténtica y práctica. Por lo tanto, para lograr priorizar la realidad sobre la idea, se requiere de un enfoque interdisciplinario que permita un diálogo constante entre la realidad y nuestras interpretaciones, promoviendo una comprensión integral y efectiva de los problemas y desafíos actuales.

IV. *El todo es superior a la parte*: Este principio destaca que el todo no solo es más que la mera suma de las partes, sino que también debe ser comprendido en su dimensión más amplia y compleja. Esta noción, que se conecta con el pensamiento del teórico Edgar Morin (1990), sugiere que la fragmentación del conocimiento en áreas específicas puede dificultar una visión holística de la realidad. El papa Francisco retoma este principio para ilustrar la tensión entre lo global y lo local. Explica que, mientras que lo global y lo local representan campos distintos de identidad y pertenencia, somos más que la simple intersección de estos extremos. El todo, en este contexto, representa una realidad más rica y compleja que no puede ser plenamente comprendida solo a partir de sus partes aisladas.

Desde una perspectiva interdisciplinaria, este principio enfatiza la importancia de integrar diferentes campos del conocimiento para obtener una visión más completa y coherente. La fragmentación en áreas especializadas puede limitar nuestra capacidad para comprender fenómenos complejos que requieren una aproximación más integrada. Por ejemplo, en lugar de analizar problemas sociales o ambientales de manera aislada desde una sola disciplina, es crucial considerar cómo diversas áreas del saber se interrelacionan y contribuyen a una comprensión más global. Como se menciona en *Evangelii gaudium*, “El todo es superior a la parte” (EG, 234-237). Esto significa que, al abordar cualquier realidad, debemos ir más allá de la simple suma de elementos individuales y buscar entender cómo estos elementos se integran en un conjunto más amplio. La integración de distintas perspectivas y conocimientos permite captar la complejidad y las interconexiones que definen la realidad en su totalidad. De esta forma, priorizar el todo sobre la parte implica adoptar un enfoque interdisciplinario que permita articular y armonizar los conocimientos fragmentados, promoviendo una visión más completa y holística de los problemas y realidades que enfrentamos.

Estos principios proporcionan una guía integral para comprender la complejidad de los fenómenos que el papa Francisco aborda en su discurso sobre la paz. En lugar de buscar una simple síntesis u homologación, estos principios promueven una expansión constante de nuestra perspectiva y un enfoque abierto hacia la realidad. El papa Francisco ha subrayado la importancia de superar las divisiones y barreras entre distintas áreas del saber, campos del conocimiento, y entre diversas culturas y religiones. Destaca

que el diálogo entre todos los actores involucrados en la resolución de problemas globales, como el cambio climático, la pobreza y la injusticia social, puede enriquecer significativamente nuestra comprensión y respuesta a estos desafíos.

Además, el Papa insiste en que nuestra forma de conocer y comprender el mundo está profundamente conectada con nuestra identidad, historia y contexto. La interpretación de nuestro entorno no puede desvincularse de lo que somos, pues es a través de nuestra propia experiencia y perspectiva que logramos entender y responder a las realidades que enfrentamos. Estos cuatro principios que propone el papa Francisco nos invitan a adoptar una visión más holística e interdisciplinaria, abogando por una apertura constante al diálogo y a la integración de diversas perspectivas, sin olvidar que nuestra comprensión del mundo está intrínsecamente ligada a nuestra identidad y experiencias personales.

El papa Francisco ha alentado a impulsar una ciencia que genere un conocimiento más cercano a lo que nos distingue como humanidad, que enfatice nuestra capacidad para reflexionar la existencia a partir de nuestro pasado y la posibilidad de proyectar sus propósitos hacia el futuro en beneficio de todos:

A lo largo de su historia, siempre ha tendido hacia lo alto, hacia nuevas y ambiciosas metas, impulsada por un deseo insaciable de conocimientos, desarrollo, progreso, paz y unidad. Pero el crecimiento del pensamiento, la cultura, los descubrimientos científicos son posibles por la solidez del tronco y la profundidad de las raíces que lo alimentan. Si pierde las raíces, el tronco se vacía lentamente y muere, y las ramas —antes exuberantes y rectas— se pliegan hacia la tierra y caen. Aquí está tal vez una de las paradojas más incomprensibles para una mentalidad científica aislada: para caminar hacia el futuro hace falta el pasado, se necesitan raíces profundas, y también se requiere el valor de no esconderse ante el presente y sus desafíos. Hace falta memoria, valor y una sana y humana utopía (Francisco, 25 de noviembre de 2014, p. 4).

La perspectiva de un conocimiento científico que, en lugar de fragmentar, integre y articule los saberes en un *todo más amplio*, es uno de los elementos interdisciplinarios presentes en la encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de *nuestra casa común* (LS, 1), donde enfatiza que “Todo está conectado” (LS, 71); particularmente respecto a la reflexión que hace de los



determinantes o las “causas más profundas” de la actual crisis ecológica relacionada con nuestro estilo de vida actual y formas de producción, que han llevado a una *cultura del descarte* (FT, 188), caracterizada por una mentalidad centrada en la obtención de beneficios económicos y en promover un consumismo desenfrenado, todo esto a expensas de provocar mayor pobreza, marginación y exclusión de amplios sectores de la población y acentuar el desigual desarrollo entre países, además de invisibilizar y mantener una actitud de indiferencia global hacia los severos daños al medio ambiente, en síntesis un “antropocentrismo despótico” (LS, 68):

Este comportamiento evasivo nos sirve para seguir con nuestros estilos de vida, de producción y de consumo. Es el modo como el ser humano se las arregla para alimentar todos los vicios autodestructivos: intentando no verlos, luchando para no reconocerlos, postergando las decisiones importantes, actuando como si nada ocurriera (LS, 59).

El reconocimiento de la ecología como un conglomerado de distintos y complejos sistemas interdependientes, conlleva un pensamiento basado en un *conocimiento no lineal* (Longa, 2005) que se aleja de la tradicional estructura *lineal*, desde la cual se favorece la especialización científica que se traduce en un saber fragmentado y acumulativo; en cambio, aquella reconoce la complejidad, la diversidad y la interconexión de todos los saberes en una relación holística, no secuencial y contextualizada:

Si tenemos en cuenta la complejidad de la crisis ecológica y sus múltiples causas, deberíamos reconocer que las soluciones no pueden llegar desde un único modo de interpretar y transformar la realidad. También es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad (LS, 63).

La especialización propia de la tecnología implica una gran dificultad para mirar el conjunto. La fragmentación de los saberes cumple su función a la hora de lograr aplicaciones concretas, pero suele llevar a perder el sentido de la totalidad, de las relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio, que se vuelve irrelevante. Esto mismo impide encontrar caminos adecuados para resolver los problemas más complejos del mundo actual, sobre todo del ambiente y de los pobres, que no se pueden abordar desde una sola mirada o desde un solo tipo de intereses. Una ciencia que pretenda ofrecer soluciones a los grandes asuntos, necesariamente debería sumar todo lo que ha generado el conocimiento en las demás áreas del saber, incluyendo la filosofía y la ética social (LS, 110).

De la misma forma en que, desde la teoría de la complejidad, se argumenta que los fenómenos deben abordarse como “totalidades organizadas” (García, 2011, p. 21) para entenderlos como sistemas compuestos por múltiples elementos interrelacionados, la encíclica *Laudato si'* se alinea con la idea de que la fragmentación que se genera desde un conocimiento especializado puede limitar la comprensión de los fenómenos complejos al perder de vista las interconexiones y las propiedades emergentes. En lugar de abordar los problemas ambientales de manera aislada, la encíclica aboga por una visión holística que reconozca la interdependencia de todos los aspectos de la vida en la tierra. Hace un llamado a superar la fragmentación a partir de adoptar un enfoque integral y holístico respecto a los diferentes elementos que inciden en la crisis ambiental: ecológicos, económicos, políticos, sociales y culturales.

Esta encíclica subraya la diversidad cultural y la necesidad de respetar y valorar las diferentes perspectivas y conocimientos de distintas culturas en relación con el medio ambiente y la justicia (LS, 155). El diálogo intercultural implica escuchar y aprender de las prácticas y sabiduría tradicional de comunidades indígenas y locales, que a menudo tienen un profundo respeto por la naturaleza y una conexión espiritual con ella. Este tipo de diálogo ayuda a evitar la imposición de soluciones unilaterales y a encontrar enfoques más inclusivos y respetuosos. En todo momento, el Papa ha destacado la importancia de fomentar el diálogo intercultural, apreciando la valiosa contribución de cada cultura y promoviendo un ambiente de apertura y mutuo aprendizaje. Ha afirmado que el respeto hacia la diversidad cultural desempeña un papel fundamental en la edificación de un mundo más equitativo y justo.

Además, la encíclica resalta la relevancia de que las religiones en el mundo desempeñen un papel crucial en la salvaguarda del medio ambiente y la promoción de la justicia. Desde este enfoque, el diálogo interreligioso implica la cooperación entre diversas tradiciones religiosas para afrontar los desafíos ambientales y sociales desde una base moral y espiritual compartida. El papa Francisco hace un llamado a la colaboración en la acción, trascendiendo las disparidades religiosas, con el fin de preservar la creación y fomentar el bienestar de toda la humanidad. Ha sostenido la importancia del diálogo interreligioso como un instrumento para fomentar la empatía y la armonía entre individuos de diversas tradiciones religiosas. Subraya que,

a pesar de las discrepancias doctrinales, las religiones tienen la capacidad de desempeñar un papel significativo en la promoción de valores comunes, tales como la paz, la justicia y la solidaridad.

Por otra parte, en la encíclica *Fratelli tutti* (FT, 2020) aborda la fraternidad y la solidaridad, fomentando un diálogo interdisciplinario, intercultural e interreligioso. Destaca la importancia de integrar disciplinas como la política, la economía, la sociología y la ética para abordar desafíos globales. Se enfatiza el valor del encuentro entre culturas, promoviendo la comprensión mutua y la construcción de una sociedad inclusiva. Además, la encíclica llama al diálogo entre religiones para promover valores compartidos y colaborar en la construcción de la paz. Esta encíclica busca contribuir a un mundo más armonioso y pacífico a través del diálogo y la promoción de la justicia y la solidaridad.

En la exhortación apostólica *Laudate Deum* (LD, 2023), que el papa Francisco dirige a todas las personas de buena voluntad para hacer un nuevo recordatorio sobre la crisis climática, aun cuando explícitamente no se hace referencia a lo interdisciplinario, interreligioso o intercultural, sí enfatiza la urgente necesidad de encontrar los mecanismos de colaboración y diálogo más efectivos entre las diferentes áreas del conocimiento, religiones y culturas en el mundo que hagan posible construir *nuestra casa en común* más armónica y sostenible. Tener la oportunidad de construir en ella una historia distinta, aprovechando el aprendizaje obtenido de los errores que hemos cometido como humanidad, al justificar la búsqueda de desarrollo y progreso:

No todo aumento de poder es un progreso para la humanidad. Basta pensar en las tecnologías “admirables” que fueron utilizadas para diezmar poblaciones, lanzar bombas atómicas, aniquilar etnias. Fueron momentos históricos donde la admiración ante el progreso no dejaba ver lo horroroso de sus efectos. Pero este riesgo está siempre presente, porque “el inmenso crecimiento tecnológico no estuvo acompañado de un desarrollo del ser humano en responsabilidad, valores, conciencia [...]. Está desnudo y expuesto frente a su propio poder, que sigue creciendo, sin tener los elementos para controlarlo. Puede disponer de mecanismos superficiales, pero podemos sostener que le falta una ética sólida, una cultura y una espiritualidad que realmente lo limiten y lo contengan en una lúcida abnegación” (AAS 107, 2015: 889). No es extraño que un poder tan grande en semejantes manos sea

capaz de arrasar con la vida, mientras la matriz de pensamiento propia del paradigma tecnocrático nos enseguece y no nos permite advertir este gravísimo problema de la humanidad actual (LD, 24).

## Conclusiones

El discurso del papa Francisco sobre la paz y la convivencia global se presenta como un llamado constante a la construcción de un mundo más armonioso, justo y solidario. A lo largo de sus intervenciones, ha abordado diversos aspectos que influyen en la consecución de la paz, destacando la importancia de la igualdad, la justicia social, la solidaridad y el diálogo en todos los niveles de la convivencia humana.

El Papa enfatiza que la paz no es simplemente la ausencia de conflictos bélicos, sino un estado de armonía que implica la transformación de las condiciones que hacen inviable la justicia social. Desde su perspectiva, la solidaridad se erige como uno de los pilares fundamentales para alcanzar la paz, instando a reconocer la humanidad compartida y al cuidado mutuo.

*La cultura del encuentro*, que es una propuesta central en el pensamiento del papa Francisco, se presenta como un camino hacia la reconciliación y el perdón, superando las divisiones y diferencias que han marcado la historia. La interreligiosidad es una condición transversal, que también ocupa un espacio relevante en su discurso, desde el cual se aboga por un diálogo constante entre diversas tradiciones religiosas para promover la empatía, la justicia y la colaboración.

El Papa hace hincapié en la importancia de un enfoque interdisciplinario que aborde los desafíos globales de manera integral, reconociendo la interconexión de factores sociales, económicos, políticos y ambientales. Asimismo, destaca la relevancia de la diversidad cultural y el respeto hacia las diferencias como elementos clave para construir un mundo más equitativo.

En las encíclicas, *Laudato si'* y *Fratelli tutti*, el papa Francisco aborda la urgencia de abordar la crisis climática y promover la fraternidad y la solidaridad a nivel global. Además, resalta la necesidad de un diálogo interreligioso que contribuya a la construcción de valores compartidos y a la colaboración para la construcción de la paz.

En definitiva, el llamado del papa Francisco es contundente: la construcción de la paz no depende de acciones aisladas, sino de un compromiso irrenunciable con la igualdad, la justicia y la solidaridad; en un diálogo permanente que se integre desde las diversas perspectivas interreligiosas e interdisciplinarias en la búsqueda de un bien común que abarque a toda la humanidad en un proyecto de esperanza que proteja *nuestra casa en común*, como se sintetizó en la Figura 1.

¿Pero qué podemos hacer? Vuestro encuentro de cada año (*Encuentro Internacional por la Paz*) nos sugiere el camino: la valentía del diálogo. Este valor, este diálogo nos da esperanza. No tiene nada que ver con el optimismo, es otra cosa. ¡Esperanza! En el mundo, en las sociedades, hay poca paz también porque falta el diálogo, le cuesta salir del estrecho horizonte de los propios intereses para abrirse a una confrontación auténtica y sincera. Para la paz se necesita un diálogo tenaz, paciente, fuerte, inteligente, para el cual nada está perdido (Francisco, 30 de septiembre de 2013, p. 2).

## Referencias

- Edwards, A. (2013). 8000 personas cruzan el Mediterráneo en el primer semestre de 2013 hacia Italia y Malta. ACNUR: *Nota de prensa*. <https://www.acnur.org/mx/noticias/notas-de-prensa/8-000-personas-cruzaron-el-mediterraneo-en-el-primer-semester-de-2013>
- Francisco (22 de marzo de 2013). Audiencia al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, El Vaticano.
- Francisco (10 de septiembre de 2013). Visita al Centro Astalli de Roma para la asistencia a los refugiados.
- Francisco (22 de septiembre de 2013). Encuentro con pobres y presos, Catedral de Cagliari.
- Francisco (30 de septiembre de 2013). Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el Encuentro Internacional por la Paz organizado por la Comunidad de San Egidio, El Vaticano.
- Francisco (2013). *Evangelii gaudium*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)
- Francisco (28 de noviembre de 2013). Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en la plenaria del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, El Vaticano.

- Francisco (3 de abril de 2014). Discurso del Santo Padre Francisco a los obispos de la Conferencia Episcopal de Ruanda en visita *Ad Limina Apostolorum*, El Vaticano.
- Francisco (24 de mayo de 2014). Encuentro con los refugiados y los jóvenes discapacitados. Discurso del Santo Padre Francisco, Iglesia latina de Betania ante el Jordán.
- Francisco (25 de mayo de 2014). Encuentro con las autoridades palestinas, Belén.
- Francisco (26 de mayo de 2014). Visita de cortesía al presidente del Estado de Israel, Palacio Presidencial, Jerusalén.
- Francisco (30 de mayo de 2014). Discurso del santo padre Francisco a los participantes en el encuentro de coordinación entre los organismos caritativos católicos que actúan en el contexto de la crisis de Siria. El Vaticano.
- Francisco (8 de junio de 2014). Invocación por la Paz. Palabras del santo padre Francisco, Jardines Vaticanos.
- Francisco (21 de septiembre de 2014). Encuentro con los líderes de otras religiones y otras denominaciones cristianas, Universidad Católica “Nuestra Señora del Buen Consejo”, Albania.
- Francisco (25 de noviembre de 2014). Discurso del santo padre Francisco al Consejo de Europa, Estrasburgo, Francia.
- Francisco (13 de enero de 2015). Ceremonia de bienvenida. Viaje apostólico del santo padre Francisco a Sri Lanka y Filipinas, Aeropuerto Internacional de Colombo.
- Francisco (13 de enero de 2015a). Encuentro interreligioso y ecuménico, Bandaranaike Memorial International Conference Hall, Colombo.
- Francisco (2015). *Laudato si’*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)
- Francisco (8 de septiembre de 2016). Discurso del santo padre Francisco a los participantes en “América en diálogo - Nuestra casa común”, El Vaticano.
- Francisco (4 de febrero de 2019). Encuentro interreligioso, Founder’s Memorial, Abu Dabi.
- Francisco (23 de octubre de 2019). Audiencia general, El Vaticano. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2019/documents/papa-francesco\\_20191023\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2019/documents/papa-francesco_20191023_udienza-generale.html)
- Francisco (2020). *Fratelli tutti*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)
- Francisco (2023). *Laudate Deum*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html)
- García Maestro, J. P. (2022). ¿Qué significa una “Iglesia en salida”? La Teología Pastoral del papa Francisco. *Salmanticensis*, (69), 161–180.

file:///C:/Users/Ruben/Downloads/403-Texto%20del%20art%C3%ADculo-967-1-10-20220721.pdf

- García, R. (2011). Interdisciplinariedad y sistemas complejos. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 1(1), 66-101.
- Longa, V. (2005). Filosofía de la ciencia y ciencia no lineal. *Teorema*, 24(1), 19-33.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1172239>
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Sayago, S. (2014). El análisis del discurso como técnica de investigación cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales. *Cinta de Moebio*, (49), 1-10.  
<https://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2014000100001>





## CAPÍTULO VII.

# LA EDUCACIÓN PARA LA PAZ, UN CAMINO HACIA LA MADUREZ

LOURDES CABRERA VARGAS\*

### Introducción

En el ámbito de la educación contemporánea, uno de los temas de mayor relevancia es la formación de la madurez de la persona para fortalecer la educación para la paz. Iniciaremos exponiendo la descripción de la personalidad inmadura que Enrique Rojas, catedrático de la Universidad de Extremadura en España, ha realizado en este campo. A través del análisis de su artículo “¿Cómo es una personalidad inmadura?” (Rojas, 2005), este trabajo académico busca profundizar en las ideas principales de Rojas sobre la inmadurez. Se expondrán sus diez características clave de la personalidad inmadura, que abarcan desde el desfase entre la edad cronológica y mental hasta la inestabilidad en los criterios morales y éticos.

Rojas aborda la inmadurez no solo como una falta de experiencia o conocimiento, sino también como una deficiencia en el desarrollo afectivo y social. Según él, la inmadurez se evidencia en la incapacidad para manejar las emociones de forma adecuada y para establecer relaciones interpersonales sanas. Estos rasgos pueden influir negativamente tanto en el rendimiento académico como en el desarrollo integral del individuo. Por ello, entender este fenómeno es crucial para desarrollar un plan de formación que atienda las necesidades específicas de estas personas. La

---

\* Estudió la licenciatura en Filosofía por la Universidad Pontificia de México, maestría en Educación Humanista por la Universidad Iberoamericana, tiene un máster en Antropología personalista por la Universidad Católica de Valencia y es doctora en Humanidades por la Universidad Anáhuac México. Su línea de investigación es la antropología personalista, la educación personalista y estudia a los siguientes autores: Julián Marías, Gabriel Marcel, Edith Stein, entre otros, de los que ha escrito algunos artículos y capítulos de libros. Es secretaria general de la Asociación Iberoamericana de Personalismo. Ha participado en congresos nacionales e internacionales. Actualmente es coordinadora académica de los posgrados de Filosofía en la Universidad Anáhuac México.

colaboración entre los profesores y la comunidad estudiantil es fundamental para fomentar el desarrollo integral de los estudiantes y promover su madurez personal y social.

Este análisis se extiende a la propuesta del cardenal Bergoglio, ahora papa Francisco, quien ve la educación como una oportunidad para guiar a los alumnos en el camino hacia la madurez, entendida como la enseñanza de la grandeza de ser persona. En su Homilía por la Misa por la Educación 2005, Bergoglio afirma que:

Madurar va más allá de una interpretación biologicista y abarca múltiples dimensiones de la persona. Este trabajo explorará cómo la educación puede asumir el reto de promover la madurez desde una perspectiva integral, haciendo que cada experiencia educativa del alumno esté orientada a iniciar su camino hacia la madurez (Bergoglio, 2005, p. 30).

Además, se discutirá la relación entre madurez e integración social, y cómo la educación para la libertad es un desafío clave en este proceso. Este trabajo busca comprender y reflexionar sobre la madurez en sus diversas facetas, incluyendo la capacidad de juicio crítico, la construcción de una comunidad de diálogo abierto y personal, y la importancia de la libertad y el amor en el desarrollo de la madurez personal y comunitaria.

La construcción de la paz ha sido un tema central en los discursos y documentos del papa Francisco desde el inicio de su pontificado y, sobre todo, en los mensajes de las jornadas mundiales para la paz. Su enfoque hacia la paz se ha caracterizado por una llamada constante a la solidaridad, la justicia social y el diálogo intercultural e interreligioso. En este ensayo exploraremos cómo el papa Francisco aborda la construcción de la paz en sus escritos, analizaremos sus mensajes clave y destacaremos las citas textuales que ilustran su compromiso con la construcción de la comunidad.

## **1. Rasgos de la persona inmadura**

La comprensión de la personalidad inmadura es un tema de interés para quienes nos dedicamos al ámbito de la educación. Enrique Rojas ha contribuido significativamente a esta temática, explorando las características y dinámicas subyacentes de la personalidad inmadura. En su artículo “¿Cómo es una personalidad inmadura?” (Rojas, 2005), expone sus principales ideas

sobre la inmadurez, destacando sus conceptos clave y su impacto en la comprensión y abordaje de este fenómeno.

### 1.1. Características de una personalidad inmadura

Enrique Rojas, en el artículo mencionado, básicamente sistematizó en 10 características los principales rasgos de la personalidad inmadura:

a. *Desfase entre edad cronológica y edad mental*: Algunas personas no muestran una conciencia acorde con su edad, ignorando las responsabilidades que deberían asumir en su etapa de vida.

b. *Desconocimiento de uno mismo*: Es fundamental conocerse a sí mismo, incluyendo actitudes, aptitudes y limitaciones, para navegar adecuadamente por la vida.

c. *Inestabilidad emocional*: Cambios bruscos y frecuentes en el estado de ánimo pueden indicar una personalidad que aún no está completamente desarrollada.

d. *Falta de responsabilidad*: Reconocer y aceptar la realidad personal, asumiendo responsabilidades, es crucial para el desarrollo maduro.

e. *Percepción distorsionada de la realidad*: No entender correctamente la realidad propia y del entorno puede llevar a conflictos y desajustes.

f. *Ausencia de un proyecto de vida*: Es importante tener un plan de vida que incluya un equilibrio entre amor, trabajo y cultura, para garantizar un desarrollo integral.

g. *Falta de madurez afectiva*: Comprender los propios sentimientos y cómo estos influyen en la vida es clave para una personalidad madura.

h. *Falta de madurez intelectual*: La capacidad de analizar hechos y tomar decisiones informadas es esencial para una vida consciente y dirigida.

i. *Débil educación de la voluntad*: La voluntad fuerte es un signo de madurez. La falta de determinación puede impedir el crecimiento personal.

j. *Criterios morales y éticos inestables*: Mantener principios morales y éticos firmes es vital para vivir con dignidad y respeto por los demás. La personalidad inmadura a menudo se inclina hacia la permisividad y el relativismo.

Este análisis de Rojas es fundamental para entender cómo estas características afectan el desarrollo personal y cómo pueden ser abordadas en el contexto educativo. Reconocer y trabajar en estas áreas es crucial para fomentar el crecimiento y la madurez en las personas y en la sociedad, a fin de favorecer una sociedad menos violenta.

La inmadurez de la personalidad no se limita a la falta de experiencia o conocimiento, sino que implica deficiencias en el desarrollo afectivo y social. Rojas sostiene que “la inmadurez se manifiesta en la incapacidad para gestionar las emociones de manera adecuada y establecer relaciones interpersonales saludables” (Rojas, 2005). Por lo tanto, estos rasgos pueden afectar negativamente no solo el rendimiento académico, sino el desarrollo integral de la persona.

Parece que esta descripción de inmadurez es algo que encontramos cada vez más recurrentemente en la sociedad, en las familias y, sobre todo, en nuestras aulas, en donde estas características toman rostro y apellido. Este es el gran reto que enfrentamos todos los que nos dedicamos a esta vocación excepcional de formar personas.

## **2. Caminando hacia la madurez**

Con este panorama que Rojas nos ha presentado, analicemos ahora la propuesta del cardenal Bergoglio, ahora papa Francisco, la cual consiste en entender a la educación como una oportunidad para iniciar a los alumnos en el camino de la madurez, que no es otra cosa que enseñar la grandeza de ser persona. Para él, madurar es más que solo una interpretación biológica, que reduciría al hombre al crecimiento cuantitativo que todo ser vivo tiene, sino que va más allá, se encamina a la esencia de la educación, la formación de la persona desde lo que implica ser persona, pues “lo humano implica esa multiplicidad de dimensiones” (Bergoglio, 2005, p. 127).

Así entonces, la educación, si es que ha de cumplir sus fines, asume el reto de propiciar el camino de la madurez desde una perspectiva abierta, que no se cierre a una asignatura o a un programa, o menos todavía a un estándar de calidad, sino que sea un proyecto integral, es decir, que cada experiencia formativa que el alumno tenga esté direccionada al camino de la madurez personal.

Hay que aclarar que no es pertinente hablar de una persona inmadura, sino de conductas inmaduras. Y, aun así, no es tan sencillo definir dónde está el criterio que discrimina unas y otras conductas. En esta ruta de maduración el cardenal Bergoglio propone una visión integral de la educación para la madurez, la cual desarrollaremos a continuación.

## 2.1. Capacidad de mirar

Lo primero para alcanzar la madurez es desarrollar la habilidad de mirar con profundidad y atención, especialmente en el caso de los educadores. A menudo, especialmente en la educación contemporánea, caemos en la trampa de querer medir y evaluar todo, llegando incluso a decidir quién merece ser educado hacia la madurez. Como señala Bergoglio, es crucial “volver a mirar” y asegurarnos de que nadie quede excluido u olvidado (Bergoglio, 2005, p. 33).

Las instituciones educativas deben mantener siempre sus puertas abiertas, reconociendo que cada persona tiene un lugar y es esencial para la comunidad. Además, debemos generar la confianza de que el alumno siempre podrá encaminarse a alcanzar su proyecto de madurez; Julián Marías habla de que la persona siempre es un poder ser más (Marías, 2000).

En la educación, a menudo vemos a los estudiantes, pero no los miramos realmente. *Mirar* significa reconocerlos como personas únicas y entender que cada rostro representa una oportunidad de crecimiento y madurez, mas nunca una posesión. Como afirma Lévinas, el rostro es algo que no puede ser poseído o completamente comprendido por el pensamiento; es una entidad incontenible que nos lleva más allá de nosotros mismos (Lévinas, 1987, p. 213).

## 2.2. Madurar es ponerse en camino

El proceso de maduración de una persona se puede entender como un viaje, una constante puesta en marcha hacia el crecimiento personal. La mayoría de las culturas y épocas han concebido la vida como un camino, viendo a la persona como un viajero que inicia su travesía al nacer y la concluye con la muerte. Bergoglio enfatiza que el ser humano es un ente dinámico,

en constante movimiento, y cuando se estanca, se niega a sí mismo o se corrompe. La madurez, por tanto, se percibe como una jornada continua hacia la esperanza y el crecimiento personal (Bergoglio, 2005, p. 152).

En este caminar por la vida, la presencia de un acompañante es primordial o, mejor dicho, vital. Aquí surge la figura del profesor, quien acompaña y coadyuva en la maduración del estudiante, caminando a su lado. Tanto maestro como alumno son buscadores de verdad, y la esperanza es lo que los mantiene en el camino hacia la madurez. Bergoglio sostiene que, a pesar de los desafíos y el mal en el mundo, la esperanza nos invita a creer y a seguir adelante (Bergoglio, 2005, p. 153).

Marcel, en su libro *El homo viator*, argumenta que un orden terrestre estable se basa en la conciencia del hombre de su naturaleza itinerante, y que la vida debe verse como un viaje hacia la madurez (Marcel, 2005, p. 17). La inmadurez, entonces, es la tentación de detenerse, de perder la esperanza. En la época actual, esta tentación es real, ya que a menudo parece que hemos perdido la dirección y el sentido del viaje, optando por evadir la realidad y nuestras responsabilidades.

La esperanza es un elemento crucial para el viajero, una disposición del alma para una experiencia de comunión que trasciende la división entre desear y conocer (Marcel, 2005, p. 20). La esperanza se experimenta mejor en comunidad, en un “nosotros” que camina junto, en contraposición a un “yo” solitario enfocado en objetivos individuales. Por lo tanto, la esperanza y la ambición no deben confundirse, ya que pertenecen a diferentes dimensiones espirituales (Marcel, 2005, p. 20).

### 2.3. La madurez es discernimiento

El discernimiento se puede entender como la habilidad de distinguir y comprender las diferencias entre diversos aspectos de una situación o tema. Así lo señala el papa Francisco en su catequesis sobre el discernimiento:

El discernimiento es la ayuda para reconocer las señales con las cuales el Señor se hace encontrar en las situaciones imprevistas, incluso desagradables, como fue para Ignacio la herida en la pierna. De estas puede nacer un encuentro que cambia la vida, para siempre (Francisco, 2022c).

Esta capacidad es crucial para educar en el pensamiento crítico, para que los estudiantes sepan analizar, evaluar, diferenciar, caracterizar y valorar con criterio sólido y evidencias acordes a la realidad, a la verdad. En la vida cotidiana, y especialmente en aspectos morales, discernir implica elegir y evaluar con parámetros claros lo que se considera correcto o adecuado. El papa Francisco dice: “El discernimiento es un acto importante que concierne a todos, porque las elecciones son una parte esencial de la vida. Discernir las decisiones” (Francisco, 2022b).

La madurez implica emprender un camino, y dentro de este viaje, es esencial elegir la senda del discernimiento. Es decir, desarrollar un juicio cuidadoso que, basado en la verdad, guíe el rumbo de las instituciones educativas para ser centros que ayuden a los estudiantes a identificarse como buscadores de verdad y de bien. Este enfoque permite a la educación avanzar hacia un camino más integral y con una dirección abierta a la trascendencia.

Por tanto, el camino hacia la madurez requiere enseñar a los alumnos a discernir, para que no avancen a ciegas y sean capaces de identificar obstáculos, evitando tropiezos. Este aprendizaje debe incluir fundamentos racionales y éticos, autorreflexión, y estar orientado hacia la verdad y el bien, basado en las experiencias personales del alumno. Bergoglio enfatiza que el discernimiento implica cuestionarse sobre lo que es bueno, lo que deseamos y hacia dónde queremos ir (Francisco, 2022b).

El discernimiento es esencial para que los estudiantes sean capaces de identificar los falsos ídolos y las ideologías engañosas que puedan encontrarse en su camino. Por eso hay que dar prioridad al amor sobre la razón, pero nunca ignorando la verdad; al ser sobre el tener; a una acción humana integral sobre prácticas que cosifican a las personas; a una actitud de servicio sobre el hacer gratificante; y a una vocación última sobre motivaciones inmediatas; en pocas palabras, a la madurez sobre la inmadurez.

#### 2.4. La madurez exige una experiencia en el tiempo

Para alcanzar la madurez, es crucial no apresurar el proceso; es mejor caminar que correr. A menudo nos decepcionamos al encontrar frutas

atractivas en apariencia, pero carentes de sabor, y las etiquetamos como “verdes” porque no tuvieron el tiempo necesario para madurar adecuadamente. De manera similar, para ser capaces de tomar decisiones verdaderamente maduras, es necesario que como formadores aprendamos a dar tiempo a nuestros alumnos. Así lo señala Bergoglio: “Para llegar a un punto de madurez, es decir, para que seamos capaces de decisiones verdaderamente libres y responsables, es preciso que nos hayamos dado (y nos hayan dado) tiempo” (Bergoglio, 2005, pp. 88-89).

Durante este tiempo, se realizan procesos fundamentales para el desarrollo de la libertad. Una persona prudente y madura se toma su tiempo para pensar, actuar, decidir; en lugar de aplicar la rapidez digital, “en un clic” queremos madurar todos los aspectos de la vida. “Tomarse tiempo para esperar es también tomarse el tiempo para construir, las cosas verdaderamente importantes requieren tiempo” (Bergoglio, 2005, p. 132), como aprender una profesión, conocer a alguien para entablar una relación de amor o amistad duradera, y saber distinguir lo importante de lo prescindible.

Es importante señalar la diferencia entre “dar frutos” y “producir resultados”. Una de las diferencias clave es la calidad del tiempo que implica cada uno de estos objetivos. Dar frutos implica humildad, paciencia, atención, escucha y maduración, así como reflexión del pasado, presente y futuro, que se manifiesta en la construcción del proyecto personal. “Producir resultados” es llegar a una meta, probablemente sin reflexión y sobre todo cosificando a las personas (Bergoglio, 2005, pp. 90-91).

Es importante aclarar que “tomarse tiempo” no es lo mismo que “dejarse estar”. La madurez requiere un equilibrio entre dar tiempo y ser activamente pacientes y atentos en el proceso de formación de personas.

El cardenal Bergoglio nos pone un ejemplo del Evangelio:

La Sagrada familia tomándose su tiempo, dejando que Jesús fuera madurando, “creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia delante de Dios y de los hombres” (Lc. 23,52). El mismo Dios hizo del tiempo el eje principal de su Plan de salvación (Bergoglio, 2005, p. 133).



## 2.5. La madurez implica libertad

La madurez se relaciona estrechamente con la tensión entre la persona y la comunidad, una tensión inevitable, ya que ambos elementos son interdependientes. Exploraremos que “ser una persona madura” es poseer buen juicio o prudencia, y no solo ser alguien adaptado a la sociedad.

Si la madurez se redujera simplemente a la adaptación a la sociedad, el objetivo de la educación sería ajustar a los jóvenes, vistos como “criaturas anárquicas”, a las normas sociales establecidas, sin importar cuáles sean. Sin embargo, esto podría conllevar la represión de la subjetividad personal y, lo que es más grave, la privación de la libertad, un aspecto esencial y sagrado de la persona. Por lo tanto, la educación en y para la libertad representa un desafío significativo, ya que exige de los educadores, formadores, pastores y maestros, una actitud de disposición a buscar la verdad con humildad y sinceridad. Asimismo, señala Bergoglio que la educación debe gestar la madurez desde y para la libertad, y esto se refleja en sus frutos: “Una persona que ha madurado su creatividad en un proceso de libertad, gesta algo nuevo, a partir de la verdad recibida, aceptada y asimilada” (Bergoglio, 2005, p. 89), y aquí podemos observar la relación de la libertad con la verdad.

Por tanto, la madurez no implica simplemente adaptarse a un modelo social dominante, sino más bien la capacidad de tomar posición desde la propia individualidad en la situación específica en que uno se encuentra. Como lo plantea García Hoz:

Responde al intento de estimular a un sujeto para que vaya perfeccionando su capacidad de dirigir su propia vida, o, dicho de otro modo, desarrollar su capacidad de hacer efectiva la libertad personal, participando, con sus características peculiares, en la vida comunitaria (García Hoz, 1981, pp. 16-17).

Esto significa poseer la libertad para elegir y decidir basándose en la experiencia personal de autodeterminación, que se traduce en conocimiento personal, en armonía con los valores a los que uno se adhiere y siempre encaminada la decisión al bien de la comunidad.

## 2.6. La madurez es ser testigos de la verdad

Educar en la búsqueda de la verdad implica armonizar contenidos, hábitos y valoraciones, creando un tejido que moldea la vida. Más allá de la

mera información o explicación en el aula, es esencial ofrecer una experiencia vital de estos elementos a través del testimonio de todas las personas que conforman la institución educativa. El educador se convierte en un testigo que, mediante su ejemplo, desafía, inspira y acompaña, permitiendo errores y aprendizajes para el crecimiento del estudiante. Bergoglio dirá, en esta exhortación, de ser testigos de la verdad:

Les hago una propuesta: en una sociedad donde la mentira, el encubrimiento y la hipocresía han hecho perder la confianza básica que permite el vínculo social, ¿qué novedad más revolucionaria que la verdad? Hablar con verdad, decir la verdad, exponer nuestros criterios, nuestros valores, nuestros pareceres. Si ya mismo nos prohibimos seguir con cualquier clase de mentira, seremos más responsables y más caritativos (Bergoglio, 2005, p. 30).

Los maestros deben saber explicar no solo con conceptos, sino también demostrando hábitos y valores a través de su vida, amando su vocación y actuando con valores acordes a la responsabilidad de formar personas. El maestro se transforma en un ícono viviente de la verdad que enseña, donde la belleza y la verdad se encuentran. Esta aproximación estética, más allá de lo superficial, despierta interés y entusiasmo vital e incluso trascendental en los estudiantes. En la Asamblea General de la Unión Mundial de Educadores Católicos, el papa Francisco dice: “el educador cristiano está llamado a ser plenamente humano y plenamente cristiano al mismo tiempo. No hay humanismo sin cristianismo. Y no hay cristianismo sin humanismo” (Francisco, 2022a).

El educador, al acompañar en la búsqueda de madurez personal a sus alumnos, ofrece un entorno seguro que fomenta la libertad, disipa el miedo y alienta en el camino, promoviendo el diálogo, una herramienta fundamental para los aprendices. El diálogo, característico de las personas, implica confrontación sin agresión y propuesta sin imposición. Por eso, el educador es un guía que enseña a buscar la verdad sin miedo, siendo un compañero cercano en el camino. Porque “la mentira todo lo diluye, la verdad pone de manifiesto lo que hay en los corazones” (Bergoglio, 2005, p. 31).

La búsqueda de la verdad es un camino de progresión y encuentros, donde cada experiencia es a la vez total y parcial. Parcial porque el camino continúa; total porque en lo auténticamente humano y divino, cada parte contiene el todo. Este “encuentro” con la verdad lleva a una sensación de “plenitud inacabada”, estimulando la madurez y la esperanza hacia lo

eterno. El deslumbramiento de estos encuentros provoca un estupor metafísico típico de la revelación humana y divina. Como bien lo señalaba Mounier, “educar en la vocación es una aventura en orden de lo eterno, propuesta a cada hombre en la soledad de su elección y de su responsabilidad” (Mounier, 1976, p. 12). Ayudar a los alumnos para que no teman a la verdad, sino que la busquen con apertura: “Digamos siempre la verdad en y desde la educación (...) el cambio será notorio: algo nuevo se hará presente en medio de nuestra comunidad” (Bergoglio, 2005, p. 31).

## 2.7. La madurez se plenifica en el amor

La madurez no se limita a la capacidad de tomar decisiones libremente; va más allá. La madurez implica una plena aceptación del amor como constitutivo indispensable para ser plenamente persona, como el lazo fundamental que une a los seres humanos en sus diversas relaciones, ya sean interpersonales, íntimas, sociales, políticas o intelectuales, como el vínculo que construye una comunidad de paz.

Por lo tanto, una persona madura, así como una sociedad madura, se caracteriza por una libertad que se ejerce con total responsabilidad y que está profundamente arraigada en el amor y en la construcción de la paz. Así lo afirma nuestro autor: “La libertad no es fin en sí mismo, un agujero negro detrás del cual no hay nada. Se ordena a la vida más plena del ser humano, de todo el hombre y todos los hombres. Se rige por el amor, como afirmación incondicional de la vida y el valor de todos y cada uno” (Bergoglio, 2005, pp. 147-148). Este tipo de madurez no surge espontáneamente ni es el resultado de un proceso pasivo. Requiere una inversión significativa de esfuerzo, paciencia, sinceridad, humildad y apertura a la misericordia, porque “la madurez no solo implica la capacidad de decidir libremente, de ser sujeto de las propias opciones en medio de las múltiples situaciones y configuraciones históricas, sino que incluye la afirmación plena del amor como vínculo entre los seres humanos” (Bergoglio, 2005, p. 148).

Así que hay una pregunta que hacer todavía, ¿qué implica el afirmar el amor como vínculo entre los seres humanos en el ejercicio de la educación? Implica ir más allá de entender que mi libertad termina donde empieza la del otro; esta afirmación se queda a medio camino, será necesario: “la exigencia de reconstruir los lazos sociales y comunitarios que el individualismo

desenfrenado ha roto, (...) implica promover las más altas capacidades humanas en orden a un crecimiento de la comunión, el amor y el reconocimiento mutuo que apunte a la construcción de un vínculo positivo” (Bergoglio, 2005, p. 150).

## 2.8. La madurez como construcción de una comunidad de diálogo respetuoso

Decíamos en el anterior apartado que “una persona madura, una sociedad madura, será aquella cuya libertad sea plenamente responsable desde el amor” (Bergoglio, 2005, p. 151). Fomentar las relaciones entre los diversos grupos de nuestra comunidad es una tarea crucial de la educación, especialmente ante los cambios sociales y culturales que estamos experimentando en nuestro contexto. Estos cambios nos desafían a encontrar nuevas formas de diálogo, encuentro y convivencia en un contexto pluralista, buscando aceptar y respetar las diferencias, al mismo tiempo que se potencian los puntos de encuentro y acuerdo. La educación debe favorecer el encuentro (Bergoglio, 2005, pp. 152-153).

Un ejemplo de esta búsqueda se observa en el trabajo conjunto de cristianos con personas de otras confesiones religiosas, grupos políticos y movimientos sociales, incluso el mundo de la empresa, en esfuerzos de promoción de la persona y servicio a los más necesitados. Esta colaboración podría estar sentando las bases de una nueva forma de relacionarnos, contribuyendo a reconstruir el lazo social entre las personas y expandiendo nuestra conciencia de solidaridad más allá de las fronteras (Bergoglio, 2005, pp. 153-154).

Este esfuerzo se realiza dentro de una comunidad que comparte una fe arraigada en el amor. La superación de la contradicción entre el individuo y la sociedad no se limita a la búsqueda de consensos, sino que debe elevarse hacia la fuente de toda verdad, la promoción de la persona y la construcción de una comunidad de paz. Profundizar en el diálogo nos permite acceder de manera más completa a la Verdad, enriqueciendo nuestras propias verdades en un diálogo que no inicia con nosotros, sino con Dios. Este diálogo, que tiene su propio tiempo y pedagogía, es un camino hacia la verdadera madurez (Bergoglio, 2005, pp. 153-154).

Martin Buber, filósofo de la corriente personalista dialógica, destaca la importancia del diálogo auténtico y las relaciones interpersonales en el proceso educativo y sostiene que la educación para la madurez personal implica la apertura a encuentros genuinos con las otras personas. En este contexto, la educación no solo se centra en la persona, sino también en la construcción de relaciones significativas y enriquecedoras. Buber afirma que la madurez se logra a través de la autenticidad en las relaciones interpersonales, cuando dice: “Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo como hombre, y marche de este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador” (Buber, 2002, p. 145).

## 2.9. Madurez es desarrollar la capacidad de juicio crítico para salir de la “dictadura de la opinión”

Reflexionemos en lugar de transmitir simplemente información; estamos realmente educando para que el alumno inicie un proceso de maduración, a través del desarrollo de la habilidad de entender y criticar diferentes situaciones y realidades. En una sociedad con exceso de información, donde se nos bombardea con datos de manera indiscriminada y a menudo sin contenido, sin jerarquía, ni verdad, es fundamental que la educación mantenga su función de enseñar a pensar de manera crítica y reflexiva, que elimine la “dictadura de la opinión” o como lo mencionaba el cardenal Ratzinger en su Homilía al Colegio Cardenalicio, “la dictadura del relativismo”:

Mientras que el relativismo, es decir, dejarse “llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina”, parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos.

Los profesores debemos ser capaces de explicar las razones detrás de las diversas interpretaciones de la realidad y fomentar la práctica de escuchar todas las voces antes de formular juicios. Además, es nuestra responsabilidad ayudar a establecer criterios de valoración. Un aspecto crucial, que a veces se pasa por alto, es subrayar la importancia de que todo juicio deje espacio para preguntas futuras, evitando así el riesgo de convertirse en una verdad absoluta y perder relevancia rápidamente (Bergoglio, 2005, pp. 158-159).

### 3. La madurez personal y la construcción de la comunidad de paz según los documentos del papa Francisco

La *madurez personal* es un concepto multidimensional que abarca el desarrollo afectivo, intelectual y espiritual de una persona. Pasaremos ahora a explorar la visión del papa Francisco sobre la madurez personal y su conexión intrínseca con la construcción de una comunidad de paz. A través de sus documentos y discursos, el Papa ofrece una perspectiva única e integral de la espiritualidad cristiana con la responsabilidad que tiene la educación, destacando la importancia de la madurez personal en la creación de una sociedad más justa y pacífica.

La construcción de la paz ha sido un tema central en el papa Francisco desde el inicio de su pontificado. Su enfoque hacia la paz se ha caracterizado por una llamada constante a la solidaridad, la justicia social y el diálogo intercultural e interreligioso. En este ensayo, exploraremos cómo aborda el papa Francisco la construcción de la paz fundamentada en una educación que permita la madurez de la persona.

#### 3.1. Madurez personal, según el papa Francisco

El papa Francisco ha expresado en diversas ocasiones la idea de que la madurez personal no es simplemente un logro individual, sino un proceso que implica el crecimiento en todas las dimensiones de la vida de la persona. En su exhortación apostólica *Amoris laetitia*, el Papa señala: “La madurez afectiva se alcanza cuando una persona logra realizar una síntesis entre cabeza, corazón y manos, es decir, es capaz de pensar, de amar y de hacer” (Francisco, 2016, p. 164). Aquí, el Papa destaca la importancia de una formación integral en el desarrollo personal, que no solo incluye la esfera intelectual sino también las dimensiones afectivas y prácticas de la vida.

#### 3.2. La comunidad de paz en la enseñanza del papa Francisco

El papa Francisco ha dejado clara en varios documentos su convicción de que la paz no es simplemente la ausencia de guerra, sino un compromiso activo con la justicia y la reconciliación.

La construcción de la paz, según el papa Francisco, implica abordar las causas profundas de los conflictos, que a menudo están arraigadas en la desigualdad y la injusticia social. En su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2014, afirmó: “La paz es obra de la justicia. Y la justicia, a su vez, es fruto de la solidaridad” (Francisco, 2014, p. 3). Aquí se destaca la interconexión entre la solidaridad, la justicia y la paz: las tres conforman una comunidad en donde se asegura la salvaguarda de la persona y su realización.

En paralelo, el papa Francisco aborda la cuestión de la paz desde una perspectiva holística que va más allá de la ausencia de conflictos, en este caso agregando el cuidado del medio ambiente. En su encíclica *Laudato si'*, el Papa expresa: “La paz, la justicia y la preservación del ambiente son tres temas absolutamente vinculados, que no se pueden separar y tratar de forma aislada, ya que forman parte de un proceso integral” (Francisco, 2015, p. 164). Aquí, el pontífice subraya la interconexión entre la paz social, la justicia y el cuidado del medio ambiente como elementos fundamentales para la construcción de una comunidad de paz.

### 3.3. La relación entre madurez personal y comunidad de paz

El papa Francisco propone que la madurez personal es un requisito previo para la construcción de una comunidad de paz. En su mensaje a los jóvenes en la Jornada Mundial de la Juventud de 2016, afirmó: “Un corazón maduro es capaz de decir ‘sí’, de asumir la lucha por construir, de comprometerse en favor de los demás, de dar la vida” (Francisco, 2016). Aquí, el Papa destaca que la madurez implica un compromiso activo con el bien común, un aspecto esencial para la edificación de una sociedad pacífica y justa.

En su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2017, afirmó: “La no violencia es un estilo de política para la paz” (Francisco, 2017, p. 9). Destacó la necesidad de cultivar una cultura de la no violencia en todos los niveles de la sociedad, evidentemente incluye el ámbito educativo, en donde se debe favorecer una experiencia no solo de madurez humana, sino de una comunidad madura que en su vivencia sea modelo de vida evangélica.

### 3.4. Diálogo interreligioso e intercultural

Otro elemento clave en la construcción de la paz, según el papa Francisco, es el diálogo entre diferentes religiones y culturas. En su discurso ante líderes religiosos en la Universidad de Al-Azhar en 2017, expresó: “El diálogo es la fuente de la paz, y la paz implica respeto mutuo, entendimiento y colaboración” (Francisco, 2017). Este llamado al diálogo se refleja en su insistencia en la importancia de construir puentes en lugar de muros, encuentros en lugar de rechazos, aceptación y no descalificación, por eso la educación debe favorecer el humanismo como camino de maduración.

La insistencia del Papa en la importancia de construir puentes en lugar de muros es significativa. Los puentes simbolizan conexión, apertura y la disposición a entender y acoger al otro. En contraste, los muros representan violencia, separación, rechazo y miedo. Al promover el diálogo, el papa Francisco anima a mirar más allá de las diferencias superficiales para encontrar la humanidad común que compartimos, independientemente de nuestras creencias o culturas (Francisco, 2017).

Este enfoque del diálogo interreligioso e intercultural es esencial en un mundo cada vez más globalizado y diverso. Reconocer y respetar nuestras diferencias, a la vez que buscamos puntos de entendimiento y colaboración, puede llevar a una convivencia más armoniosa y pacífica. Además, el diálogo nos ayuda a dismantelar los estereotipos y prejuicios que a menudo nos separan. El mensaje del papa Francisco es un llamado a la acción para líderes religiosos, políticos, educadores y ciudadanos comunes, animándonos a participar activamente en el diálogo y a ser arquitectos de paz. En un mundo donde la polarización y el conflicto son prevalentes, este enfoque del diálogo como herramienta de paz es más relevante que nunca. Al construir puentes de entendimiento y respeto mutuo, podemos trabajar juntos para crear una sociedad más inclusiva, tolerante y pacífica (Francisco, 2017).

## 4. La relación de las perspectivas de Enrique Rojas y el papa Francisco

La reflexión sobre la madurez desde las perspectivas de Enrique Rojas y el papa Francisco está centrada en el contexto educativo y su importancia en la construcción de una sociedad pacífica y justa. Ambos autores, aunque desde ángulos distintos, se enfocan en el desarrollo integral de la persona



como piedra angular de una educación que promueva la paz y el desarrollo comunitario.

Enrique Rojas presenta una descripción detallada de la personalidad inmadura, resaltando características como la inestabilidad emocional, la falta de un proyecto de vida y una educación de la voluntad deficiente. Estos aspectos de inmadurez afectan no solo el rendimiento académico, sino también el desarrollo personal y social, haciendo imperativa la necesidad de un enfoque educativo que atienda estas dimensiones para promover la madurez y, por consiguiente, una comunidad encaminada a la paz.

El papa Francisco, por otro lado, propone una visión de la educación como un camino hacia la madurez, que comprende el desarrollo de la grandeza de ser persona. Esta madurez se ve como la capacidad de discernir, de emprender un camino de constante crecimiento personal y comunitario, y de construir relaciones interpersonales saludables fundamentadas en el amor y la libertad (Francisco, 2017).

La relación entre las propuestas de Rojas y el papa Francisco radica en la comprensión de que la educación debe ir más allá de la acumulación de conocimientos para abrazar una formación integral que promueva el desarrollo de todas las dimensiones de la persona. Ambos enfatizan la importancia de la madurez emocional, social y ética como fundamentales para el bienestar individual y colectivo.

En síntesis, mientras Rojas aporta un diagnóstico claro sobre los desafíos de la inmadurez en la educación, el papa Francisco ofrece una visión propositiva de cómo la educación puede servir como un medio para superar estos desafíos, guiando a los individuos hacia una madurez plena que es esencial para la construcción de una comunidad centrada en la persona. Juntos, sus enfoques presentan un llamado poderoso a repensar y reorientar las prácticas educativas hacia el desarrollo integral de la persona, subrayando la educación como un vehículo de transformación personal y comunitario.

## Conclusiones

Este trabajo ha explorado la complejidad de la madurez desde múltiples perspectivas, destacando los valiosos aportes de Enrique Rojas, con su detallada descripción de los rasgos de la personalidad inmadura, quien nos ha proporcionado un marco esencial para entender las dimensiones de este fenómeno en el contexto educativo y comunitario. Su análisis nos alerta sobre la necesidad de abordar no solo las deficiencias cognitivas, sino también los aspectos afectivos y sociales que caracterizan a la inmadurez.

Como diría Enrique Rojas, “la madurez es uno de los puentes levadizos que lleva a la fortaleza de la felicidad, siendo esta el resultado de un trabajo esforzado, serio y paciente. Por ello, no hay madurez sin consciencia y sin pleno compromiso con uno mismo” (Rojas, 2005).

Por lo tanto, la madurez implica una capacidad de vivir el tiempo como proceso, como visión y como espera, yendo más allá del inmediatez de solo dar resultados, para ser capaces de articular lo mejor de nuestra experiencia personal y de nuestra experiencia comunitaria, para construir comunidades que permitan la vivencia de los valores evangélicos.

Por su parte, el cardenal Bergoglio, ahora papa Francisco, a través de su visión sobre la educación y el desarrollo personal, nos insta a considerar la madurez como un viaje integral que abarca la capacidad de saber mirar, el discernimiento, la experiencia de la paciencia, la libertad, el amor y el diálogo respetuoso. Él resalta la importancia de un enfoque educativo holístico que no se limite a transmitir información, sino que promueva la formación de personas capaces de pensar críticamente, actuar éticamente y comprometerse con la comunidad para ser agentes de paz.

La educación es, pues, el itinerario a través del cual se van desplegando las potencialidades de cada persona singular y concreta. Y la misión del educador es servir, acompañar, guiar y ayudar en ese proceso al educando, a cada educando. Como dijo san Juan Pablo II:

La educación consiste en que el hombre llegue a ser cada vez más hombre, que pueda ser más y no solo que pueda tener más, y que, en consecuencia, a través de todo lo que tiene, todo lo que posee, sepa ser más plenamente hombre (Juan Pablo II, 1980).

Finalmente, este análisis nos desafía a repensar nuestras prácticas educativas y nuestra comprensión de la madurez. “No teman a madurar”, exhorta Bergoglio (Bergoglio, 2005, p. 134), porque la educación es un proceso de maduración (Bergoglio, 2005, p. 4). Solo así, la educación se convierte en una herramienta poderosa para la transformación personal y comunitaria, preparando personas no solo para enfrentar desafíos, sino también para contribuir activamente a la construcción de un mundo más justo, pacífico y solidario.

## Referencias

- Bergoglio, J. (2005). *Educar, elegir la vida: Propuestas para tiempos difíciles*. Editorial Claretiana.
- Bergoglio, J. (6 de abril de 2005). *Homilía en la Misa por la educación* [Mensaje a las comunidades educativas]. Buenos Aires.
- Buber, M. (2002). *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica.
- Francisco (1 de enero de 2014). *La fraternidad, fundamento y camino para la paz* [Mensaje del santo padre Francisco para la celebración de la XLVII Jornada Mundial de la Paz]. Ciudad del Vaticano.  
<https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace.index.html>
- Francisco (2015). *Encíclica Laudato Si': Sobre el cuidado de la casa común*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco (2015). Mensaje del santo padre Francisco para la XXXI Jornada Mundial de la Juventud 2016. Vaticano.
- Francisco (2016). *Exhortación apostólica Amoris laetitia*. Vaticano.
- Francisco (28 de abril de 2017). Discurso del santo padre a los participantes en la Conferencia Internacional para la Paz. Al-Azhar Conference Centre, El Cairo.  
<https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/april.index.html>
- Francisco (2022a). Asamblea General de la Unión Mundial de Educadores Católicos.  
<https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/november.index.html>
- Francisco (2022b). Catequesis sobre el discernimiento 1. ¿Qué significa discernir? [Audiencia general]. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2022/documents/20220831-udienza-generale.html>
- Francisco (2022c). Catequesis sobre el discernimiento 2. Un ejemplo: Ignacio de Loyola [Audiencia general].  
<https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2022/documents/20220907-udienza-generale.html>

- García Hoz, V. (1981). *Educación personalizada* (4ª ed.). Rialp.
- Juan Pablo II (1980, junio 2). Discurso del santo padre Juan Pablo II a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura–UNESCO. París. <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/june.index.3.html>
- Lévinas, E. (1987). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Marcel, G. (2005). *El homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Sígueme.
- Marías, J. (2000). La persona [Conferencia]. Madrid.  
<http://www.hottopos.com/mp2/mariaspers.htm>
- Mounier, E. (1976). *Manifiesto al servicio del personalismo*. Taurus.
- Ratzinger, J. (18 de abril de 2005). Homilía del cardenal Joseph Ratzinger decano del colegio cardenalicio. [https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_sp.html](https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html)
- Rojas, E. (2005, noviembre 19). ¿Cómo es una personalidad inmadura? *IRE: Instituto Rojas-Estapé*. <https://instituto Rojasestape.com/como-es-una-personalidad-inmadura/>

## PARTE II.

### LOS RETOS DISCIPLINARES PARA LA PAZ



CAPÍTULO VIII.  
**PERIFERIAS EXISTENCIALES Y EL ACCESO A LA SALUD**

**DAVID CORDIO-DOMÍNGUEZ\***

*Salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las  
periferias que necesitan la luz del Evangelio.*

Francisco, 2013

## **Introducción**

Desde el 13 de marzo de 2013, el pontificado del papa Francisco se ha caracterizado por el llamado a ser una Iglesia en salida (Guerra-López, 2018), una Iglesia que supere la comodidad y entre en contacto con la realidad del ser humano, sobre todo de aquel que se encuentra en las periferias (Francisco, 2013), de aquellos hombres y mujeres marginados que viven en estado de vulnerabilidad, muchas veces perpetuado por los círculos viciosos que caracterizan a nuestra sociedad posmoderna (Francisco, 2015).

Al hablar de periferias, indudablemente surge la acepción de distancia geográfica, a modo de un distanciamiento físico; sin embargo, el Papa nos advierte que la lejanía no es la única forma de exclusión y nos invita a reflexionar activamente en todas aquellas periferias existenciales que nos rodean (Francisco, 2020). Aquellas que hablan, sí, de condiciones físicas, pero sobre todo de marginación y olvido como consecuencia de la indiferencia social (García-Colina, 2021).

---

\* Médico cirujano egresado de la Universidad Anáhuac México (2019), especialista en Gestión de Salud y Bienestar Corporativo (2020), maestro en Dirección y Gestión de Instituciones de Salud por la Universidad Anáhuac México (2020), maestro en Manejo del Dolor en la Práctica Clínica por la Universidad de Salamanca (2023) y doctorante en Bioética Aplicada por la Universidad Anáhuac México (2024). Coordinador general del Centro Anáhuac de Desarrollo Estratégico en Bioética (CADEBI), docente titular de la Facultad de Ciencias de la Salud y de la Facultad de Bioética, así como investigador asociado de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac México.

Aunque esta es una invitación a la sociedad en general, Francisco nos invita a asumirla de manera personal, ya que toda marginación comienza y se visibiliza en la exclusión individual. Por lo tanto, es un llamado a la reflexión y al reconocimiento de las periferias que “me rodean” y que en algunos casos yo mismo he propiciado.

El papa Francisco nos ha convocado a todos a salir de nosotros mismos, a abandonar nuestra comodidad y a retomar una actitud evangélica. Jesús visitaba periferia tras periferia encontrándose con la necesidad humana, marcada por la opresión, tanto por el ambiente sociopolítico como por la misma condición de pecado.

Tocar y encontrarnos con la vulnerabilidad al mismo estilo de Jesucristo, vulnerabilidad que puede ser reconocida desde múltiples perspectivas de la integralidad del ser humano (Burgos, 2010), como, por ejemplo: 1) la esfera biológica (deficiente acceso a la salud); 2) la esfera psicológica (estigmatización de la enfermedad mental); 3) la esfera social (deficiente acceso a trabajo justo), y 4) la esfera espiritual (olvido e indiferencia por parte de los demás).

Se dedicará el presente capítulo a reflexionar acerca de una periferia, tanto geográfica como existencial, que afecta profundamente a la persona: la periferia del acceso a la salud en México.

## 1. Acceso a la salud, un derecho universal

Dentro de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 se tipifica el derecho al acceso a la salud en el artículo 25, el cual establece que:

1. Toda persona tiene derecho a un *nivel de vida adecuado* que le asegure, así como a su familia, *la salud y el bienestar*, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, *la asistencia médica y los servicios sociales necesarios*; tiene asimismo derecho a los *seguros* en caso de desempleo, *enfermedad, invalidez, vejez*, u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.
2. La maternidad y la infancia tienen derecho a *cuidados y asistencia especiales*. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual *protección social* (Naciones Unidas, 1948; las cursivas son mías).



De igual forma, la Declaratoria de Bioética y Derechos Humanos publicada en 2005 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) contribuye a la fundamentación de la protección del derecho al acceso a los servicios sanitarios (de calidad) a través de los siguientes principios: 1) defensa de la dignidad humana; 2) respeto hacia las personas en situación de vulnerabilidad; 3) responsabilidad social, y 4) protección de la salud (Gracia, 2014; UNESCO, 2005). Estos principios se centran en la importancia de proteger a la persona humana y promover su desarrollo integral.

Ambas declaratorias refieren la defensa de la salud como un elemento fundamental de la promoción de la persona, pero ¿cómo podemos definir qué es la salud? La Organización Mundial de la Salud (OMS) la ha definido como:

Un estado de *completo bienestar físico, mental y social*, y no simplemente como la ausencia de afecciones o enfermedades (OMS, 1948; las cursivas son mías).

Esta definición presenta un verdadero reto, ya que este derecho, en apariencia sencillo, se reconoce en realidad como una necesidad de promoción y protección integral que abarca la totalidad de la antropología y no únicamente la esfera biológica (Cerdio-Domínguez, 2022a).

Vinculando esta reflexión con el análisis de las periferias geográficas y existenciales, se puede identificar que un ser humano en estado de vulnerabilidad es alguien que no cuenta con un estado de salud integral, no solo por los riesgos inherentes de contraer enfermedades, sino sobre todo porque un estado de exclusión social no permite un desarrollo adecuado y holístico del estado que considera la OMS como reflejo de salud.

Al momento de plantear y abordar una periferia (o problemática social) es importante no olvidar nunca el panorama general, ya que, aunque se estudie una realidad concreta y particular, esta nunca se encuentra verdaderamente aislada. Como decía el poeta John Donne, “ningún hombre es una isla”, de tal suerte que “la muerte de cualquier ser humano nos disminuye, ya que todos formamos parte de la especie humana” (Donne, 1624, Meditación XVII).

El papa Francisco nos ha hablado mucho de la importancia de reconocer, en problemas concretos, la óptica de una realidad mucho más completa,

siempre bajo la máxima de que “el todo es mayor a las partes” (Francisco, 2015). En la encíclica *Laudato si'*, y posteriormente en *Laudate Deum*, el Papa analiza la crisis ambiental desde una perspectiva particular, pero a partir de un enfoque global. A modo de símil, se podría decir que la crisis ecológica es síntoma de una enfermedad mucho más grave que ha venido colonizando nuestra vida en sociedad. Lo que nos llama a plantear un abordaje (clínico) global (Ten Have, 2022); de modo que no solo tratemos las afecciones sintomatológicas (como pueden ser también la migración, la guerra, el pensamiento radical, etc.), sino que vayamos a la enfermedad etiológica y con la gracia del Espíritu logremos sanar aquello que más nos aqueja en el fondo de nuestro corazón.

Al hablar, en concreto, de la atención en salud, es fácilmente identificable la segregación social (Cotlear, 2015), ya que claramente se ve que solo aquellos con acceso a condiciones laborales y/o económicas de cierto nivel cuentan con la posibilidad de acceder a un sistema de salud de calidad (no saturado). Por ello, es importante reflexionar, pero sobre todo actuar, para promover el principio de universalidad (Hervada, 2011), de modo que no sea un mero concepto tipificado en las declaratorias mencionadas, sino que se vuelva una realidad para todos aquellos seres humanos que viven en la exclusión y en la marginación. Un derecho que está fundamentado en la naturaleza humana no puede ser garantizado únicamente a un porcentaje —selecto— de la sociedad, pues esta misma segmentación es la que en el fondo propicia la marginación, y perpetúa así el estado de vulnerabilidad en las periferias.

Hacia las periferias geográficas, pero también las que podríamos denominar periferias existenciales (Francisco, 2013).

¿Qué implica tocar las periferias en el campo de la salud? ¿Basta con generar programas asistenciales, o es necesario promover una transformación de raíz (cultural, social y política)? El Papa ha propuesto la idea de que la sociedad está enferma y que las problemáticas que identificamos no son más que síntomas de una patología que necesita —urgentemente— de un tratamiento para superar la indiferencia y la comodidad que propician esta polarización social. En consecuencia, nuestro llamado, concreto, en este campo es el de buscar sanar, desde la profundidad, esta herida que, como cualquier otra, genera un malestar percibido en la totalidad del cuerpo de la humanidad.

La tipificación de un derecho que por esencia es natural recorre solo la mitad del camino en cuanto a la protección jurídica de aquello que por naturaleza humana corresponde a la persona (Enciclopedia-Jurídica, 2020). Por lo cual, si bien es importante contar con el respaldo del derecho positivo, es fundamental actuar con base en el derecho natural. La frase “el derecho siempre llega tarde” denota una actitud reactiva —y a veces insuficiente— por parte de esta disciplina, cuando la protección del bienestar integral del ser humano debe promoverse de una manera responsable y proactiva (Jonas, 1979; Zapata-Ospina, 2019).

## 2. Construcción del Sistema Sanitario Mexicano

Actualmente, el sistema de atención en salud mexicano está conformado por tres distintos niveles (Secretaría de Salud, 2022; Vignolo, 2011):

- 1) Primer nivel: Representa el nivel más próximo a la población general; se conoce también como medicina de primer contacto. Es a través de este nivel que se busca resolver los problemas sanitarios que aquejan a la sociedad con mayor frecuencia (incidencia y prevalencia). Entre las principales patologías abordadas en este nivel se encuentran: 1) diabetes *mellitus* (no complicada); 2) hipertensión arterial esencial; 3) obesidad; 4) infecciones respiratorias altas; 5) estrategias de vacunación, y 6) atención prenatal del embarazo sano, entre otras. Es por medio de este eslabón que, en caso de presentar una patología más compleja que requiera de atención especializada, se podrá ingresar al sistema de salud. Este servicio se presta, primordialmente, a través de los centros de salud comunitarios (Gómez, 2011).
- 2) Segundo nivel: Este nivel está conformado por los centros hospitalarios en los que se prestan servicios especializados de cirugía, ginecología, medicina interna (general) y pediatría. Se ha calculado que entre el primer y segundo nivel de atención se debería cubrir aproximadamente el 95% de la necesidad sanitaria de la población general. A este nivel se ingresa por medio de una orden de referencia obtenida en el primer nivel de atención, o por medio del servicio de urgencias (en caso de una emergencia médica o quirúrgica) (Gómez, 2011).

- 3) Tercer nivel: Este último nivel está enfocado en la atención de especialidad o subespecialidad de las patologías más complejas tanto de origen médico como quirúrgico. El acceso a estos centros de referencia está reservado para aquellos pacientes que, habiendo sido evaluados en los niveles previos, se considere oportuno por las características de su cuadro clínico. Este nivel, dada su complejidad, debería estar enfocado a solo el 5% de los padecimientos (Gómez, 2011).

A estos niveles se puede acceder por medio de distintas instituciones, entre las cuales las principales de carácter público son las siguientes:

- 1) Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS). A esta institución de seguridad social uno puede ingresar siempre y cuando cuente con un empleo formal y se encuentre dado de alta (lo cual es un derecho de todos los mexicanos). A finales del año 2020, el IMSS contaba con cerca del 51% de los afiliados a instituciones de salud en el país, siendo el organismo que mayor atención médica provee.
- 2) Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE). Al igual que el IMSS, el ISSSTE es una institución de seguridad social vinculada con el trabajo, con la particularidad de que es un organismo enfocado en trabajadores del Estado. A finales del 2020 se calculó que el ISSSTE contaba con el 8.8% del total de afiliados a instituciones sanitarias en México.
- 3) Secretaría de Salud (SSA). La Secretaría de Salud ofrece la posibilidad de recibir atención médica a aquellos ciudadanos que no cuenten con ninguno de los servicios de seguridad social previamente mencionados, los que, al año 2020, eran cerca del 37.5% del total de la población mexicana.

Además de estas instituciones, se cuenta con muchas otras, como la Secretaría de la Defensa (SEDENA), Petróleos Mexicanos (PEMEX) o el sistema sanitario privado, lo cual amplía la gama de posibilidades para recibir atención médica, sin que esto garantice el acceso universal.

### 3. Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024 / Programa Sectorial de Salud

El Gobierno federal mexicano estableció para el periodo 2020-2024 el Programa Sectorial de Salud, que deriva del Plan Nacional de Desarrollo (2019-2024), fungiendo así como orientador federal y estatal para la promoción de la salud a nivel nacional. El programa se divide en los siguientes cinco objetivos (aunque para el presente capítulo nos enfocaremos, de manera particular, en el primero).

Objetivos prioritarios del Programa Sectorial de Salud 2020-2024:

1. Garantizar los servicios públicos de salud a toda la población que no cuente con seguridad social, y el acceso gratuito a la atención médica y hospitalaria, así como exámenes médicos y suministro de medicamentos incluidos en el Compendio Nacional de Insumos para la Salud.
2. Incrementar la eficiencia, efectividad y calidad en los procesos del Sistema Nacional de Salud (SNS) para corresponder a una atención integral de salud pública y asistencia social que garantice los principios de participación social, competencia técnica, calidad médica, pertinencia cultural y trato no discriminatorio, digno y humano.
3. Incrementar la capacidad humana y de infraestructura en las instituciones que conforman el SNS, especialmente en las regiones con alta y muy alta marginación, para corresponder a las prioridades de salud bajo un enfoque diferenciado, intercultural y con perspectiva de derechos.
4. Garantizar la eficacia de estrategias, programas y acciones de salud pública, a partir de información oportuna y confiable, que facilite la promoción y prevención en salud, así como el control epidemiológico tomando en cuenta la diversidad de la población, el ciclo de vida y la pertinencia cultural.
5. Mejorar la protección de la salud bajo un enfoque integral que priorice la prevención y sensibilización de los riesgos para la salud y el oportuno tratamiento y control de enfermedades, especialmente, las que representan el mayor impacto en la mortalidad de la población (Secretaría de Salud, 2020).

#### 4. Análisis del primer objetivo

Desde la construcción y el planteamiento del presente objetivo se reconoce a una periferia existencial: la población vulnerable que no cuenta con acceso al sistema de salud, ya sea porque no está dado de alta en alguna de las instituciones de seguridad social, porque el sistema de la Secretaría de Salud se encuentra saturado o porque el enfermo y su familia carecen de los medios económicos suficientes como para acceder a un servicio médico privado.

Haciendo un especial hincapié en la importancia reconocida de garantizar el servicio sanitario de manera universal, se analizará y contextualizará, a continuación, la realidad contemporánea del sistema de salud mexicano.

#### 5. Actualidad del Sistema de Salud

De acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política para el Desarrollo Social (CONEVAL), que en 2021 publicó la nota técnica sobre la carencia por acceso a los servicios de la salud, 2018-2020 (CONEVAL, 2021), se pueden identificar las siguientes tendencias y distribuciones demográficas con respecto al acceso al servicio de salud a nivel nacional:

##### 1) ¿Qué es carencia en el acceso a la salud?

El CONEVAL refiere como potencial aproximación a este problema el identificar quiénes no tienen carencia por acceso a los servicios de salud, sectorizando a la población en los siguientes rubros:

- a) ¿Cuenta con afiliación directa o indirecta a alguna institución pública de salud? (IMSS, ISSSTE, SEDENA, PEMEX, INSABI).
- b) ¿Cuenta con afiliación o acceso a servicios médicos privados?

Así pues, se puede definir como carente a aquella parte de la población que no cuenta con inscripción a alguna de estas instituciones y que por lo tanto se ve en la necesidad de recurrir a los servicios médicos ofertados por la Secretaría de Salud o privados (según sea el caso).

A nivel nacional, se ha identificado que 35.7 millones de habitantes (28.2% de la población total) carecía de este derecho humano en 2020, lo que

significó un incremento en la carencia, con relación al 2018, de 15.6 millones de habitantes (16.2% de la población total) (CONEVAL, 2021).

Esto pone de manifiesto que la carencia ha ido en aumento, probablemente debido a la desaparición del Seguro Popular y la instauración del Instituto Nacional del Bienestar (INSABI).

La población que sí cuenta con acceso a alguna de las instituciones previamente mencionadas se distribuye como se muestra en la Tabla 1. De acuerdo con el CONEVAL (2021), a nivel nacional la carencia en cuanto al acceso a la salud se estima en 12.0% en promedio, habiendo estados como Oaxaca en donde la carencia llega a 20.7%, y como Chihuahua donde se reporta apenas el 5.7%.

<b>Tabla 1</b>		
<b>Distribución en afiliación por servicios de salud</b>		
Institución	% afiliado 2018	% afiliado 2020
Seguro Popular	42.1	NA
INSABI	NA	26.9
IMSS (directos e indirectos)	38.9	39.6
ISSSTE (directos e indirectos)	8.7	9.5
PEMEX, SEDENA, Marina	0.8	0.8
Seguros de gastos médicos privados	0.8	0.8
Otras afiliaciones	0.7	0.7
Fuente: Elaboración propia con datos del CONEVAL (2021).		

En la Tabla 2 se analizan estos mismos datos en distribución por número de personas atendidas en los diversos centros de salud (desglosado por instituciones).

La información de la Tabla 2 permite identificar que el acceso a los servicios de salud pública (en la SSA) ha registrado un decremento de 7.1 puntos porcentuales, mientras que la búsqueda de servicios privados (con el incremento en el gasto catastrófico que esto implica) ha aumentado 11.9 puntos porcentuales en el caso de hospitales, y 4.8 puntos en el caso de consultorios de farmacia. Lo que referencia, de modo indirecto, la insuficiencia de

los servicios de atención médica y la subsecuente perpetuación de esta periferia existencial.

<b>Tabla 2</b> <b>Número de personas que recibieron atención médica</b> <b>(por servicio de salud)</b>					
Institución de atención	2018		2020		Diferencia total
	n atendida	%	n atendida	%	
Centros de Salud (SSA)	7,487,476	16.7	4,037,380	9.6	-3,450,087
Hospital o instituto (SSA)	3,101,499	6.9	1,496,193	3.6	-1,605,306
IMSS	9,574,469	21.4	6,662,250	15.9	-2,912,219
ISSSTE	1,765,527	3.9	1,176,940	2.8	-588,587
PEMEX, SEDENA, Marina	433,940	1.0	245,620	0.6	-188,320
<i>Consultorio, hospital privado</i>	12,899,760	28.7	17,076,788	40.6	+4,177,028
<i>Consultorio de farmacias</i>	8,570,962	19.1	10,041,064	23.9	+1,470,102
INSABI	NA	NA	186,269	0.4	NA
Curandero, comadrona, etc.	380,078	0.8	443,969	1.1	+63,891
Atención en otro lugar	693,762	1.5	660,459	1.6	-33,303

Fuente: Elaboración propia con datos del CONEVAL (2021).

El Instituto Nacional de Salud Pública ha definido como gasto catastrófico a todo aquel cuyo saldo representa más de 30% de su capacidad de pago. Actualmente México es el país de la OCDE con mayor gasto catastrófico en cuestiones de salud (OCDE, 2019), dato que coincide con la necesidad cada vez mayor de recurrir a servicios médicos privados al experimentar la insuficiencia del sistema sanitario público.



La cuestión de la inequidad en cuanto al acceso a la salud es un tema que no solo afecta a México o a Latinoamérica (OPS y OMS, 2020), sino que en realidad representa un problema global, tanto así que la OMS ha establecido un observatorio para su monitoreo. Este monitoreo está enfocado en cuatro aspectos principales (OMS, 2020):

1) Salud reproductiva

Principales indicadores: acceso a anticoncepción y planificación familiar.

2) Salud materna

Principales indicadores: acceso a atención y control prenatal, atención durante el parto y atención durante el puerperio.

3) Salud en recién nacidos

Principales indicadores: cuidado preventivo, inmunizaciones y atención a la salud por cuestiones emergentes.

4) Resultados en salud

Principales indicadores: fertilidad, obesidad, malnutrición infantil y mortalidad infantil.

Es fundamental que, con base en el llamado del papa Francisco, nos acerquemos a esta periferia, muchas veces más cercana de lo que pareciera, y que este acercamiento busque impactar de modo concreto.

A continuación, se presenta una propuesta para el abordaje de dicha problemática.

## 6. Propuesta de abordaje

Toda propuesta enfocada a corregir las periferias existenciales debe partir necesariamente de la concienciación. Para poder enfocarnos en una periferia es fundamental que primero reconozcamos su existencia, su causalidad y sus efectos.

Como se ha podido observar a lo largo de las reflexiones presentadas, el fenómeno del acceso a la salud es sumamente complejo e intervienen múltiples factores; sin embargo, la siguiente propuesta se construye a partir de

la urgente necesidad de fortalecer el sistema de salud en su primer nivel de atención, promoviendo cada vez más una cultura preventiva.

Con base en este breve análisis de las causas y consecuencias, se identifican dos potenciales sitios de acción:

- 1) *Fortalecimiento del primer nivel.* Con base en los datos presentados, a 2020 el 28.2% de la población mexicana carecía de servicios de atención médica, lo que implica que puede acceder a este derecho humano únicamente a través de servicios propios de la Secretaría de Salud. Estos servicios registraron un decremento de 57.4% entre 2018 y 2020, lo que evidencia una gran área de oportunidad. Trabajar para fortalecer la base del sistema sanitario es fundamental para poder ofrecer un servicio universal, ya que el primer nivel de atención debe cubrir aproximadamente el 85% de la necesidad total. Invertir en incrementar el número de centros de salud y aumentar su calidad sería una manera de reducir la distancia entre la periferia y el acceso a la salud.
- 2) *Cultura de la prevención.* Una de las consecuencias propias del fortalecimiento del primer nivel de atención será el incremento en la cultura de prevención. Actualmente la medicina mexicana tiene un enfoque predominantemente terapéutico, lo que a su vez satura el segundo y tercer nivel de atención e incrementa el gasto catastrófico una vez que se presenta una enfermedad. De acuerdo con la definición de salud, no podemos solo contrarrestar enfermedades, sino que debemos promover un estado de bienestar integral, lo cual se consigue a partir de una cultura preventiva-proactiva.

## 7. Las periferias y la autorreferencialidad

El papa Francisco, a lo largo de su pontificado, nos ha llamado constantemente a este acercamiento con las periferias que nos rodean; periferias que, como ya hemos señalado, no son solo geográficas sino, sobre todo, existenciales. Nos invita a encontrarnos con los sectores de la población que viven en estado de exclusión y vulnerabilidad, con aquellos que a veces se perciben como invisibles y que, sin embargo, representan el fundamento del llamado evangélico “ir a los confines del mundo a predicar el evangelio

(Mc 16:15)”, un evangelio que no es otra cosa que la expresión del amor de Dios por la humanidad, “quien amó tanto al mundo que envió a su único Hijo a morir por nosotros en la cruz (Jn 3:16)”.

El Papa no nos llama a otra cosa que a imitar a Jesús a lo largo de su vida pública. En los cuatro evangelios se puede palpar el deseo —ardiente— de Cristo por encontrarse con los vulnerables y los marginados de la época. Se puede ver a Jesús curando a enfermos de lepra, sordera, ceguera, a endemoniados, a pecadores; sin embargo, siempre, antes de un milagro, Jesús propicia un encuentro entre dos corazones, mirando a los ojos y contemplando el alma de aquellos que se dejan mirar por Él. Se puede casi afirmar que, antes del milagro físico, Jesús ha obrado un milagro personal, encontrándose con alguien que probablemente había olvidado lo que era ser visto, o ser tocado por otra persona. En las palabras de Jesús se puede percibir un deseo tan grande que fue capaz de esperar toda la eternidad para llegar a ese momento y encontrarse con cada uno de aquellos que le recibieron.

El concepto de Iglesia en salida no es nuevo, es un llamado profundo que está inscrito en nuestra esencia como cristianos y que nos reclama (como dijo Francisco en la Jornada Mundial de la Juventud en Lisboa) a dar la bienvenida a todos, todos, todos.

Pero ¿qué implica, de manera concreta, acercarnos a estas realidades? ¿Cómo puedo acercarme a aquellas periferias que me rodean? ¿Pertenezco a alguna periferia?

## **8. Propuesta para el encuentro con las periferias**

- 1) Reconocer nuestra propia identidad (encuentro y diálogo): El Santo Padre ya nos ha hablado, en múltiples ocasiones, de la importancia de reconocer la propia identidad. Lo ha mencionado en sus reflexiones en torno a la importancia del diálogo, invitándonos a no tener miedo a la diversidad, ya que la uniformidad anula. Para identificar qué periferias me rodean (de manera personal) es importante partir del reconocimiento de nosotros mismos y de nuestro papel en esta realidad. Sin esta identidad, será imposible fomentar un verdadero

encuentro entre corazones diversos, con experiencias, historias e incluso culturas distintas, pero que de igual forma laten y que desean, en lo hondo de su ser, el ser tratados con dignidad (Zenit, 2022).

- 2) Promover un encuentro con respeto y apertura (evitando la imposición): Una vez reconocida nuestra identidad, y por lo tanto asumido y aceptado la de los demás, se podrá propiciar un verdadero encuentro. Este encuentro no puede ni debe ser visto —únicamente— como de carácter asistencial, sino que debe ser propuesto desde el corazón. Recordando el evangelio, Jesús no iba sanando a todos —a diestra y siniestra— sino que siempre, antes de realizar un milagro, se encontraba con la gente: “y Jesús les preguntó: ‘¿Creen que puedo hacerlo?’ Ellos le contestaron: ‘Sí, Señor’. Entonces les tocó los ojos diciendo: ‘Que se haga en ustedes conforme a su fe’” (Mt 9,28-30).

El encuentro es verdaderamente fundamental, ya que sin este no hay una transformación del corazón. Como cristianos, no es suficiente con desarrollar estrategias asistenciales (que son necesarias e indudablemente buenas), pero el verdadero milagro se obra a través del encuentro del marginado con el rostro de Cristo.

- 3) Preguntarnos si nosotros mismos no nos encontramos o representamos una periferia. Un último punto que no quería dejar fuera es que, al plantear periferias, siempre se hace desde la perspectiva autorreferencial, como si las periferias fueran todo aquello que me rodea, y en sentido estricto así es. La invitación del Papa es a abandonar nuestra posición y salir al encuentro de aquellos a mi alrededor. En la encíclica *Fratelli tutti*, el Papa nos invita a no visualizar al prójimo, únicamente, como una figura ajena a nosotros mismos, sino que a través de un proceso de introspección, se nos invita a hacernos nosotros mismos “prójimos de los demás”, propiciando así un espacio de verdadero encuentro. Ya que, si solo lo vemos desde la autorreferencialidad, surge la pregunta: ¿nosotros no representaremos una periferia, que de igual forma requiera del encuentro con otros? No se trata solo de salir al encuentro, sino también de abrirnos para que otros se puedan encontrar con nosotros. Para esta reflexión considero que el evangelio de las diez vírgenes es muy esclarecedor. Ellas salieron al encuentro del esposo, pero también se dejaron encontrar por Él. Nunca olvidemos que nadie se salva solo, y que todos necesitamos de

todos, por lo que es importante saber reconocer que en el fondo (o a veces no tan en el fondo) estamos profundamente necesitados de la mirada de Jesús oculta en aquellos que nos rodean.

## 9. Acceso a la salud – Encuentro – Construcción para la paz

A lo largo del presente capítulo se ha reflexionado en torno a la cultura del encuentro como un espacio y una oportunidad para promover la integralidad de la persona, así como también se ha reflexionado sobre la actualidad del sistema sanitario mexicano, que si bien presenta sus carencias (cada vez más acuciantes) también presenta áreas de oportunidad para crecer y ser un espacio que acoja la vulnerabilidad del ser humano. Pero ¿cómo beneficia la propuesta de abordaje práctico a la construcción para la paz? La Real Academia de la Lengua Española define *paz* bajo diversas acepciones, entre las que encontramos la siguiente: “Relación de armonía entre las personas, sin enfrentamientos ni conflictos” (Real Academia Española, s.f.). Esta definición cuenta con un elemento fundamental, que es la relación armónica. Sin esta relación (de encuentro) no es posible propiciar un estado de paz verdadera en nuestra sociedad, una paz caracterizada no por su superficialidad, sino por la profundidad con que toca el corazón de cada uno de los miembros de nuestra sociedad.

El acceso a la salud es uno de los elementos básicos propuestos por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que fundamenta el desarrollo armónico de una población (Peace, 2023). Sin este espacio para atender la vulnerabilidad propia del ser humano manifestada en la enfermedad será imposible desarrollar una paz duradera, ya que como sociedad y por herencia cultural hemos desarrollado un estadio de total rechazo a cualquier atisbo de dolor o sufrimiento (Cerdio-Domínguez, 2022b; Cerdio-Domínguez *et al.*, 2023). Nos hemos convertido en una sociedad algofóbica que, a su vez, propicia el aislamiento de aquellos marginados que, por una u otra razón, no pueden acceder a un servicio sanitario de calidad suficiente. Es por ese motivo que para propiciar un verdadero estado de paz es necesario partir de la reflexión acerca de la importancia del encuentro en la atención sanitaria.

## Conclusiones

“Vayan por todo el mundo y prediquen el evangelio a toda criatura” (Mc 16:15) es un llamado tan antiguo y tan nuevo que hoy continúa resonando en la invitación del Papa “salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesiten la luz del Evangelio”. El católico por esencia está llamado a ser testigo de la luz en todos los rincones de la tierra, a modo de Jesucristo, encontrándose cara a cara con la miseria, la enfermedad, el dolor y el sufrimiento.

Las reflexiones que se han expresado a lo largo de estas páginas buscan tan solo evidenciar una de las periferias que más aquejan a la sociedad mexicana, una periferia que necesita de agentes de cambio comprometidos con la dignidad del ser humano. Es fundamental encontrarse con la realidad en donde se vive, pero es esencial que este conocimiento se traduzca en acción. El sistema de salud mexicano se encuentra cada vez más lejos de lograr la aspiración universal planteada por los derechos humanos. Por lo cual se invita al lector a continuar con este diálogo y con esta reflexión, a través del encuentro, primero con uno mismo y posteriormente con todos aquellos que nos rodean, reconociendo que “ningún hombre es una isla” y que todos necesitamos de todos, si en realidad queremos concretar el cambio al que nuestro corazón aspira.

## Referencias

- Burgos, J. M. (2010). *Antropología breve*. Ediciones Palabra.
- Cerdio-Domínguez, D. (2022a). El manejo del dolor crónico —no oncológico—: un reto bioético emergente. *Medicina y Ética*, 33(2), 505–546.  
<https://doi.org/10.36105/mye.2022v33n2.06>
- Cerdio-Domínguez, D. (2022b). Spirituality as the basis and foundation of the medical profession. En Marini, M. G., McFarland, J. (eds.) *Health humanities for quality of care in times of COVID-19* (pp. 61–69). Springer Nature.
- Cerdio-Domínguez, D., De los Ríos-Uriarte, M. E., y García-Llaca, E. (2023). Cosmovisiones en bioética, interpretación del dolor y el sufrimiento. *Apuntes de Bioética*, 6(1), 5–28. <https://doi.org/10.35383/apuntes.v6i1.761>

- CONEVAL (2021). Nota técnica sobre la carencia por acceso a los servicios de salud, 2018-2020. [https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/MMP\\_2018\\_2020/Notas\\_pobreza\\_2020/Nota\\_tecnica\\_sobre\\_la\\_carencia\\_por\\_acceso\\_a\\_los\\_servicios\\_de\\_salud\\_2018\\_2020.pdf](https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/MMP_2018_2020/Notas_pobreza_2020/Nota_tecnica_sobre_la_carencia_por_acceso_a_los_servicios_de_salud_2018_2020.pdf)
- Cotlear, D., Gómez-Dantés, O., Knaul, F., *et al.* (2015). La lucha contra la segregación social en la atención de salud en América Latina. *MEDICC Review*, 17(1), S40-S52.
- Donne, J. (1624). *Devotions upon emergent occasions*. (Traducción al español, 1970. *Devociones*, versión de Alberto Girri. Brújula).
- Enciclopedia-Jurídica [en línea] (2020). Derecho natural y derecho positivo. <http://www.enciclopedia-juridica.com/d/derecho-natural-y-derecho-positivo/derecho-natural-y-derecho-positivo.htm>
- Francisco (2013). *Evangelii Gaudium: Exhortación apostólica sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*.
- Francisco (2015). Carta encíclica *Laudato si'*.
- Francisco (2020). Carta encíclica *Fratelli tutti*.
- Francisco (26 de octubre de 2023). El Papa a los jóvenes: Para que haya encuentro debe haber movimiento. *Vatican News*.
- García-Colina, M. d. P. (2021). Estado del arte sobre la pobreza: un enfoque dimensional. En L. Miranda Navarro y M. A. Santinelli Ramos (coords.), *Responsabilidad social y sostenibilidad: Disrupción e innovación ante el cambio de época* (pp. 45-59). Universidad Anáhuac México.
- Gracia, D. (2014). Entrevista a Henk ten Have. *Eidon*, (41), 53-74. <https://doi.org/10.13184/eidon.41.2014.53-74>
- Guerra-López, R. (2018). *Perspectivas para una nueva bioética global, de la Evangelium Vitae a la Laudato si'*. Pontificia Academia per la Vita. [https://www.academyfor-life.va/content/dam/pav/documenti%20pdf/2018/Assemblea2018/works-hop/01\\_Full%20text%20Guerra.pdf](https://www.academyfor-life.va/content/dam/pav/documenti%20pdf/2018/Assemblea2018/works-hop/01_Full%20text%20Guerra.pdf)
- Gómez, O., Sesma, S., Becerril, V., Knaul, F., Arreola, H., y Frenk, J. (2011). Sistema de Salud de México. *Salud Pública de México*, 53(2), s220-s232.
- Hervada, J. (2011). *Introducción crítica al derecho natural*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Instituto para la Economía y la Paz (IEP) (2023). Índice de Paz México 2023. <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2023/05/ESP-MPI-2023-web-1.pdf>
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Naciones Unidas (1948). *La Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948). <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

- OCDE (2019). *Health at a glance 2019: OECD indicators*. OECD.  
<https://doi.org/10.1787/4dd50c09-en>
- OMS (1948). ¿Cómo define la OMS la salud? En *Constitución de la OMS*.  
<https://www.who.int/es/about/governance/constitution>
- OMS (2020). The Global Health Observatory [sitio web].  
<https://www.who.int/data/gho>
- OPS y OMS (2020). *Mejorar la vigilancia de la mortalidad por COVID-19 en América Latina y el Caribe mediante la vigilancia de la mortalidad por todas las causas*.  
<https://iris.paho.org/handle/10665.2/52309>
- Secretaría de Salud (2020, agosto 17). Programa Sectorial de Salud 2020-2024. *Diario Oficial de la Federación*. México.
- Secretaría de Salud (2022, octubre 25). Acuerdo por el que se emite el Modelo de Atención a la Salud para el Bienestar. *Diario Oficial de la Federación*. México.
- Ten Have, H. (2022). The challenges of global bioethics. *Global Bioethics*, 33(1), 41-44.  
<https://doi.org/10.1080/11287462.2021.2011008>
- UNESCO (2005). *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*.  
[https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_spa)
- Vignolo, J., Vacarezza, M., Álvarez, C., y Sosa, A. (2011). Niveles de atención, de prevención y atención primaria de la salud. *Archivos de Medicina Interna*, 33(1), 11-14.
- Zapata-Ospina, J. P. (2019). La responsabilidad, un principio para retomar la reflexión bioética. *Iatreia*, 32(4), 338-345.
- Zenit (2022, octubre 5). 7 estupendas reflexiones del Papa sobre el autoconocimiento para discernir mejor. <https://es.zenit.org/2022/10/05/7-estupendas-reflexiones-del-papa-sobre-el-autoconocimiento-para-discernir-mejor/>.



## CAPÍTULO IX.

# INTELIGENCIA ARTIFICIAL, PAZ Y DERECHOS HUMANOS

MARÍA ELIZABETH DE LOS RÍOS URIARTE\*

### Introducción

En su mensaje de este 2024 por la Jornada Mundial de la Paz, el papa Francisco centra su atención en la relación que guarda la inteligencia artificial (IA en adelante) con la paz, que es “el fruto de relaciones que reconocen y acogen al otro en su dignidad inalienable, y de cooperación y esfuerzo en la búsqueda del desarrollo integral de todas las personas y de todos los pueblos” (Francisco, 2024).

La centralidad de su preocupación radica en discernir si la inteligencia artificial y sus actuales usos y consecuencias son aliados o enemigos en la construcción de paz y del respeto de los derechos humanos y la dignidad de toda persona.

En este capítulo retomaré esta preocupación por analizar si el avance de la ciencia y la técnica, manifestado en el rápido desarrollo e incorporación de la inteligencia artificial, es respetuoso de la dignidad humana y de los derechos que de ella emanan o, por el contrario, algunas de sus consecuencias, incluso ya observables actualmente, pueden atentar contra ellos, retrasando o hasta obstaculizando procesos de paz mundial.

Primero brindaré un marco teórico con nociones fundamentales sobre inteligencia artificial para analizar sus alcances y repercusiones en algunas áreas y actividades humanas. Después, abordaré cuestiones referentes a sus usos y consecuencias, que ponen en debate sus implicaciones éticas en referencia a los derechos humanos. En un tercer momento, describiré las

---

\* Profesora investigadora de la Facultad de Bioética, Universidad Anáhuac México. Profesora e Investigadora de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Secihti).

regulaciones que existen actualmente sobre el diseño, producción, venta y uso de programas de inteligencia artificial y, por último, emitiré algunas conclusiones sobre la falta de lineamientos éticos en el uso de la inteligencia artificial y la necesidad de que todos los agentes que tienen relación con esta tecnología sean respetuosos de los derechos y de la dignidad humana y, por ende, verdaderos promotores de la paz en el mundo.

## 1. Inteligencia artificial: orígenes y definiciones

Se podría decir que un referente fundamental para el desarrollo de la inteligencia artificial fue Alan Turing, matemático y filósofo británico que en 1950 escribió y publicó un artículo que comenzaba con una pregunta provocativa: “¿Pueden pensar las máquinas?” (Turing, 2004). Lo que ahí proponía tenía como base la máquina creada por él mismo, que fue capaz de descifrar el código enigma, descubrimiento crucial para poner fin a la II Guerra Mundial. El modo de funcionamiento de dicha máquina quedó denominado como *el Juego de la Imitación*, que años más tarde fue inmortalizado en la pantalla grande (Tyldum, 2014).

Turing estaba convencido de que una máquina podía llegar a adquirir información del entorno y producir resultados distintos de aquellos para los que había sido programada y, por ende, podía “aprender”.

Esta intuición de Turing generó gran interés por el desarrollo de máquinas que pudieran “pensar” y “aprender” a partir de su inicial programación algorítmica. En 1956 científicos como Arturo Rosenblueth Stearns, Norbert Wiener, Julian Bigelow, John McCarthy, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester y Claude Shannon expusieron sus avances en el Dartmouth Summer Research Project, de donde se desprendió la “Conferencia de Dartmouth”, conocida como la asamblea donde se acuña el término de *inteligencia artificial* (Ekmekci y Arda, 2021).

Los descubrimientos de las *redes neuronales* por el psicólogo norteamericano Frank Rosenblatt en 1958 fueron otro parteaguas en el desarrollo de máquinas que pudieran “pensar” (Ekmekci y Arda, 2021). Estos hallazgos también fueron muy valiosos posteriormente, en la década de los ochenta, para describir lo que se conoce como *deep learning*.

Otro hito importante en el desarrollo de la IA fue el emblemático juego de ajedrez que tuvo lugar en 1997 entre el campeón mundial, Garry Kasparov, y una máquina desarrollada por IBM llamada *Deep Blue* (Jayanti, 2003). El resultado fue que la máquina ganó dejando a los escépticos boquiabiertos ante su enorme capacidad de procesamiento de datos y su asombrosa habilidad para incorporar nuevos aprendizajes para producir resultados fuera de lo esperado.

Así surgió la distinción entre la inteligencia artificial *débil* y la *fuerte* (Lidströmer y Ashrafian, 2022).

La *inteligencia artificial débil*, también denominada *estrecha*, es aquella que puede operar en un solo ámbito y que demuestra un comportamiento inteligente solo en una cierta área de la realidad para la que fue programada, pero no es capaz de improvisar ni asociar datos en áreas diversas; tal es el ejemplo de una paquetería de *Office* o de un *chat bot* de una página web.

En cambio, la *inteligencia artificial fuerte* o *amplia* es aquella que, si bien es diseñada para cumplir una tarea específica, es capaz de aprender del entorno e incorporar nuevos conocimientos a medida que va ejerciendo sus funciones. Es por ello que emula actividades propias de la persona como “pensar”, “aprender”, “inferir”, “analizar”, “argumentar”, “tomar decisiones”, etcétera.

Es importante resaltar aquí que si bien se puede llamar inteligencia artificial a cualquier máquina que emule procesos parecidos a la inteligencia humana, ésta siempre estará en la base de aquella, de tal manera que las máquinas, aunque imiten procesos de pensamiento del ser humano, jamás podrán sustituir la capacidad humana y su inteligencia. Por esta razón, conviene pensar y ponderar muy bien las formas en que programamos los dispositivos o las máquinas, de tal suerte que éstas siempre sirvan al ser humano en sus tareas diarias, pero nunca ocupen su lugar del todo.

Es pues esta capacidad de seguirse alimentando ilimitadamente lo que nos hace cuestionar las aplicaciones de la IA en diferentes áreas, dado que, si bien sus funciones se van perfeccionando también a medida que se va usando y es capaz de incorporar nociones nuevas, no hay un avance paralelo en su reflexión ética ni en el discernimiento sobre si las funciones que va aprendiendo son o no éticas y respetuosas de los derechos y de la dignidad humana, lo que la vuelve impredecible y hasta peligrosa en algunos de sus usos.

Aparece ya aquí una advertencia muy importante, y es que la inteligencia artificial no tiene una base moral sobre la que descansen sus acciones; sus funciones son automáticas y sin filtro, porque no tiene la conciencia que le permita saber si lo que hace está bien o no, y esto puede ser riesgoso para el ser humano.

A continuación, veremos los alcances y repercusiones de la incorporación de la inteligencia artificial en la vida de las personas.

## **2. Usos y alcances de la IA**

Desde la industria farmacéutica y de cuidado y atención de la salud hasta la carrera armamentista, pasando por la industria agropecuaria y automotriz, el diseño, programación, venta y uso de dispositivos de inteligencia artificial ha representado grandes avances y ha permitido mejorar la eficiencia de los procesos técnicos y de manufactura. En este sentido, la reflexión primordial debería enfocarse en los usos que le demos a la IA, ya que del ser humano depende que pueda ser benéfica o que atente contra la dignidad y los derechos humanos, obstaculizando con ello los procesos de construcción de paz.

Una de las áreas en donde más beneficios ha mostrado la IA es en la medicina. Algunos ejemplos son los servicios de imagenología que detectan con precisión patrones anormales de tejidos; el procesamiento de datos que puede arrojar con una rapidez sorprendente cifras de compuestos químicos en la sangre; los “cirujanos robots” que brindan mayor exactitud y precisión al momento de realizar procedimientos quirúrgicos, etc. De igual forma, en la industria farmacéutica, las máquinas dispensadoras de medicinas que brindan las dosis exactas de tabletas para evitar el gasto y desperdicio innecesario de las mismas. En oftalmología, los lentes de contacto que permiten graduar automáticamente la distancia que el usuario necesita para poder ver mejor, o los que se programan para que de forma automática administren cada día una dosis de medicamento para condiciones como el glaucoma.

También se deben considerar las muchas aplicaciones y dispositivos que miden signos vitales y parámetros de glucosa en sangre, que son sensibles a

condiciones médicas como hipoglicemias o bien caídas, y que alertan riesgos a los familiares del paciente en caso de urgencias, etcétera.

Todos estos avances, sin duda, han traído ventajas inigualables para el cuidado de la salud y la prevención y mejor manejo de algunas enfermedades, pero no olvidemos que si esto ha sido posible, lo ha sido gracias al avance científico que los seres humanos han ido logrando con el paso del tiempo.

En la industria agropecuaria, por otro lado, las granjas inteligentes, los cultivos de productos en zonas que han sido mejoradas en su subsuelo a fin de habilitarlas para la producción, han generado enormes beneficios también para combatir el hambre en el mundo.

Otra área donde la IA ha avanzado velozmente ha sido en la industria automotriz. Autos que se manejan solos y sistemas operativos que controlan funciones diversas en los automóviles han despertado gran asombro, pero también preocupación, pues aún no está claro quién tendría la responsabilidad ética en caso de que uno de estos coches que se conducen previamente programados llegara a provocar un accidente y lesionara a otras personas. En este caso, ¿quién sería responsable: el que diseñó el auto, quien lo programó, la agencia automotriz que lo vendió, el que lo compró, el dueño final? Esta respuesta sigue siendo una incógnita.

Este tema regresa la mirada a lo que se ha venido apuntando desde el primer apartado, que es el hecho de que las máquinas y la IA carecen de la conciencia ética que permite asumir la responsabilidad de nuestras acciones; solo el ser humano con su libertad puede prever las consecuencias de sus acciones y decidir si realiza unas u otras acciones.

Hay otras áreas donde el uso de la IA está siendo de gran utilidad: en la educación con la creación de robots que puedan llegar a zonas de difícil acceso, en el comercio digital y en las transacciones financieras, en centros de simulación y entrenamiento que funcionan con realidad virtual, en la industria del entretenimiento, etcétera.

No obstante estas aplicaciones, benéficas en muchos aspectos, la IA plantea serias dudas éticas en casos que pueden representar una amenaza real; a continuación abordaré algunos de ellos.

### 3. Inteligencia artificial y las implicaciones éticas de su diseño, producción y uso

A continuación, se mencionan algunos posibles riesgos derivados del uso de tecnología creada con inteligencia artificial: inequidad en el acceso a servicios y pérdida de empleos; robo de identidades; acusaciones falsas; comisión de fraudes; carrera armamentista y guerras; dominio y determinación de la persona humana; cambios climáticos y atentados contra el medio ambiente; discriminación; marginación; violencia; riesgos para la salud; reduccionismo biológico de la persona; control y dominio.

Veamos algunos ejemplos concretos de estas amenazas que reporta el Índice de Inteligencia Artificial 2023 (Maslej *et al.*, 2023):

- Escaneo y monitoreo de teléfonos celulares en determinados grupos poblacionales, como los prisioneros o los migrantes en centros de detención. Más allá de la evidente discriminación que esto fomenta, se trata de una invasión a la privacidad de las personas.
- Sistemas de reconocimiento facial en centros de trabajo y escuelas. Bien sea para verificar asistencia o para identificar emociones en un salón de clases, la detección de rasgos faciales representa un peligro en materia de bioseguridad y puede generar sesgos algorítmicos según ciertos patrones que generen marginación en otros grupos, o bien, el peligro de que estos sistemas puedan ser hackeados para cometer fraudes financieros o robos de identidad. A este respecto, también hay que mencionar la posibilidad de que se asocien los rasgos faciales con comportamientos delictivos y se acuse a personas inocentes solo por el hecho de asemejarse a un patrón de rasgos específico.
- La propagación de videos y noticias falsas que generan confusión y que son creados a partir de programas de IA. Al respecto, merecen especial mención los programas generadores de textos o imágenes que pueden arrojar información o fuentes de información no precisas y usarse para realizar afirmaciones o difundir conocimientos falsos o inexactos. Otro problema que hay que su-

mar a estos programas es el de derechos de autor, ya que, a menudo, toman información o imágenes de sitios que no han dado su autorización ni tampoco aclaran dónde consiguieron las imágenes o la información, lo que ha generado molestia por la escasa regulación que hay en torno a estas aplicaciones de IA.

Si se analiza el reporte mencionado, también se pueden detectar las amenazas a los derechos humanos que representan algunos programas de IA que han sido programados mediante patrones o asociaciones previamente realizadas por personas, es decir, la amenaza real está en las decisiones que las personas toman y que moldean los algoritmos con los que se programan y desarrollan las tecnologías con IA.

Así, hablar de amenazas a los derechos humanos y a la paz significa que somos las personas mismas las que amenazamos nuestros propios derechos mediante la forma en que actuamos, que va conformando modos específicos que se generalizan con la práctica cotidiana y que luego se reproducen y normalizan.

#### **4. Riesgos en el diseño, producción y uso de la IA para los derechos humanos**

Hemos mencionado antes que el problema ético de la IA viene dado por la persona que, en su capacidad de decidir, es decir, en su libertad, diseña y programa una máquina mediante algoritmos que operan de un modo eficiente y arrojan resultados con base en lo previamente establecido por la misma persona que introduce datos; por ende, los riesgos posibles del uso de la IA son responsabilidad de la persona, nunca lo serán de la IA por sí misma.

En este orden de ideas, se pueden deducir algunos posibles riesgos del uso no ético de la IA tanto en su programación algorítmica como en su uso y las amenazas a los derechos humanos que estos malos usos implican. Veamos algunos de ellos.

Si la tecnología se programa usando algoritmos reduccionistas e incluye sesgos algorítmicos (Grigore, 2022) que no siempre son fáciles de detectar, es probable que se incurra en riesgos de discriminación o inequidad en el acceso a servicios públicos (OECD, 2019) y se amenacen derechos humanos como la igualdad y equidad en el acceso a la protección de la salud, a una

vida digna, a salario justo, a una vivienda, a la alimentación, a la educación, a un trabajo digno y a la seguridad laboral, entre otros.

Otro posible riesgo es el robo de identidades, que da lugar a acusaciones falsas, condenas injustas (De Asís, 2020) y comisión de fraudes, lo que conlleva una fuerte amenaza a derechos como la privacidad y confidencialidad, la presunción de inocencia, el reconocimiento de la personalidad jurídica, etcétera.

Resulta más grave pensar en el uso de la IA con fines de producción de armamento en momentos de guerra, pues se amenazaría con el derecho a la paz misma.

Se ha mencionado en el presente capítulo que uno de los riesgos del uso no ético de la IA es el dominio y determinación de la persona provocados por un paradigma antropológico reduccionista donde los seres humanos se conciben solo en una dimensión material. Por esta vía, las amenazas a los derechos humanos son numerosas y van desde aquellos derechos que hacen valer la libertad de expresión, de creencias y de pensamiento hasta el derecho a no ser agredido, a la integridad física y psicológica, a no ser usados en experimentos o ensayos clínicos sin consentimiento, a vivir una vida libre de violencia, a no ser sometido a tortura o a la esclavitud, etcétera.

Como se aprecia en los párrafos anteriores, a pesar de las muchas bondades que la incorporación de la IA ha tenido en la vida de las personas, sus usos no siempre cumplen con un criterio ético, lo que provoca un menoscabo de los derechos humanos y propicia diferentes tipos de violencia que entorpecen los esfuerzos por sembrar paz.

Una de las condiciones indispensables para los procesos de instauración y mantenimiento de la paz es el respeto irrestricto a los derechos humanos, ya que éstos garantizan que la persona pueda vivir en condiciones de suficiencia que no la orillen a la violencia ni al reclamo social (De los Ríos, 2023). Para garantizar estas condiciones de óptimo desarrollo de cada persona y la seguridad que brindan, se ha vuelto necesario contar con marcos jurídicos reconocidos internacionalmente que establezcan referencias claras sobre los derechos humanos que deben ser respetados. Huelga decir, empero, que, aun cuando no se hubieran formulado declaraciones sobre los derechos humanos, éstos deberían ser reconocidos y respetados por todos, ya que emanan de la misma dignidad ontológica de cada persona.



Actualmente la Carta Internacional de Derechos Humanos (OHCHR, s. f.) es el documento que da cuenta suficiente de ello. Si se desea colaborar para la paz, lo ahí declarado y reconocido deberá ser respetado y cumplido de forma universal y sin condicionamientos. Únicamente cuando los derechos humanos en todas sus generaciones sean plenamente respetados, la paz será posible (Pablo VI, 1967).

Lo que resulta de mucho interés, además, es la reflexión que se ha venido dando en este capítulo acerca de que el hecho de que un avance de IA sea benéfico o no para la vida humana no depende de las máquinas *per se* sino del ser humano que las diseña y las programa. Así, los sesgos en los algoritmos con los que se programan las funciones de las máquinas que operan a partir de inteligencia artificial pueden implicar serias amenazas a los derechos humanos y ser discriminatorios en sus resultados (Morales-Ramírez, 2023).

Es por ello que éstos nunca deberán ser tomados de manera absoluta y aislada de la reflexión y del criterio humano que discierna sobre ellos. Más aún, como afirma el mensaje del Papa en la 53ª Jornada Mundial por la Paz:

No basta ni siquiera suponer, de parte de quien proyecta algoritmos y tecnologías digitales, un compromiso de actuar de forma ética y responsable. Es preciso reforzar o, si es necesario, instituir organismos encargados de examinar las cuestiones éticas emergentes y de tutelar los derechos de los que utilizan formas de inteligencia artificial o reciben su influencia (Francisco, 2020).

Así, a los avances acelerados de la inteligencia artificial, hay que añadir los peligros de la búsqueda de los propios intereses, de la acumulación egoísta e individualista de recursos económicos que continúen perpetuando las brechas entre quienes tienen y quienes no, el anhelo desmedido de la mejora humana sin la debida reflexión sobre su límite (Francisco, 2020), una mentalidad progresista y autosuficiente que no es capaz de detenerse a buscar el camino ético y los medios adecuados, etcétera.

Estos comportamientos humanos provenientes de un mal uso de la libertad humana y de un mal entendimiento de nuestro fin como personas, representa el riesgo real de la inteligencia artificial, pues en aras del dominio y el poder se pueden declarar guerras absurdas donde mueran miles de inocentes.

El uso bélico de la IA se encuentra en los lindes de los bloques mundiales ya incluso probándose en algunas regiones y sumándose cotidianamente en otras. Un ejemplo son los drones armados que están programados para disparar o dejar caer misiles en zonas identificadas como enclaves del enemigo y que, sin ser capaces de distinguir plenamente zonas marcadas como civiles o como territorios hostiles, dejan caer proyectiles que destruyen y matan personas (Monlezun, 2022).

Esto debe ser una preocupación constante en las mentes tanto de desarrolladores como de usuarios de la IA, pero no basta que a nivel individual se reflexione, sino que es preciso generar regulaciones que marquen pautas universales de obligatorio cumplimiento; algo que, hasta la fecha, no se ha presentado de forma definitiva. Es importante resaltar aquí que estas regulaciones, ya sea a modo de principios que tienen carácter de recomendación o de normas específicas de obligatorio cumplimiento, deben advertir que el sujeto de responsabilidad es siempre la persona (Megías, 2022) y nunca la propia IA, pues ésta carece de libertad y, por ende, del encuadre ético que toda acción necesita.

A pesar de que ha habido ya algunas iniciativas que bien vale la pena mencionar como esfuerzos que reflejan una conciencia ética frente al rápido y desmedido avance de la IA y sus implicaciones en procesos de paz mundial, muchas de ellas tienen solo carácter de recomendaciones y carecen de fuerza jurídica que obligue a su cumplimiento. La única que ha cobrado ese cariz es la Ley de IA del Parlamento Europeo, pero entrará en vigor hasta 2026.

Veamos las que ya se han formulado.

## 5. Regulaciones existentes para el uso ético de la IA

Aunque se mencionó en el apartado anterior que aún no se cuenta con un solo documento internacional al que se adhieran todos los países respecto al desarrollo e implementación de programas y dispositivos que operan con IA, sí existen algunas regulaciones que son loables. A continuación, se mencionarán y describirán brevemente.

1) *Principios de Asilomar sobre inteligencia artificial*, 2017 (Future of Life Institute, 2023): La principal fuente de inspiración para esta declaración fue la

ciencia ficción de Isaac Asimov, quien dotó a los robots de sus obras de acciones y comportamientos que debían atenerse a tres leyes (Asimov, 1989):

### **Primera ley**

Un robot no hará daño a un ser humano, ni por inacción permitirá que un ser humano sufra daño.

### **Segunda ley**

Un robot debe cumplir las órdenes dadas por los seres humanos, a excepción de aquellas que entren en conflicto con la primera ley.

### **Tercera ley**

Un robot debe proteger su propia existencia en la medida en que esta protección no entre en conflicto con la primera o con la segunda ley (Asimov, 1989).

Esta primera regulación pone énfasis primordialmente en los siguientes principios: que se tenga una meta para la investigación en materia de IA y que ésta sea siempre la obtención de un medio para servir a la persona y sus derechos; que su financiamiento esté libre de otras motivaciones; que exista transparencia en todo el proceso, desde el diseño hasta la venta y el uso de los programas de IA, y se asuma la responsabilidad en todas las etapas; que se cuide la orientación hacia valores humanos; que se respete la privacidad y confidencialidad de datos personales, entre otros.

Un aspecto muy relevante de esta primera regulación es que incluye el principio de precaución, que insta a no actuar en aquellos casos en que las consecuencias no pueden preverse (Sánchez, 2002) y abre la reflexión a la búsqueda del bien común.

Aunque amplia, esta declaración contempla que, desde la misma idea del producto o servicio que se va a generar, haya una intención de que sea beneficiosa para la persona y la sociedad y no algo que solo busque el beneficio individual o de unos cuantos.

2) *Declaración de Montreal, 2018* (Abrassart *et al.*, 2018): Formulada por iniciativa de la Universidad de Montreal y firmada por más de 70 instituciones educativas, gubernamentales, ONG, etcétera, esta declaración coincide con la anterior en algunos temas, como son el principio de bienestar, que procura que la IA se oriente al bienestar de todos, el principio de respeto a la

autonomía, y el principio de protección a la privacidad y la intimidad de las personas usuarias. Algo muy relevante de esta declaración es que incluye un principio de solidaridad entre personas y generaciones, lo que lleva a pensar que los desarrollos de IA que resulten benéficos deberían poderse compartir sin restricciones, algo que, en la configuración del mundo actual pareciera que las fronteras no solo son geográficas sino ideológicas y hasta axiológicas y no permiten el libre intercambio ni de información ni de productos. No obstante, esta declaración lo contempla como piedra angular, sumado a otro también pertinente, que es el principio de participación democrática.

Esta propuesta muestra la necesidad de someter al escrutinio y debate público no solo los sistemas de IA desarrollados sino, incluso, sus fuentes de financiamiento, buscando con ello que siempre se procure el bienestar tanto de los individuos como de la sociedad en general.

Algunas otras propuestas versan sobre la equidad y justicia en la distribución de bienes y productos de IA, inclusión y diversidad, responsabilidad por las consecuencias que se desprendan del uso de la IA.

Huelga decir que, aunque no quede explícito en el principio mencionado, esta responsabilidad se hace extensiva a todos los involucrados: el diseñador, el programador, el vendedor y el usuario final del producto.

Por último, es de llamar la atención también que incluya la preocupación por un desarrollo sostenible atendiendo al posible daño al medio ambiente que el desarrollo y producción de IA pueda generar.

3) *Ethics guidelines for trustworthy A.I., 2019* (*Ethics Guidelines for Trustworthy AI*, 2019): la Unión Europea fue la principal protagonista de estos siete principios que pasan porque la intención de todo desarrollo de IA sea el apropiamiento y empoderamiento humano, que refuercen las capacidades humanas y su autonomía, la solidez tecnológica y la seguridad, que brinden la posibilidad de explicación de cada etapa del proceso de producción de los sistemas. Con esto se pretende disminuir, lo más posible, que haya decisiones azarosas o accidentales que pueden implicar mayores amenazas a los derechos humanos. Estas guías hablan también de la privacidad y la gobernabilidad, aspecto muy relevante en el tema, ya que no basta la regulación y normatividad para que se protejan los derechos humanos, sino que, además, se precisa de la cooperación internacional.

Otros temas que son abordados por este documento y que se repiten en los anteriores son la transparencia, la no discriminación, justicia, bienestar ambiental y social y la confiabilidad

4) *Rome Call for Ethics, 2020* (RenAIssance Foundation, 2020): Este llamado es, quizá, uno de los más trascendentes en la materia debido a que fue firmado por el presidente de la Academia Pontificia para la Vida, monseñor Vincenzo Paglia, el CEO de Microsoft, Dr. Brad Smith, el CEO de IBM, Dr. John Kelly III, el director de la FAO, Dr. Dongyu Qu, la ministra italiana de innovación, Dra. Paola Pisano, y el papa Francisco.

La relevancia queda implícita en tanto que fue firmada por al menos dos de los más grandes desarrolladores de la tecnología y de la IA, como Microsoft e IBM, además de representar una adherencia al bien común a través de la firma del director de la FAO en una intención de que la IA sea utilizada para bien.

Este llamamiento fue ratificado y actualizado en enero de 2023 también por un representante del judaísmo, el rabino Eliezer Simha Weisz, y otro del islam, el jeque Abdallah bin Bayyah, convirtiéndose en el primer documento interreligioso de esta índole.

Más aún, recientemente, en julio de 2024, el documento fue también acogido en un ámbito interreligioso extendido a las religiones no monoteístas en un acto en Hiroshima, donde representantes de 16 religiones distintas se comprometieron a encauzar y vigilar que la IA brinde condiciones para la construcción de paz a nivel mundial.

El documento contempla tres áreas transversales para las que la inteligencia artificial debería servir y ser desarrollada:

1. Educación: considera la necesidad de asumir el compromiso de cambiar el mundo a través de la IA con y para las generaciones más jóvenes.
2. Ética: considera el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos respecto a que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos.
3. Derechos humanos: exhorta a que el desarrollo de la IA sirva para proteger a las personas, especialmente a los más pobres y débiles, y al medio ambiente.

Sobre estas áreas se desglosan seis principios:

1. Transparencia: todos los procesos de desarrollo de inteligencia artificial deben ser de fácil entendimiento para todos los actores involucrados y, por ende, replicables.
2. Inclusión: no deben discriminar a nadie, porque todos tenemos la misma dignidad.
3. Responsabilidad: siempre debe haber alguien que asuma la responsabilidad de lo que las máquinas hacen o pueden hacer.
4. Imparcialidad: no deben contener sesgos o conflictos de interés.
5. Confiabilidad: deben ser confiables para hacer aquello que se les programa para hacer y no desviarse a otras actividades no previstas.
6. Seguridad y privacidad: se deberá respetar siempre la privacidad de los usuarios y mantener estándares de seguridad que no expongan datos personales.

El llamado representa un ánimo de apostar por valores humanos universalmente compartidos, tales como la singularidad y la dignidad del ser humano (Pegoraro y Curzel, 2023).

5) *Recomendación de la UNESCO sobre el uso ético de la inteligencia artificial, 2021 (Ética de la inteligencia artificial, 2023)*: Fue adoptada por los 193 Estados miembros de la UNESCO. En ella se promueven valores que deben inspirar el diseño y producción de tecnología con inteligencia artificial, y principios que deben orientar sus usos y aplicaciones.

Dentro de los valores están:

- a. Promoción y defensa de la dignidad y los derechos humanos.
- b. Promoción y defensa de los ecosistemas y el medio ambiente.
- c. Promoción y respeto por la diversidad y la inclusión.
- d. Generación de sociedades justas y pacíficas que estén interconectadas y con una visión de bien común.

Es de reconocerse que este documento va más allá de la simple enumeración de principios y propone una reflexión ética desde los valores que

debe ser la base del seguimiento de los principios y, de igual modo, es importante señalar que hay una mención explícita al cuidado del medio ambiente y a la paz como anhelo común de la humanidad.

Respecto de los principios, se mencionan diez:

1. Proporcionalidad e inocuidad.
2. Seguridad y protección.
3. Equidad y no discriminación.
4. Sostenibilidad.
5. Privacidad y protección de datos.
6. Supervisión y decisión humanas.
7. Transparencia y explicabilidad.
8. Responsabilidad y rendición de cuentas.
9. Sensibilización y educación.
10. Gobernanza mundial y colaboración.

Se pretende que estos principios puedan ser aplicados en 11 diferentes ámbitos de acción:

1. Evaluación del impacto ético.
2. Gobernanza y administración ética.
3. Política de datos.
4. Desarrollo y cooperación internacional.
5. Medio ambiente y ecosistemas.
6. Género.
7. Cultura.
8. Educación e investigación.
9. Comunicación e información.
10. Economía y trabajo.
11. Salud y bienestar social.

Estos once ámbitos de acción pueden considerarse las herramientas necesarias para que los principios se ejecuten y los valores permeen las prácticas y los usos; incluso se relacionan con los derechos humanos, en tanto que proporcionan estrategias integrales donde la IA puede jugar un papel

protagónico en la protección y promoción de la persona humana y sus derechos y, por ende, facilitar y sumar esfuerzos para lograr la paz.

Otro aspecto muy valioso de esta declaración es su firma y adhesión por parte de 197 países que, aunque su carácter no sea vinculante, en el ámbito del derecho internacional, la firma de tantos países puede ser un factor de presión para que se avance en la misma dirección.

Es digno de mencionarse que esta regulación marca también la necesidad de dar seguimiento y evaluar la incorporación y adherencia a estos valores y principios en las legislaciones nacionales.

6) *Declaración de Bletchley, 2023* (AI Safety Summit, 2023): Firmada en Inglaterra en el histórico parque Bletchley, donde Alan Turing y otros científicos descifraron el código enigma del que se habló al inicio de este capítulo, y en el marco de la Cumbre por la Seguridad de la Inteligencia Artificial. Un total de 28 países con representantes de los cinco continentes la firmaron, dándole con ello un carácter internacional fuerte al igual que la anterior, solo que de fecha más reciente y, por ende, más actualizada.

Contempla 5 principios: innovación, inclusión, adecuación, comprensión y cooperación.

El documento deja ver una enorme conciencia al afirmar su carácter provisional, es decir, considera que el desarrollo de la IA seguirá aumentando y perfeccionándose, por lo que la reflexión ética deberá continuar profundizándose también.

7) *Ley de Inteligencia Artificial de la Unión Europea, 2023* (Parlamento Europeo, 2023): Este proyecto de ley, aunque ya ha sido aprobado en este año que corre (2024), entrará en vigor oficialmente hasta 2026. No obstante, vale la pena analizarlo debido a que su enfoque es distinto de los demás, ya que se plantea desde una estimación de riesgos tanto en el diseño como en la producción y uso de los sistemas que sean programados con IA, así como un abanico de sanciones y multas dependiendo del riesgo en que incurra cada desarrollo y práctica.

Así, establece cuatro niveles de riesgo: inaceptable, alto, limitado y bajo. Aquellos sistemas catalogados como de riesgo inaceptable quedarán estrictamente prohibidos; los de riesgo alto deberán registrarse en una base de



datos del espacio europeo y serán sometidos a rigurosos controles y evaluaciones constantes; los considerados como de riesgo limitado deberán tener claras políticas sobre sus propósitos y usos y, por último, en los considerados de bajo riesgo, sus usuarios estarán obligados a cumplir con un código de conducta desarrollado específicamente para este tipo.

A pesar de que esta ley surge como una iniciativa de la Comunidad Europea, su aplicación y vigencia no se limita a dicho espacio, es decir, todos aquellos productos, sistemas, *softwares* o productos que hayan utilizado inteligencia artificial en alguna de sus fases de producción, deberán adherirse a lo establecido en esta regulación si quieren exportarse al espacio europeo; por ende, será requisito para todos aquellos desarrolladores o empresas que exporten estas tecnologías a Europa.

## Conclusiones

El avance científico y tecnológico es una constante de los tiempos que corren, al igual que lo es la rápida y cada vez más frecuente implementación de la inteligencia artificial en nuestras actividades diarias. La IA ha demostrado ser beneficiosa y poderosa en diversas de sus aplicaciones para mejorar la vida humana y hacer mucho más rápidas y eficientes tareas que antes requerían grandes cantidades de tiempo y una muy alta precisión. Ha contribuido asimismo a buscar soluciones a problemáticas sociales acuciantes, tales como la escasez de alimentos o los rezagos educativos, sobre todo después de la pandemia por COVID-19. No obstante, conviene tener presente que la IA puede conllevar amenazas importantes para la búsqueda, promoción y defensa de la paz, de los derechos humanos y de la dignidad de toda persona humana.

Por ello, es importante que se consideren los esfuerzos por regular y encauzar el desarrollo de la IA, sabiendo siempre que éstos serán limitados y que la defensa de la paz, de los derechos y de la dignidad no puede quedar sujeta al mero cumplimiento normativo.

La intención entonces es contar con elementos de reflexión que, asumiendo que la principal responsabilidad en el uso de la IA es del ser humano mismo, apelen a todos los actores que intervienen en los ecosistemas de las

tecnologías (empresas, financiadoras, desarrolladores, comerciantes, usuarios, así como al Estado mismo y la sociedad civil), para convenir que el desarrollo de la inteligencia artificial no se convierta en una carrera vertiginosa por el dominio y poder de pueblos y territorios o en actos discriminatorios o injustos debido a sesgos en los algoritmos con los que son programados los sistemas o tecnologías.

Una propuesta para ello es que no se reconozca una personalidad jurídica a los sistemas de IA, es decir, que jamás se deslinde de responsabilidad ética y civil a la persona que hace uso o que programa la tecnología con IA, pues, en el fondo, atribuirle la responsabilidad a la IA es olvidar que ésta es siempre creada y usada por una inteligencia humana que decide sobre ella.

Actualmente se cuenta con siete regulaciones internacionales que han tratado de orientar el diseño, producción, venta y uso de dispositivos, programas y apps de IA con vistas al respeto, protección y promoción de los derechos humanos fundamentales, en el entendido de que éste es pieza fundamental en la construcción de paz.

Vale la pena aclarar que no se pretende que el fin de estas regulaciones sea detener el avance de la IA, sino encauzarla para un buen uso y aprovechamiento a favor de las personas y sociedades.

Principios como la igualdad, libertad, seguridad, privacidad, accesibilidad a recursos y bienes, entre otros, son algunos de los que se han propuesto para que la IA contribuya a fortalecer valores humanos y a empoderar sobre todo a los grupos en situación de vulnerabilidad, a respetar sus derechos y su dignidad y promover la solidaridad y fraternidad entre pueblos y naciones, tal como afirma el mensaje del Papa en este 2024.

Así, la IA, lejos de verse como amenaza, se puede entender como oportunidad; su buen uso puede fortalecer aún más los esfuerzos multilaterales en materia de construcción de paz, impartición de justicia, gobernanza mundial en salud, alianzas para la educación, etcétera. Lo central radica en las acciones y decisiones humanas que pueden hacer de la IA un puente que tienda lazos de respeto y armonía social o una granada que dinamite la posibilidad del diálogo y del encuentro con otros.

## Referencias

- Abrassart, C., Bengio, Y., Chicoisne, G., de Marcellis-Warin, N., Dilhac, M.-A., Gambs, S., y Voarino, N. (2018). *Declaración de Montreal para un desarrollo responsable de la inteligencia artificial 2018*. Universidad de Montreal. [https://declarationmontreal-iaresponsable.com/wp-content/uploads/2023/01/ES-UdeM\\_Decl-IA-Resp\\_LA-Declaration\\_v4.pdf](https://declarationmontreal-iaresponsable.com/wp-content/uploads/2023/01/ES-UdeM_Decl-IA-Resp_LA-Declaration_v4.pdf)
- AI Safety Summit (1 de noviembre de 2023). *Declaración de Bletchley de los países que asisten a la Cumbre de Seguridad de la IA*, 1 y 2 de noviembre de 2023. GOV.UK. <https://www.gov.uk/government/publications/ai-safety-summit-2023-the-bletchley-declaration/dbc58681-1b68-47e0-8e3f-f91435fdf8ce>
- Asimov, I. (1989). *Círculo vicioso. Los robots*. Martínez Roca.
- De Asís, R. (2020). Inteligencia artificial y derechos humanos. En *Materiales de Filosofía del Derecho*, 2020/04. <https://hdl.handle.net/10016/30453>
- De los Ríos, M. E. (2023). La paz es una decisión individual que requiere compromiso comunitario. *DIDAC*, 82, 24-31. [https://doi.org/10.48102/didac.2023..83\\_JUL-DIC.134](https://doi.org/10.48102/didac.2023..83_JUL-DIC.134)
- Ekmekci, P. E., y Arda, B. (2021). *Artificial intelligence and bioethics*. Springer Nature.
- European Commission (2019, 8 de abril). *Ethics guidelines for trustworthy AI. Shaping Europe's digital future*. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai>
- Francisco (1 de enero de 2020). Mensaje del Santo Padre Francisco para la celebración de la LIII Jornada Mundial de la Paz 2020: La paz como camino de esperanza: diálogo, reconciliación y conversión ecológica. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20191208\\_messaggio-53giornatamondiale-pace2020.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20191208_messaggio-53giornatamondiale-pace2020.html)
- Francisco (1 de enero de 2024). Mensaje de su Santidad Francisco para la celebración de la LVII Jornada Mundial de la Paz 2024: Inteligencia artificial y paz. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>
- Future of Life Institute (11 de agosto de 2017). *Asilomar AI principles*. <https://futureoflife.org/open-letter/ai-principles/>
- Grigore, A. E. (2022). Derechos humanos e inteligencia artificial. *Ius et Scientia*, 8(1) 164-175. <https://revistascientificas.us.es/index.php/ies/article/view/19991>
- Jayanti, V. (2003). *Game over: Kasparov and the machine*. [película] Metro-Goldwyn-Mayer.
- Lidströmer, N., y Ashrafian, H. (2022). *Artificial intelligence in medicine*. Springer Nature.
- Maslej, N., Fattorini, L., Brynjolfsson, E., Etchemendy, J., Ligett, K., Lyons, T., y Perreault, R. (2023). *The AI Index 2023 Annual Report*. AI Index Steering Committee, Institute for Human-Centered AI, Stanford University. [https://aiindex.stanford.edu/wp-content/uploads/2023/04/HAI\\_AI-Index-Report\\_2023.pdf](https://aiindex.stanford.edu/wp-content/uploads/2023/04/HAI_AI-Index-Report_2023.pdf)
- Megías, J. J. (2022). Derechos humanos e inteligencia artificial. *Dikaioyne: revista semestral de filosofía práctica*, 37, 139-163.

- <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8479007>
- Monlezun, D., Sinyavskiy, O., Peters, N. J., Steigner, L., Aksamit, T. R., García, A. V., y Gallagher, C. M. (2022). Plantas de energía nuclear ucranianas en peligro de ser usadas como armas de bioterrorismo: Ética computacional, equidad en salud y análisis de la rentabilidad en la prevención y respuesta impulsadas por la IA. *Revista Medicina y Ética*, 33(3), 607-666.  
<https://doi.org/10.36105/mye.2022v33n3.01>
- Morales-Ramírez, G. (2023). Problemática antropológica detrás de la discriminación generada a partir de los algoritmos de la inteligencia artificial. *Medicina y Ética*, 34(2), 429-480. <https://doi.org/10.36105/mye.2023v34n2.04>
- OECD (2019, 21 de mayo). Recommendation of the Council on Artificial Intelligence. OECD Legal Instruments.  
<https://legalinstruments.oecd.org/en/instruments/OECD-LEGAL-0449>
- OHCHR (s. f.). *La Carta Internacional de Derechos Humanos. Una historia breve, y los dos Pactos Internacionales*. Naciones Unidas: Derechos Humanos: Oficina del Alto Comisionado. <https://www.ohchr.org/es/what-are-human-rights/international-bill-human-rights>
- Pablo VI (26 de marzo de 1967). *Carta encíclica Populorum Progressio*.  
[https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)
- Parlamento Europeo (12 de junio de 2023). *Ley de IA de la UE: primera normativa sobre inteligencia artificial*. Temas: Parlamento Europeo.  
<https://www.europarl.europa.eu/topics/es/article/20230601STO93804/ley-de-ia-de-la-ue-primera-normativa-sobre-inteligencia-artificial#:~:text=En%20abril%20de%202021%2C%20la,una%20mayor%20o%20menor%20regulaci%C3%B3n%20>
- Pegoraro, R., y Curzel, E. (2023). Convocatoria de Roma por la ética de la IA: el nacimiento de un movimiento. *Medicina y Ética*, 34(2), 315-349.  
<https://doi.org/10.36105/mye.2023v34n2.01>
- RenAIssance Foundation (2020, 28 de febrero) *The call. The Rome call for AI ethics*. RenAIssance Foundation. <https://www.romecall.org/the-call/>
- Sánchez, E. (2002). El principio de precaución: implicaciones para la salud pública. *Gaceta Sanitaria*, 16(5), 371-373.  
[http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0213-91112002000500001&lng=es&tlng=es](http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0213-91112002000500001&lng=es&tlng=es)
- Turing, A. (2004). Computing machinery and intelligence (1950). En B. J. Copeland (Ed.), *The essential Turing* (pp. 433-464). Oxford University Press E-Books.
- Tyldum, M. (2014). *The imitation game* [película]. Black Bear Pictures.
- UNESCO (13 de septiembre de 2023). *Ética de la inteligencia artificial. La Recomendación*. <https://www.unesco.org/es/artificial-intelligence/recommendation-ethics>

CAPÍTULO X.

**FEMINISMO Y DERECHOS HUMANOS.  
POR UNA CULTURA DE PAZ DE GÉNERO**

**MARÍA EUGENIA GUZMÁN\***

*Los derechos de las mujeres también son derechos humanos.*

Conferencia Mundial de Derechos Humanos, Viena, 1993

## **Introducción**

El concepto de *paz* abordado desde la interdisciplinariedad fue producto de la necesidad histórica de evitar la violencia después de la Segunda Guerra Mundial. Así surgieron conceptos como la *paz negativa*, entendida como ausencia de guerra, o la *paz positiva*, basada en la justicia, generadora de principios y valores que pudieran satisfacer íntegramente las necesidades humanas (Loaiza, 2011, p. 127). Una cultura de paz consiste en fomentar principios y valores como la justicia, la equidad, la solidaridad o los derechos humanos. Recientes investigaciones sobre las mujeres, el género y la paz, y su íntima conexión, han evidenciado que la incorporación de los estudios de las mujeres y la perspectiva de género contribuyen de manera directa a la construcción de un mundo más justo e igualitario y, por tanto, favorecen una cultura de la paz (Martínez y Mirón, 2000, p. 125). Estos estudios se han enriquecido con base en el feminismo y sus aportaciones teóricas, que lu-

---

\* Licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México, maestra en Filosofía por la Universidad Anáhuac México y doctora en Historia y Literatura por la misma casa de estudios. Es miembro de la Asociación Filosófica de México. Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales de filosofía e historia. Cuenta con diversos diplomados de derechos humanos desde la perspectiva de género por la Comisión Nacional de Derechos Humanos. Coordinó los programas de posgrado de filosofía y humanidades en la Universidad Anáhuac México y actualmente es profesora-investigadora de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Anáhuac México.

chan por un mundo más equitativo y una sociedad donde se dé una convivencia armónica entre mujeres y hombres, y condiciones de igualdad de oportunidades. Una sociedad que no propicie la paz promueve la violencia. El presente artículo se centra en esta perspectiva para la construcción de una cultura de paz.

Hoy en día, a más de 70 años de su existencia, los derechos humanos siguen teniendo grandes retos para salvaguardar a las personas y sus derechos. Al decir existencia, nos referimos al reconocimiento de estos derechos a nivel internacional. Recordemos que, en principio, los derechos humanos buscan la protección y salvaguarda de la dignidad humana de las personas. Por lo tanto, desde el derecho y desde las relaciones internacionales, el sistema internacional busca el reconocimiento y la búsqueda constante de la protección de la dignidad humana de las personas. Uno de estos retos es la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres, tema de debate en los últimos tiempos. El papa Francisco manifiesta que: “la organización de las sociedades en todo el mundo todavía está lejos de reflejar con claridad que las mujeres tienen exactamente la misma dignidad e idénticos derechos de los varones” (Francisco, 2020, párr. 23). Este tema ha sido discutido desde diversos campos de estudio, como la política, la economía, la sociología y, por supuesto, la filosofía, y de todos estos campos se ha nutrido el feminismo teórico, mismo que ha sumado importantes conceptos al debate. Sin embargo, el feminismo tiene aún un gran camino teórico por recorrer, principalmente antropológico, para que también puedan irse canalizando sus propuestas en la práctica. El objetivo de este trabajo es mostrar horizontes de comprensión desde dos conceptos esenciales de la filosofía personalista: la *dignidad* y la *experiencia personal*, y cómo éstos pueden enriquecer al feminismo y, por lo tanto, a los derechos humanos, si se observa el problema desde la centralidad de la persona. Para ello, y ante la gran variedad de propuestas teóricas, partiremos de las posturas seculares de importantes feministas como Rita Segato, Nuria Varela y Marcela Lagarde, para posteriormente ver lo que pueden aportar teóricos personalistas como Karol Wojtyła, Rodrigo Guerra, en referencia a sus reflexiones del pensamiento wojtiliano, y Juan Manuel Burgos, que pueden dar visos de comprensión y profundización antropológica. Asimismo, se emplearán fragmentos de la encíclica *Fratelli tutti* del papa Francisco, para enriquecer estas perspectivas y poder lograr como sociedad una cultura de paz de género. ¿Qué pueden aportar los

conceptos de dignidad y experiencia personal, propios del personalismo, a la teorización de los derechos humanos? ¿Cómo puede abordar el personalismo la igualdad sustantiva, que es el acceso de hombres y mujeres al mismo trato y las mismas oportunidades? ¿Podemos identificar aportaciones de la filosofía personalista al feminismo teórico? Para acercar el personalismo a los derechos humanos y en específico a la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres, abordaremos a los autores citados con el fin de encontrar una aportación del personalismo al feminismo en la búsqueda de esta igualdad.

## 1. El feminismo y la igualdad sustantiva

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, aportación histórica después de la Segunda Guerra Mundial (1948), como parte de las primeras acciones de la recién creada Organización de las Naciones Unidas (ONU), tiene la intención de salvaguardar “los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana [y] en la igualdad de derechos de hombres y mujeres”(Naciones Unidas, 1948).<sup>1</sup> Después de casi cuarenta años de su promulgación y de efecto práctico en los países adscritos a la ONU, se celebró la Conferencia Mundial de Derechos Humanos en Viena en 1993, donde las activistas feministas se movilizaron para lograr que los derechos humanos de la mujer figuraran plenamente en la agenda de la comunidad internacional, ya que éstos seguían violándose y produciendo una violencia sistemática contra ellas.<sup>2</sup> El feminismo no se ha sentido representado con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. A pesar de que el documento refiere a la categoría de universalidad, la desigualdad y la discriminación a las mujeres ha seguido siendo sistemática y no se ha promovido ni atendido la desigualdad entre hombres y mujeres. Recordemos que las mujeres tampoco fueron consideradas en el proyecto de la modernidad

---

<sup>1</sup> Después de aprobarse la Declaración Universal, la Comisión de Derechos Humanos emprendió la redacción de dos tratados de derechos humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales que, junto con la Declaración Universal, constituyen la Carta Internacional de Derechos Humanos, Naciones Unidas.

<sup>2</sup> En la Conferencia se consiguió que se aprobara la Declaración y Programa de Acción de Viena, en que se afirmaba que “los derechos humanos de la mujer y de la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales” (Naciones Unidas, 1993, p. 18) y se insistía especialmente en la “eliminación de todas las formas de violencia de género” (Naciones Unidas, 1993, p. 18).

con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1799). En el siglo XVIII, en dicha declaración solo eran considerados ciudadanos los hombres, las mujeres no eran reconocidas como tales, no participaban en la vida pública y, por lo tanto, este derecho quedó reservado para los “ciudadanos”, permaneciendo sin reconocimiento no solo las mujeres, sino niños, niñas y extranjeros. En ese sentido, los movimientos feministas, ante el incumplimiento de la protección de sus derechos humanos, se vieron en la necesidad de reiterar que los derechos de las mujeres también son derechos humanos. Por lo tanto, los movimientos feministas expresados en sus diversas olas han tenido que enfatizar que “los derechos de las mujeres también son derechos humanos” (UNFPA, 2006, párr. 1). Ser parte del movimiento por los derechos humanos ha permitido a los movimientos feministas expresar sus reivindicaciones. Para Marcela Lagarde, múltiples son los hechos históricos en los que el feminismo ha estado presente en la concepción y la construcción de los derechos humanos (Lagarde, s.f.). Es así como los movimientos feministas, abanderados por una multiplicidad de orientaciones teóricas, se unieron en un frente común ante la constante violación de sus derechos, así como también se fortalecieron los movimientos feministas en el mundo.

Pero a todo esto, ¿qué es el feminismo? Ante la multiplicidad de definiciones que podríamos enunciar, Justa Montero<sup>3</sup> define al “feminismo como un movimiento plural y crítico; de ideas, denuncia y reivindicación, producto del conflicto social que genera una posición de subordinación y desigualdad de las mujeres. Se describen algunas de sus características como la configuración de un nuevo sujeto a partir de un doble proceso: individual y colectivo de las mujeres, o el carácter multidimensional de su acción y su carácter transformador” (Montero, 2006, p. 160). Detengámonos un momento en las ideas, las cuales sostienen el activismo práctico y reivindicador. ¿Cuál es la argumentación crítica de algunos feminismos contemporáneos? Una de las grandes exponentes feministas es Nuria Varela.<sup>4</sup> Ella define al feminismo como “una teoría de la justicia que ha ido cambiando el mundo

<sup>3</sup> Justa Montero es activista feminista y social, experta en género y políticas de igualdad. Estudió en la Universidad Complutense de Madrid y en la Universidad Rey Juan Carlos.

<sup>4</sup> Es periodista y doctora en Ciencias Jurídicas y Sociales. En la actualidad es directora general de Igualdad en el gobierno del Principado de Asturias (España). Entre sus libros publicados destacan *Feminismo para principiantes* (B de Bolsillo, Barcelona, 2018); *Íbamos a ser reinas. Mentiras y complicidades que sustentan la violencia contra las mujeres* (Ediciones B, Barcelona, 2017) y *Cansadas. Una reacción feminista frente a la nueva misoginia* (Ediciones B, Ciudad de México, 2017).



y trabaja día a día para conseguir que los seres humanos sean los que vivan como quieran vivir, sin un destino marcado por el sexo con el que hayan nacido” (Varela, 2008, p. 15). Tal como lo menciona Varela en su escrito *Feminismo para principiantes*, “el feminismo es un movimiento político que se basa en la justicia, el cual es el resultado de un análisis de conciencia de la discriminación que sufre la mujer por la única razón de ser mujer, en donde se organiza para cambiar la sociedad” (Varela, 2008, p. 10). Es importante recalcar la relevancia que le da a la justicia y a la conciencia, ya que, como bien lo establece Varela, es “imposible solucionar un problema si éste antes no se reconoce” (Varela, 2008, p. 13). El activismo en los feminismos contemporáneos es vital para la transformación de las relaciones sociales y más cuando se trata de las relaciones entre hombres y mujeres, y la desigualdad y discriminación histórica que estas últimas han padecido.

En América Latina, desde el feminismo, se han hecho esfuerzos para un fortalecimiento de la participación política de las mujeres. Entre ellos podemos mencionar marcos normativos de paridad de género, así como leyes de cuotas para cargos de elección popular. De acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), “los países que cuentan con marcos normativos de paridad de género son Nicaragua, Panamá, México, Honduras, Argentina y Perú, mientras que aquellos que cuentan con leyes de cuotas son Colombia, Haití, El Salvador, Chile y República Dominicana” (CEPAL, 2023, p. 3). Sin embargo, a pesar de tales esfuerzos políticos, el promedio de participación de las mujeres en América Latina es tan solo del 30% (CEPAL, 2023, p. 3), por lo que aún se debe trabajar para obtener una mayor representación a nivel regional. Lo mismo ha sido para el fortalecimiento de la eliminación de la violencia y discriminación contra la mujer, impulsado con la promulgación de la Convención Belém do Pará (1994) en el marco del sistema interamericano de derechos humanos, la cual busca sancionar, prevenir y erradicar toda forma de violencia contra la mujer dentro los Estados que han ratificado dicho instrumento en la región de América Latina y el Caribe. A pesar de ello, esto ha sido un esfuerzo de años, y aún queda mucho camino por recorrer. Finalmente, cuando Varela habla sobre que el ser humano viva sin un destino marcado por su sexo, la autora se refiere a lo que se conoce como igualdad sustantiva. De acuerdo con un informe publicado por ONU Mujeres e Inmujeres, la igualdad sustantiva “supone la modificación de las circunstancias que impiden a las mujeres ejercer

plenamente sus derechos y tener acceso a oportunidades de desarrollo mediante medidas estructurales, legales o de política pública” (ONU Mujeres e Inmujeres, s.f., p. 8). Esto último es un compromiso de la llamada Agenda 2030, la cual establece en su objetivo número cinco: “lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y las niñas” (Naciones Unidas, 2025). Por lo tanto, de acuerdo con Nuria Varela, el feminismo es una lucha perpetua a fin de lograr que todas las personas tengan las mismas oportunidades para su debido desarrollo sin importar su sexo.<sup>5</sup>

Ahora bien, Rita Segato,<sup>6</sup> otra reconocida feminista de la cuarta ola, quien ha participado en peritajes y fue jueza en diversos casos de violencia de género en México y Centroamérica impulsando la búsqueda de una igualdad sustantiva entre hombres y mujeres, trabaja principalmente el tema de la violencia de género, lo que nos permite hacer una reflexión sobre la igualdad sustantiva. De acuerdo con la feminista, se entiende lo masculino como “aquello que ejerce sometimiento y poder” (Segato, 2003, p. 37). Dicha comprensión, de acuerdo con las reflexiones de Segato, son el resultado de una “masculinidad dañada” a partir de la vulnerabilidad del hombre en cuanto a la búsqueda de dominio y posicionamiento dentro de la sociedad como resultado de haber sido parte de minorías desde raciales hasta étnicas (Segato, 2003, p. 37). Por lo tanto, esa masculinidad dañada, vista desde la sociología, es el resultado de la violencia contra la mujer y, por ende, de la desigualdad y todos aquellos actos de discriminación a fin de demostrar dominio en la sociedad. En este sentido, “no es tanto que el hombre tenga poder, sino que debe de obtenerlo” (Segato, 2003, p. 38). Esto último del “deber” es lo que la sociedad le ha enseñado a ser, a fin de poder colocarse frente a sus pares hombres. Con esto dicho, lograr la igualdad sustantiva supone modificar estos comportamientos y ser plenamente consciente de

---

<sup>5</sup> “Para lograr una igualdad sustantiva es preciso tener en cuenta tanto las desigualdades históricas como las circunstancias de las mujeres en un determinado contexto. Por consiguiente, el Estado puede verse obligado a adoptar medidas positivas para paliar las desventajas y las necesidades específicas de las mujeres” (ACNUDDHH, 2014, p. 32).

<sup>6</sup> “Rita Laura Segato (Buenos Aires, 14 de agosto de 1951) es una escritora, antropóloga y activista feminista argentina residente en Brasilia y Tilcara. Ha sido llamada 'una de las antropólogas feministas más famosas de América Latina' y 'una de las pensadoras feministas más lúcidas de esta época'. Es especialmente conocida por sus investigaciones que se han orientado a las cuestiones de género en los pueblos originarios y comunidades latinoamericanas, a la violencia de género y a las relaciones entre género, racismo y colonialidad” (Herder México, <https://herder.com.mx/es/autores-writers/rita-segato>).

ello para iniciar un proceso de reconstrucción y aprendizaje de masculinidades positivas y ser parte de una sociedad colectiva de hombres y mujeres en búsqueda de un bien común.

Finalmente, Marcela Lagarde,<sup>7</sup> representante del feminismo en México, cuyos esfuerzos políticos, que empatizan con ideales de izquierda, se han visto consolidados en sus distintas propuestas para la adopción del concepto *feminicidio* en el sistema jurídico mexicano, nos habla de la falsa realidad que son los esfuerzos actuales en la búsqueda de la igualdad sustantiva:

Se considera que hombres y mujeres deben ser iguales y el deber ser sustituye en el argumento a la existencia real. Los prejuicios sobre la igualdad se apoyan en un recurso del pensamiento mágico simpatético: la igualdad presupuesta, inherente, natural coloca a las mujeres al lado de los hombres y esa posición en el espacio simbólico masculino hace que, por contigüidad y contagio, ellas adquieran sus atributos, en este caso la calidad humana (Lagarde, 1997).

Es decir, la “igualdad” que se ha ido trabajando desde la esfera internacional busca que las mujeres encuentren las mismas oportunidades que los hombres. Sin embargo, esa igualdad continúa siendo un símbolo de desigualdad ante la mujer, ya que mantiene la supremacía de lo masculino sobre lo femenino.

La alternativa feminista de las mujeres gira en torno a ser sujetas, en el sentido de ser protagonistas en todas las dimensiones culturales y políticas de la historia: desde las filosóficas (éticas, axiológicas y jurídicas), hasta las económicas y sociales. Ser sujetas en la especificidad de las mujeres: cada una, y ser sujetas en la dimensión de las particulares, del género: todas las mujeres (Lagarde, 1997).

Es decir, más allá de la constitución de una igualdad sustantiva, está el reconocimiento de las mujeres dentro de las diferentes esferas de la sociedad, alejadas de lo que le corresponde al hombre. Por lo tanto, a fin de fomentar la igualdad entre hombres y mujeres, la propuesta de la autora es olvidarse de la idea de la igualdad entre hombres y mujeres y simplemente

---

<sup>7</sup> “María Marcela Lagarde y de los Ríos (Ciudad de México, 1948) es una académica, antropóloga e investigadora mexicana, representante del feminismo latinoamericano. Es autora de numerosos artículos y libros sobre estudios de género, feminismo, desarrollo humano y democracia, poder y autonomía de las mujeres” (Herder México, <https://herder.com.mx/es/autores-writers/marcela-lagarde>).

darle el protagonismo que cada uno de estos actores tiene dentro de la sociedad.

Otro acercamiento que aborda la desigualdad es el concepto de *interseccionalidad*. Debemos tomar en cuenta que la desigualdad sustantiva de las mujeres es multidimensional. El feminismo ha acuñado este término a partir del feminismo negro norteamericano,<sup>8</sup> para dar cuenta de que hay una interrelación entre varios ejes de discriminación que no pueden ser entendidos aisladamente. Ya no solo debemos considerar el género como un único factor discriminatorio, sino también factores como la raza, la etnia, la orientación sexual, la edad, la disfuncionalidad física o mental o incluso la pobreza, “relacionados entre sí y configurando formas concretas de discriminación y desigualdad” (Rodó-Zarate, 2022, párr. 2).

Sin duda, los movimientos feministas han sido fundamentales en la lucha por la igualdad sustantiva y mejorar las condiciones políticas, sociales, económicas y culturales que desfavorecen el pleno desarrollo de las mujeres. En las teorías feministas expuestas se rescata la necesidad de luchar por lograr la igualdad sustantiva que derivará en una igualdad de facto. Sin embargo, en estas definiciones y posturas de las teorías feministas debe buscarse un sustento antropológico sólido que enfoque sus argumentaciones en la centralidad de la persona. Son feminismos más bien activistas, orientados a la acción política, pero algunos poco firmes o reduccionistas teóricamente en sus postulados. Es ahí donde la teoría personalista cristiana puede dar orientaciones a estos movimientos y ofrecer una visión antropológica y ética más sólida que pueda dialogar con las teorías seculares.

## 2. Feminismo y valor específico de la persona

En este sentido, revisaremos lo que fundamenta Juan Manuel Burgos, uno de los principales exponentes del pensamiento personalista, en su libro *Introducción al personalismo*: “El personalismo es una filosofía que nació en Europa durante la primera mitad del siglo xx y se caracteriza por colocar a la persona en el centro de su reflexión y de estructura conceptual” (Burgos, 2012), siendo “la clave o quicio de la antropología y de la ética”

---

<sup>8</sup> El abordaje de la interseccionalidad emergió a fines de la década de 1980 en el campo del activismo feminista negro en Estados Unidos, como crítica a los análisis unidimensionales de las desigualdades sociales (Couto *et al.*, 2019, p. 1).

(Burgos, 2012).<sup>9</sup> Así, el personalismo hace un estudio de la persona en cuanto a que es persona dando una respuesta a la relación de la naturaleza y persona donde la persona responde al quién subsistente y la naturaleza al qué (Burgos, 2012). En ese sentido, la persona es quien moldea su ambiente, es el actor por excelencia que hace que el espacio que le rodea le permita subsistir. Burgos, siguiendo el pensamiento de Karol Wojtyła, afirma: “El método personalista es un análisis ontológico de la realidad basado en un concepto integral de experiencia que comprende, al mismo tiempo, elementos objetivos y subjetivos” (Burgos, 2012, p. 256).<sup>10</sup> En consecuencia, para el personalismo son las experiencias, es decir, las vivencias directas de la persona, conceptos necesarios para entender a la persona y su relación con el espacio social y cultural que le rodea.

Karol Wojtyła, en *Persona y acción*, fundamenta una nueva perspectiva para entender a la persona a partir de la antropología empleando conceptos derivados de la metafísica como los de *acto* y *potencia*. En un primer momento, Wojtyła fundamenta, como se mencionó anteriormente con respecto al método, que es “a partir de la experiencia de la persona lo que permite conocer a este ser, tanto de lo objetivo como de lo subjetivo; empleando así la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia” (Wojtyła, 2011, p. 53) para correlacionar ambas perspectivas desde el planeamiento de que el “hombre actúa” (Wojtyła, 2011, p. 53), expresando así el uso de la metafísica para consolidar su argumentación. Ahora bien, retomando la cuestión de la conciencia, Wojtyła menciona que

Es a través de la consciencia como se manifiesta tanto la acción, que es un momento específico de manifestación de la persona, como la persona misma, que se desvela en singular medida a partir de la experiencia del hombre, y en particular de la experiencia interior. Según lo dicho, la relación “persona-acción” debe ser examinada como aspecto de la consciencia (Wojtyła, 2011, p. 54).

---

<sup>9</sup> Juan Manuel Burgos, en su texto *Introducción al personalismo*, hace una reflexión general de lo que es el personalismo, desde su estudio hasta su método, así como un recorrido histórico de la evolución de esta corriente de pensamiento.

<sup>10</sup> La concepción ontológica entiende al hombre o mujer como un ser subsistente y permanente que a pesar de los cambios que sufre mantiene su identidad. Al hablar del concepto integral del hombre o mujer es que toma en cuenta todos sus aspectos y dimensiones como el biológico, psicológico, espiritual, social, histórico, de manera global y no particular (Burgos, 2012, p. 10).

Es a través de la consciencia donde genera su acción y su dinamismo con la realidad, por lo que dicha consciencia depende de la experiencia, ya que es el conocimiento empírico lo que le permite responder ante las situaciones del ambiente. Por lo tanto, la persona fundamenta su actuar a partir del conocimiento aprendido en su entorno, y es ahí donde adquiere las herramientas para actuar a partir de que es consciente de esas experiencias y, por ende, de ese conocimiento empírico.<sup>11</sup>

Por su parte, Rodrigo Guerra relaciona el personalismo con el concepto de *derechos humanos*, lo cual es relevante para poder encontrar aportaciones personalistas al concepto de *igualdad sustantiva* que buscan los feminismos contemporáneos. Más allá de la experiencia, el autor habla de la dignidad.<sup>12</sup> El concepto de *dignidad*, que refiere meramente a la rama de la filosofía, es precisamente el que se pretende defender desde el derecho. Desde la filosofía, “la dignidad corresponde a lo que se afirma de manera absoluta, es decir, a aquello que es *principio o punto de partida* por surgir desde sí mismo, por apoyarse en sí” (Guerra, 2003, p. 99). Para Burgos, dignidad es la perfección intrínseca que posee la persona, hombre y mujer. Una perfección que la coloca por encima de todo ser viviente en la naturaleza: cosmos, materia, animales y plantas. La persona humana sobrepasa la perfección del universo y de los organismos naturales, la personalidad y el espíritu la ponen en un plano superior y distinto (Burgos, 2010, p. 20). El papa Francisco mencionaba que “la inmensa dignidad como persona humana, no se fundamenta en las circunstancias, sino en el valor de su ser” (Francisco, 2020, párr. 107). En palabras de Guerra, “la dignidad es un valor específico de la persona” (Guerra, 2003, p. 100) y valor es “una realidad positiva e intrínsecamente importante, capaz de proveer el fundamento para una motivación significativa” (Guerra, 2003, p. 100). Es decir, la dignidad constituye una experiencia relevante de la persona que es significativa dentro de una realidad; ésta se refiere a “aquella que es capaz de motivar nuestra afectividad y/o nuestra voluntad” (Guerra, 2003, p. 101). El valor de la persona, menciona Guerra, “no emerge como accidente propio de la sustancia individual de naturaleza racional,

---

<sup>11</sup> Es importante mencionar, que cuando se habla de *acción* hablamos de la libertad humana. “Nos referimos una vez más a la acción, a la capacidad de autodeterminación y de autodominio, a la libertad” (Guerra, 2010, p. 124).

<sup>12</sup> *Dignidad* es la traducción latina del griego “axioma”, que significa principio y, por lo tanto, es considerado verdadero, ya que un principio es evidente e irreducible y constituye el fundamento de toda ciencia (Guerra, 2010, p. 121).

sino que la sustancia individual de naturaleza racional es tal porque ha sido creada primariamente por un motivo que la constituye como un ser valioso en grado eminente” (Guerra, 2003, pp. 116 y 117). “Las personas, más que partes del universo, son ‘todos’ los que habitan en un universo hecho de entes que no pueden ser sino solo ‘parte’ de una realidad mayor: su especie. La persona, por el contrario, no se subordina a su especie, sino que vale de suyo” (Guerra, 2003, p. 120). En ese sentido, “la dignidad es el valor que posee un ente realmente existente que se muestra a sí mismo en la experiencia como un ser con interioridad, incomunicabilidad incomparable, absolutez y trascendencia vertical: la persona” (Guerra, 2003, p. 116).

Ahora bien, el papa Francisco refiere que “en la actualidad las sociedades contemporáneas se encuentran lejos de demostrar que las mujeres tienen la misma dignidad y derechos que los hombres” (Francisco, 2020, párr. 23). “Así como es inaceptable que alguien tenga menos derechos por ser mujer es igualmente inaceptable que el lugar de nacimiento o de residencia ya de por sí determine menores posibilidades de vida digna y de desarrollo” (Francisco, 2020, párr. 121). Por lo tanto, así como se trabaja por los derechos de las personas migrantes y por la erradicación de la discriminación por raza o nacionalidad, de igual manera se debe trabajar por los derechos de las mujeres. De igual forma, el papa Francisco menciona lo siguiente: “Cuidemos la fragilidad de cada hombre, de cada mujer, de cada niño y de cada anciano, con esa actitud solidaria y atenta, la actitud de proximidad del buen samaritano” (Francisco, 2020, párr. 79).<sup>13</sup> Con ello, la consolidación de estas perspectivas es un esfuerzo por buscar el bien para todas las sociedades, consolidando así un sistema internacional basado en el bien común y la prosperidad de los pueblos.

## Conclusiones

Atendiendo lo dicho hasta aquí, se afirma que, desde el personalismo, la igualdad sustantiva y, por lo tanto, la lucha por una cultura de paz de género, se pueden sostener a partir del concepto de *persona*, a partir de la dignidad que es su valor absoluto. Siendo la persona, hombre o mujer, igual en

---

<sup>13</sup> En la encíclica *Fratelli tutti*, el buen samaritano refiere a la búsqueda del bien común para las naciones y el mundo entero y, a partir de ello, fundamentar un proyecto político y social.

naturaleza, tienen el mismo valor ontológico, por lo que ninguno de los dos podría ser más que el otro ni guardar una relación de subordinación. Por lo tanto, la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres es sostenida a partir del valor intrínseco de la persona, aquella que es capaz de reflexionar en cuanto a sí misma y que le permite comprender su valor, el cual es dado por la experiencia integral de cada una de las personas a partir del propio reconocimiento de su autodeterminación y entendimiento de su valor en la realidad, en ese mundo en el que actúa y que también le interpela. Tomar en cuenta que para luchar por los derechos humanos de los hombres y de las mujeres y trabajar para que las personas que conforman una sociedad construyan las condiciones aptas para crear las condiciones necesarias de igualdad sustantiva entre hombres y mujeres es imperante. Las distintas orientaciones teóricas sobre la igualdad deben tener como fin a la persona, más allá del derecho subjetivo que abanderan posturas políticas circunstanciales o relaciones sociales necesarias para que una estructura económica funcione, donde la persona es “utilizada” para otros fines. El fundamento de la dignidad de la persona no es circunstancial ni externa, sino ontológica e intrínseca, permanente a pesar de su historicidad, la experiencia personal reside en la integridad de la persona donde se manifiestan sus dimensiones psicológicas, biológicas, sociológicas y espirituales. No se puede relativizar a la persona y solo observar una igualdad social, económica o política utilizable para fines particulares. No solo es actuar a favor de la mujer, es también actuar a favor del hombre, porque entre ambos se construye la igualdad sustantiva.

El presente trabajo no ha tomado en cuenta todavía otros conceptos personalistas importantes como la libertad, la eticidad de la persona, así como la importancia de sus relaciones interpersonales, mismos que pueden seguir contribuyendo a la teorización de los feminismos y los derechos humanos. Finalmente, en cuanto a las aportaciones del papa Francisco, sus reflexiones constituyen un referente para seguir trabajando en estos estudios que permiten un constante esfuerzo para la búsqueda y logro de la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres.



## Referencias

- Burgos, J. M. (2010). *Antropología breve*. Palabra.
- Burgos, J. M. (2012). *Introducción al personalismo*. Palabra.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2023). *Participación de las mujeres en la toma de decisiones en América Latina y el Caribe*. CEPAL. [https://oig.cepal.org/sites/default/files/participacion\\_de\\_las\\_mujeres\\_en\\_la\\_toma\\_de\\_decisiones\\_en\\_america\\_latina\\_y\\_el\\_caribe.pdf](https://oig.cepal.org/sites/default/files/participacion_de_las_mujeres_en_la_toma_de_decisiones_en_america_latina_y_el_caribe.pdf)
- Couto, M., de Oliveira, E., Alves, M., y do Carmo, O. (2019). La perspectiva feminista de la interseccionalidad en el campo de la salud pública: revisión narrativa de las producciones teóricas-metodológicas. *Salud Colectiva*, 15(1), e1994. <https://doi.org/10.18294/sc.2019.1994>
- Francisco (2018). Mensaje del Santo Padre Francisco a los participantes en la Conferencia Internacional “Los Derechos Humanos en el mundo contemporáneo: conquistas, omisiones, negaciones”. Vaticano. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco\\_20181210\\_messaggio-diritti-umani.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181210_messaggio-diritti-umani.html)
- Francisco (2020). Carta encíclica *Fratelli tutti*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)
- García, G. (2021). A Personalistic approach to human rights: Shifting prevailing philosophical assumptions. *Persona y Derecho*, (85), 37-68.
- Guerra, R. (2003). *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como el fundamento de los derechos de la persona*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Ibáñez, G. (1985). Persona, personalismo y derechos humanos. *Revista Chilena de Derecho*, 12, 313-323.
- Juan Pablo II (1999). *Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II para la celebración de la XXXII Jornada Mundial de la Paz: El secreto de la paz verdadera reside en el respeto de los derechos humanos*. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_14121998\\_xxxii-world-day-for-peace.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html)
- Lagarde, M. (s.f.). El derecho humano de la mujer a una vida libre de violencia. Catedra UNESCO. UNAM. [https://catedraunescohdh.unam.mx/catedra/CONACYT/16\\_DiplomadoMujeres/lecturas/modulo2/2\\_MarcelaLagarde\\_El\\_derecho\\_humano\\_de\\_las\\_mujeres\\_a\\_una\\_vida\\_libre\\_de\\_violencia.pdf](https://catedraunescohdh.unam.mx/catedra/CONACYT/16_DiplomadoMujeres/lecturas/modulo2/2_MarcelaLagarde_El_derecho_humano_de_las_mujeres_a_una_vida_libre_de_violencia.pdf)

- Lagarde, M. (1997). Identidad de género y derechos humanos. En Guzmán Stein, Laura y Gilda Pacheco Oreamuno (Comps.), *Estudios básicos de derechos humanos*, IV (pp. 85-125). Instituto Interamericano de Derechos Humanos / Comisión de la Unión Europea.
- Loaiza Giraldo, A. M. (2011). Investigación para la paz y perspectiva de género: desvelando las relaciones pacíficas entre hombres y mujeres. *Revista Eleuthera*, 5, 127-145.
- Martínez López, C., y Mirón Pérez, M. D. (2000). *La paz desde la perspectiva de los estudios de género: una aportación fundamental para construir un mundo más igualitario, justo y pacífico*. Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad de Granada.
- Montero, J. (2006) Feminismo: un movimiento crítico. *Intervención Psicosocial*, 15(2), 167-180.
- Naciones Unidas (1948). Declaración Universal de Derechos Humanos.  
[https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf)
- Naciones Unidas (1993). Conferencia Mundial de Derechos Humanos.  
<https://www.ohchr.org/es/about-us/history/vienna-declaration#:~:text=La%20Conferencia%20Mundial%20de%20Derechos,humanos%20en%20todo%20el%20mundo>
- Naciones Unidas (2015). Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.  
[https://unctad.org/system/files/official-document/ares70d1\\_es.pdf](https://unctad.org/system/files/official-document/ares70d1_es.pdf)
- ONU Mujeres e Inmujeres (s.f.) La igualdad de género. <https://hchr.org.mx/puntal/wp/wp-content/uploads/2020/06/IGUALDAD-DE-GENERO-2018-web.pdf>
- Rodó-Zárate, M. (2022) Interseccionalidad: conceptualización, aplicación y retos. *Revista IDEES*, (59). <https://revistaidees.cat/es/interseccionalidad-conceptualizacion-aplicacion-y-retos/>
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- UNFPA (2006). *Los derechos humanos de la mujer*. Recuperado de:  
<https://www.unfpa.org/es/resources/los-derechos-humanos-de-la-mujer#:~:text=En%201993%2C%2045%20años%20después,la%20mujer%20eran%20derechos%20humanos>
- Varela, N. (2008). *Feminismo para principiantes*. B de Bolsillo.
- Wojtyła, K. (2011). *Persona y acción*. Palabra.

CAPÍTULO XI.  
**LA CULTURA DEL DESCARTE: LA GUERRA EN UCRANIA DESDE  
LA MIRADA DEL PAPA FRANCISCO**

**EDUARDO CASILLAS GONZÁLEZ\***

## **Introducción**

Si bien su santidad Francisco ha sido claro en el sentido de que las guerras sólo sirven, o casi exclusivamente, para empoderar a las grandes maquinarias constructoras de armamento y generar recursos en ese sentido, las grandes potencias —en particular la Federación Rusa, como miembro del Consejo de Seguridad de la ONU— parecen hacer caso omiso de ello. En este aspecto en particular, el pontífice argentino ha insistido en más de una ocasión en que es menester modificar el orden internacional emanado de la segunda conflagración mundial y, por ende, de los Acuerdos de Bretton Woods. El objetivo del presente escrito es presentar algunos de los principales aspectos de la desgarradora guerra que actualmente tiene lugar en Ucrania, desde la óptica del papa Francisco y su pensamiento.

---

\* Investigador asociado de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac México. Licenciado y maestro en Bioética por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, de Roma, Italia (2001-2006). Abogado (2013-2017), maestro en Derecho Constitucional y Administrativo (2018-2020) y doctorante en Derecho Constitucional con énfasis en Derecho Ambiental (2021-2025) por la Universidad de Guadalajara. Investigador asociado del Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud, Facultad de Bioética, Universidad Anáhuac México desde 2020. Subcoordinador de Comités Hospitalarios de Bioética y jefe de departamento de Comités de Ética en Investigación de la Comisión Nacional de Bioética en la Ciudad de México (2014-2016). Abogado y asesor del Comité Hospitalario de Bioética en los Servicios de Salud del Municipio de Zapopan, Hospital General de Zapopan, adscrito al Órgano Interno de Control (2016-2021). Conferencista y profesor de Bioética, Filosofía y Derecho en diversas instituciones nacionales e internacionales. Ha publicado artículos y capítulos de libro indexados sobre los mismos temas, dentro y fuera de México. Colaborador desde 2009 de la revista *Vida y Salud* de frecuencia bimestral.

## 1. El conflicto. Repercusiones humanitarias a gran escala

En efecto, como comenta Wolfgang Sachs, “durante la segunda mitad del siglo xx, el ideal del 'desarrollo' fue entronado como un poderoso gobernante sobre todas las naciones. Fue el gran programa político mundial de la era poscolonial” (Beling y Vanhulst, 2019, p. 10). De esa manera, dicho concepto, en apariencia inocuo e inocente, fue germinando la cultura de la competitividad a ultranza y del descarte, particularmente en Occidente. Las guerras son un ejemplo paradigmático, como veremos. Se podría afirmar que la cosmovisión de Francisco se inserta en aquella que algunos llaman del posdesarrollo, pues

Hay tres supuestos fundamentales del pensamiento desarrollista que no aparecen: no habla de progreso, rechaza una jerarquía entre las naciones y rechaza el PIB como indicador del bienestar de una sociedad. En su lugar, postula la interdependencia de todos los seres vivos, demanda una justicia de abajo hacia arriba y urge hacia una política del bien común (Beling y Vanhulst, 2019, p. 14).

Es así que, preponderantemente, el pontífice sudamericano se sitúa con su pensamiento al margen de la lógica del producto interno bruto como indicador único del desarrollo de una sociedad, colocándose al lado de los que propugnan un desarrollo humano integral como el coeficiente deseable de avance de un grupo humano determinado. Se ha invertido la idea del desarrollo:

En este contexto, el papa Francisco incluso se pronuncia a favor del “decrecimiento” para las áreas pudientes de la Tierra. En otras palabras, en cualquier caso, el Papa aparece como protagonista de una modernidad reductiva y, en modo alguno, de una modernidad expansiva (Beling y Vanhulst, 2019, p. 16).

En referencia a la cultura del descarte, a manera de culminación de esta parte introductoria y para contextualizar en general una de las principales líneas del pensamiento de Francisco en lo tocante a ello, es menester subrayar junto con Sachs, que “Francisco no gasta una sola palabra hablando acerca del PIB, sino que se centra en el bien común, pero lo hace designando, a su vez, a su adversario: el capital” (Beling y Vanhulst, 2019, p. 16).

Es bien sabido que la maquinaria bélica sirve para alimentar la industria armamentista en no pocas regiones desarrolladas del mundo, y que es incluso uno de los principales factores para desencadenar consuetudinariamente conflictos bélicos en diversas partes del mundo.

El Papa, por otra parte, trae a la luz en el conjunto de su obra aproximaciones al concepto de calidad de vida normalmente no tomadas en consideración y que, a su vez, brindan opciones prácticas de vida para aquellos que han sido descartados de la sociedad, también en el contexto de la guerra concurrente y sus tragedias humanas cotidianas:

La sensación de asfixia producida por la aglomeración en residencias y espacios con alta densidad poblacional se contrarresta si se desarrollan relaciones humanas cercanas y cálidas, si se crean comunidades, si los límites de ambiente se compensan en el interior de cada persona, que se siente contenida por una red de comunión y pertenencia. De este modo, cualquier lugar deja de ser un infierno y se convierte en el contexto de una vida digna. (...) Muchas personas en estas condiciones son capaces de tejer lazos de pertenencia y convivencia que convierten el hacinamiento en una experiencia comunitaria (Francisco, 2015, párrs. 148-149).

Aunado a lo anterior, y para superar el atolladero provocado por la cultura del descarte que se refleja en conflictos bélicos como el que nos ocupa, se requieren nuevas opciones epistemológicas, que nos permitan mirar más allá de aquella. Como bien apunta Lang, “La construcción de alternativas civilizatorias nos exige superar las limitaciones del pensamiento hegemónico de las izquierdas del siglo xx (y del xxi, hasta la actualidad) que mermaron su potencial utópico y alternativo de manera importante” (Lang, 2019, p. 109).

Se vuelve perentorio apreciar la centralidad de las diversas maneras de conocer y pensar en el resto de la biosfera, más allá de limitaciones geopolíticas, así como reconocer la necesidad de configurar relaciones que sean sustentables, no depredadoras, y que dicha característica emana de la interculturalidad que cuestiona las raíces mismas de los modelos de bienestar capitalistas y de cómo nos relacionamos, por ende, con nuestros semejantes.

De igual forma, se nos conmina a cuestionar aquellas narrativas numéricas para erradicar la pobreza, que inscriben a este problema existencial en la línea no finita de progreso y avance continuo, mientras invisibiliza los

procesos creadores de la perenne desigualdad que nos aqueja como especie y que son acentuados inevitablemente, a veces en décadas, por los innecesarios y costosísimos diferendos de carácter militar.

Continúa Lang:

Los avances que países latinoamericanos como Ecuador y Bolivia habían alcanzado en sus procesos constituyentes, como resultado de un largo ciclo de luchas populares e indígenas en los años noventa, han sido revertidos en buena medida por las lógicas intrínsecas al Estado y por las administraciones progresistas subsiguientes (Lang, 2019, p. 109).

Esa es la lógica a la que nos enfrentamos y ante la que Francisco nos solicita abrir los ojos. La historia, que une desde tiempos remotos a la Federación Rusa y Ucrania, debería ser un factor de unión y no lo contrario. Para ir erradicando acaso lenta, pero continuamente la cultura del descarte que en no pocas ocasiones y como lo estamos presenciando puede desembocar en la opción militar, sería menester ir aprendiendo de la experiencia de los progresismos latinoamericanos como los citados a finales del siglo pasado, en el contexto más amplio de alternativas civilizatorias novedosas y redefinir conceptos tales como *pobreza* y *bienestar*, además de *sana convivencia con el entorno* y el *prójimo*, desde la trinchera del pensamiento crítico, decir adiós a nociones con visos de universales de necesidades humanas y tomar distancia de mentalidades exclusivamente numéricas que buscan explicar la complejidad del planeta y darle fundamento a la política en indicadores puramente estadísticos. Lang enfatiza:

Esto no significa descartar lo cuantitativo como tal, sino cuestionar su posición cuasi monopólica para representar la realidad, su pretensión de “neutralidad técnica” y su peso sobredimensionado para informar las decisiones políticas, al mismo tiempo que hay que conocer, valorar y visibilizar todas las otras formas de conocimiento existentes (Lang, 2019, p. 110).

Las circunstancias de riesgo por las que atravesamos vuelven más acuciante, como nunca antes, la necesidad de que todas las partes involucradas se sienten a dialogar y actúen desde la comprensión de la razón de sus contrapartes. En este sentido, como afirma Castro Herrera,

la racionalidad que atraviesa *Laudato si'* es la de la salvación de la especie humana y el papel que en ese objetivo cumple la defensa y administración de la creación. En este sentido, *Laudato si'* dialoga desde el Génesis en lo que hace a nuestras relaciones con el entorno natural (Escobar *et al.*, 2019, pp. 311-312).

Y, se debería añadir aquí también, con el prójimo.

En este orden de ideas, es imposible sustraernos a otros pensadores latinoamericanos, de donde Francisco extrae gran parte de su concepción, como lo es Enrique Leff, con relación al papel que como civilización hemos tenido con el entorno que nos circunda y que nos ha llevado al punto de quiebre en el que nos encontramos. Leff afirma: “De esta manera, la naturaleza ha sido recodificada y resignificada, valorizada y despreciada por el sistema económico; absorbida y consumida por una racionalidad tecno-económica totalitaria y omnívora” (Leff, 2019, pp. 15-16). Siguiendo este hilo conductor, habría que remontarnos a la obra de Karl Polanyi con respecto a la economía desincrustada, para ir diseccionando poco a poco la realidad que se desdobra en nuestros días y que Francisco ha puesto de relieve, de la que los conflictos bélicos en general, y el conflicto en territorio eslavo que nos ocupa en particular, son parte medular. Polanyi tenía muy en cuenta y ya vaticinaba en el temprano siglo xx, en relación con la cultura del descarte, que los economistas clásicos, al surgir y consolidarse el capitalismo industrial, “ignoraron en gran parte que la desposesión, el desplazamiento y la degradación humana habían provocado la destrucción de las relaciones sociales en las que antes se arraigaban la obtención del sustento, el estatus social, el orgullo por el oficio y las expresiones culturales” (Polanyi, 2017, p. 27).

## 2. Francisco y los internacionalistas. Un análisis

Como afirma Francisco en su reciente documento *Laudate Deum*:

Más que salvar el viejo multilateralismo, parece que el desafío actual está en reconfigurarlo y recrearlo teniendo en cuenta la nueva situación mundial. Los invito a reconocer que tantas agrupaciones y organizaciones de la sociedad civil ayudan a paliar las debilidades de la Comunidad Internacional, su falta de coordinación en situaciones complejas, su falta de atención frente a derechos humanos (Francisco, 2023).

En este orden de ideas, cabe mencionar los esfuerzos de la administración actual de Brasil, por cierto aprovechando el vacío dejado por México en el campo de la diplomacia latinoamericana, para hacerse de un lugar permanente en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, así como de la India, en este nuevo orden multipolar cada vez más evidente.

Ciertamente, ya desde mayo de 2023 se advertía que la guerra en Ucrania se encontraba en un punto muerto. Como bien comentaba Anne Marie Mergier:

La guerra de Ucrania está a punto de cumplir 500 días sin que se vislumbre el fin del conflicto. Pese a la ayuda militar masiva de Estados Unidos y Europa a Ucrania, Rusia sigue presente en las regiones orientales que invadió, pero no puede avanzar más. En realidad hoy ninguno de los dos beligerantes está en capacidad de imponerse militarmente (Mergier, 2023a, p. 51).

En lo tocante a la ayuda militar, cabría agregar, según declaraciones del presidente Biden a inicios de 2024, depende totalmente del Poder Legislativo de los Estados Unidos, una de cuyas cámaras está en poder de los demócratas y la otra, de los republicanos, lo cual hace de pronóstico reservado el desenlace de dicha situación. ¿El punto muerto será indefinido? ¿Hay aún margen para negociaciones de paz en la mesa, como se exige cada día más, sobre todo desde el sur global? ¿Sigue vigente el peligro nuclear?

Si revisamos la historia, cuando un conflicto no fenece derivado de la capitulación de uno o algunos de los contendientes, como ocurrió con Alemania y Japón en 1945, finaliza en negociaciones. Algunos otros ejemplos son las pláticas que pusieron fin a la guerra en Corea en 1953, la guerra Irán-Irak en 1988 y, más cerca de nosotros en el tiempo, la invasión ruso-georgiana de 2008.

En efecto, la guerra entre Rusia y Ucrania cumplió el pasado 22 de febrero, dos años de iniciada, con aquellas declaraciones del mandatario ruso de que sería únicamente una “operación militar especial”, según palabras de él mismo, reproducidas prácticamente en la totalidad de los medios de comunicación de Occidente. Al inicio de dicho conflicto, después del fracaso de la invasión rusa, se iniciaron conversaciones entre ucranianos y rusos, pero con un alcance limitado y con el único fruto de un intercambio de ciudadanos tras las rejas. Poco tiempo después, los beligerantes trabaron pláticas con el visto



bueno de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y de Turquía buscando ponerse de acuerdo acerca de la exportación de fertilizantes y cereales provenientes de la Federación Rusa. Dicho acuerdo sigue vigente y se reactiva regularmente, al menos hasta mayo pasado. Asimismo, se han registrado intentos de intercesión por parte de Francia, Israel y, una vez más, de Turquía; en febrero último, la República Popular China puso sobre la mesa un “plan de paz”, por lo demás, bastante ambiguo. También se ha manifestado el activismo del mandatario brasileño, Lula da Silva, al tiempo que lanzó la propuesta de una mediación de tres partes, integrada por Brasil, China y los Emiratos Árabes Unidos. Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos mencionados, el conflicto permanece. Como se abunda en el artículo ya citado, “Hoy no se trata de saber lo que podría hacer la diplomacia, sino de entender por qué todavía no ha llegado la hora de la diplomacia” (Mergier, 2023a, p. 52). Las consecuencias sociales también son abundantes y no menores. Un artículo de la revista *Proceso*, escrito por la corresponsal argentina en la Ciudad Eterna del mes de julio del año pasado, así lo estipula: “En el contexto del conflicto en el territorio ucraniano pueden verse grandes campos de productos agrícolas sin cultivar, mientras que miles de empresas se han visto obligadas a cerrar sus puertas o se encuentran desplazadas” (Savio, 2023, p. 67).

Bien se podría decir que socialmente la guerra no conoce de puntos muertos. El citado artículo abunda: “Incluso, la demografía del país está cambiando drásticamente y estudios advierten que la población podría caer un 33% en las próximas dos décadas por los millones de desplazados, desaparecidos y muertos causados por la invasión rusa” (Savio, 2023, p. 67). Como se advierte, las consecuencias son de gran calado y sumamente profundas, como cualquier conflagración bélica. Como lo habíamos mencionado, en marzo y abril de 2022, recién comenzado el conflicto militar, las ventanas de la negociación parecían abrirse; después, vino la retirada rusa de Kiev y el hallazgo de las masacres de Irpin y Bucha, que dieron cuenta de la barbarie de la guerra, con el descubrimiento de cientos de personas de la población civil ultimadas al norte de localidades que en otros tiempos eran comunidades en paz al norte de la capital ucraniana.

Los hechos coincidieron también con una visita a Kiev del entonces primer ministro británico Boris Johnson, en la cual se reunió con el presidente ucraniano Volodimir Zelenski. Ucrania sigue “dispuesta” a negociar con Rusia, aunque las rondas de negociaciones están suspendidas, decía entonces Zelenski (Savio, 2023, p. 68).

Un mes después, el propio Johnson revelaba el contenido de dichas charlas con el mandamás ucraniano, al reunirse el premier británico y el presidente francés, Emmanuel Macron. En la reunión con Zelenski se le había “instado a no negociar con Rusia en términos que dieran crédito a la falsa narrativa del Kremlin sobre la invasión” (Savio, 2023, p. 68), según le comentó Johnson a Macron en aquel encuentro.

Desde entonces las armas no han parado en Ucrania. El Parlamento de Gran Bretaña publicó en mayo de 2022 un resumen de los envíos de armamento a dicha nación. “Estados Unidos es el mayor proveedor de asistencia militar a Ucrania, habiéndose comprometido [a la entrega] de 38 mil millones de dólares desde el inicio de la Administración [del presidente estadounidense, Joe]” (Savio, 2023, p. 68).

Según continúa en su artículo periodístico Irene Savio: “De esa asistencia 37 mil 300 millones de dólares han sido proporcionados desde febrero de 2022” (Savio, 2023, p. 68), según reseña el resumen británico. “Como segundo mayor donante, Reino Unido se ha comprometido con cuatro mil 600 millones de libras en asistencia militar hasta ahora” (Savio, 2023, p. 68). Por su parte, la Unión Europea (UE) ha dado el visto bueno para la proveeduría de armas consideradas no letales y letales, a través del mecanismo paradójicamente llamado Fondo Europeo para la Paz, por poco más de cuatro mil 600 millones de euros. Sirva lo anterior para darnos una idea de los ingentes recursos económicos destinados a un conflicto que desde un inicio daba señales de que no se podría resolver mediante una vía que no fuera la militar. La maquinaria bélica se había puesto, pues, en marcha.

Los culpables de todo esto, en honor a la verdad, no sólo se sitúan en el hemisferio occidental y eso hay que decirlo con todas sus letras. Según comenta la corresponsal de *Proceso* en la capital italiana:

*Rusia tampoco ha dado señales de querer desescalar la guerra. Por el contrario, el gigante euroasiático continúa bombardeando y aterrorizando a la población ucraniana sin detenerse desde el inicio de la invasión a gran escala. El ataque*

ruso se ha recrudecido día tras día dando paso a una guerra convencional que ha alumbrado la creciente relevancia de grupos tan terroríficos como los mercenarios de Wagner, un ejército privado que hoy lidera el siniestro Yevgueni Prigozhin, acusado de brutales crímenes e, incluso, ha entrado en conflicto con el propio ministerio de defensa de Moscú (Savio, 2023, p. 68).

Como sabemos, posteriormente vino la insurrección y posterior muerte de Prigozhin, cuando misteriosamente el aeroplano donde viajaba cayó.

Menciona Savio respecto de las profundas implicaciones sociales del conflicto en el país invadido, por lo demás, al margen de toda normatividad de derecho internacional y violando la Carta de las Naciones Unidas por parte de Moscú: “El drama ucraniano es terrible y afecta directamente y en primer lugar a los propios ucranianos. De acuerdo con la ONU, tan sólo hasta junio, alrededor de nueve mil civiles habían perdido la vida en el conflicto, de los cuales más de 500 son niños” (Savio, 2023, pp. 68-69). Niños a los cuales, según Francisco, quitarles el derecho a sonreír es criminal; podemos imaginar, la vida, qué clase de crimen podría considerarse a los ojos de Dios.

Es así que las consecuencias son inimaginables:

La guerra también ha dañado casi 1.5 millones de viviendas. Reconstruirlas será una tarea monumental calculada en 68 mil millones de dólares. A ello se suman otros tantos millones de daños en infraestructura del país, así como que miles de personas tengan que sufrir la vida en zonas ocupadas por el ejército ruso y sometidas a constantes bombardeos por los dos bandos enfrentados. La guerra también ha causado desaparecidos, amputados, viudas y un número difícil de verificar –pero que se cree altísimo– de soldados muertos (Savio, 2023, p. 69).

Por su parte, Naciones Unidas se ha dado también a la tarea (es lo menos que puede hacer) de juntar información y pruebas del uso descarnado y a largo plazo de la tortura por parte de soldados del Kremlin en contra de prisioneros de guerra, así como de civiles en territorio ucraniano. Otros casos se han denunciado en el bando contrario. Como se aprecia con claridad, aquí no hay inocentes, si hablamos de las partes contendientes en general y quitamos a la población civil de ese dicho.

Con este escenario apocalíptico, la ONU, junto con organizaciones no gubernamentales locales e internacionales, ha intervenido masivamente en Ucrania. En total, aproximadamente 5.4 millones de personas —60% de ellas niñas

y mujeres— recibieron asistencia humanitaria y servicios de protección por parte de estas organizaciones en toda Ucrania sólo en los primeros cuatro meses de este 2023 (Savio, 2023, p. 69).

Como se ve, el drama humano es descomunal, y acaso no sea constantemente revelado y cotidianamente puesto en consideración en los medios masivos de comunicación en nuestros países porque deja de tener relevancia inmediata para nosotros o bien, pasa a un segundo plano ante el surgimiento de otro conflicto de importancia planetaria por sus consecuencias y su drama, como lo es el surgido entre Israel y la milicia armada Hamás, el 7 de octubre de 2023. La cultura del descarte mencionada por Francisco se puede apreciar y palpar en ello. Otro ejemplo:

Se trata de un esfuerzo humanitario que también supone un creciente desafío, *a medida que la guerra continúa y el cansancio de los países donantes se empieza a manifestar*. Tanto es así que para este año sólo se había recibido en mayo 24% de los tres mil 900 millones de dólares solicitados para la respuesta humanitaria (Savio, 2023, p. 69).

Si comparamos dicha cantidad con las decenas de miles de millones de dólares proporcionados sólo por Estados Unidos para fines bélicos desde el inicio de la conflagración y que también han sido citados en esta colaboración, dicha cantidad parecería pequeña, máxime si sólo un porcentaje marginal, dada la urgencia humanitaria en marcha, había sido entregada hasta mayo pasado: cultura del descarte.

Las implicaciones del conflicto son múltiples y devastadoras, y sus ramificaciones sumamente vastas:

Ha crecido incluso la preocupación medioambiental. No sólo por la central nuclear de Zaporíyia, bajo ocupación rusa y escenario de escaramuzas que podrían acabar en un dramático accidente. También por los centenares de minas que ahora se encuentran en los suelos de todo el país, y los daños causados por la llamada basura bélica, resto de las batallas. La más reciente destrucción de la central hidroeléctrica de Kakhovka, asimismo, ha representado otra monumental catástrofe humanitaria, económica y ecológica en la región de Kherson (Savio, 2023, p. 69).

Francisco apunta, a propósito de cómo la sociedad civil puede intervenir allí donde los gobiernos e incluso los entes supranacionales como la ONU no se dan abasto o son insuficientes:

El proceso de Ottawa contra el uso, producción y manufactura de las minas antipersonales es un ejemplo que muestra cómo la sociedad civil con sus organizaciones es capaz de crear dinámicas eficientes que las Naciones Unidas no logran. De este modo, se aplica el *principio de subsidiariedad* también a la relación mundial-local (Francisco, 2023).

En efecto, y como ya hemos puesto de relieve:

Desde el año pasado los intentos de mediación diplomática no han triunfado, pese a los varios actores que se han involucrado y se han dicho disponibles para la mediación. Ejemplo de ello es el propio papa Francisco, quien, pese a la negativa de Kiev a aceptar mediadores externos, ha decidido activar una misión de paz para facilitar el diálogo entre Ucrania y Rusia (Savio, 2023, p. 69).

Continúa la corresponsal de *Proceso* en Roma:

Con ello, los 5 y 6 de junio pasados el cardenal italiano Matteo Zuppi se reunió en Kiev con el presidente ucraniano, Volodimir Zelenski. En la misma línea, el argentino también ha reactivado la relación con los ortodoxos rusos, considerados cercanos a Putin, y con otras figuras que se han dicho dispuestas a hallar la paz, especialmente el presidente brasileño, Luiz Inácio Lula da Silva (Savio, 2023, p. 69).

La diplomacia vaticana está haciendo valer su peso y todo el instrumental a su alcance, de manera proactiva, cuando más se necesita. Quizá la situación sería otra si mayor cantidad de actores internacionales se pusieran a trabajar en el mismo sentido, lo cual sería de esperarse. Por lo demás, el caso de Brasil ya hemos mencionado que tiene varias implicaciones: por un lado, y ello alcanza a nuestro país por ser un vecino de región, ha puesto sus baterías desde la llegada de Lula de nuevo al poder, en volver a tomar el papel protagónico que había dejado de lado el gigante amazónico en anteriores gobiernos, en desmedro de gobiernos como el nuestro que se han desentendido de la política exterior, sobre todo en la actual Administración; por el otro, la insistencia de Brasilia en reconfigurar el nuevo orden mundial, en los lugares especialmente relevantes para ello, como son el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, donde se sienten de pleno derecho un nuevo miembro permanente a considerar. Lo anterior, junto con otros países que se están alejando gradualmente de Washington y sus designios, como lo son, de manera muy especial, la India, China y ni qué decir de Rusia,

junto con el nuevo protagonismo del nuevo grupo BRICS ampliado, con nuevos miembros desde el año pasado como Argentina y Etiopía, entre otros (una vez más, nuestro país no aparece; no es casualidad dada, lamentablemente, la inactividad reinante a escala internacional de México en los últimos cinco años).

Como profundiza Irene Savio:

En realidad, en el capítulo de Ucrania Lula y el Papa comparten posiciones, aunque también tienen diferencias. Ambos se han esforzado en insistir en la necesidad de parar la guerra y han reprochado a la comunidad internacional su falta de implicación para poner en marcha esfuerzos diplomáticos concretos para detener el conflicto (Savio, 2023, p. 69).

Continúa la corresponsal del semanario mexicano en la Ciudad Eterna respecto a preguntas que se ha hecho el pontífice latinoamericano sobre el tema que nos ocupa: “¿Dónde están los esfuerzos por la paz en Ucrania?”, preguntó Francisco en abril último (Savio, 2023). A propósito, afirmaba el mandatario brasileño antes de su reunión con el Papa: “Francisco está muy interesado en poner fin a la guerra que involucra a Ucrania y Rusia, y quiero discutirlo con él”, afirmó el brasileño antes de reunirse con Francisco. En esta línea, Lula también insistió en que lamenta que “ambos países” crean que pueden “ganar militarmente”. “Mi angustia es que, con tanta gente pasando hambre en el mundo, estamos hablando de guerra. Es urgente que Rusia y Ucrania encuentren un camino común hacia la paz”, añadió el líder latinoamericano al diario *Il Corriere della Sera* (Savio, 2023, p. 69). Como se ve, venturosamente, Francisco no está sólo en su lucha por la paz; existen otros liderazgos, no lejos de nuestro entorno, al tratarse insisto de un vecino regional que hasta hace no mucho estaba desaparecido de la escena internacional. El Palacio de Planalto en Brasilia, como se conoce a la sede de la diplomacia brasileña, ha decidido tomar en propias manos la voz latinoamericana en el tema que, perfectamente, podría tener también nuestro país, pero no ha sido del interés de sus liderazgos, particularmente en la presente administración federal, lo cual es ciertamente de lamentarse para quienes quisiéramos ver a nuestro país situado en el lugar que le corresponde en el concierto de las naciones, sobre todo en temas tan delicados como el que nos ocupa en esta colaboración: la guerra en Ucrania; sobre todo, tomando en consideración las coincidencias en posiciones que manifestó en público

el entonces mandatario de nuestro país con el máximo jerarca de la Iglesia Católica. En este mismo orden de ideas, como reseña Irene Savio:

Capítulo aparte ha sido la mediación anunciada de China, gobierno que también envió un representante, Li Hui, ambos países para intentar reactivar el diálogo. Su conclusión no ha sido, sin embargo, de las mejores. “Tal y como están las cosas ahora puede ser bastante difícil para todas las partes sentarse a negociar de forma fructífera”, afirmó desde Pekín, después de su regreso de una gira por Europa en la cual visitó también Polonia, Francia, Alemania y Bélgica. Aún quedan “muchas dificultades”, reconoció el chino (Savio, 2023, p. 69).

En línea con el pensamiento y súplicas en la arena internacional de Francisco, Mergier esboza atinadamente: “Hoy no se trata de saber lo que podría hacer la diplomacia, sino de entender por qué todavía no ha llegado la hora de la diplomacia” (Mergier, 2023a, p. 52). Y continúa:

Dos razones explican fundamentalmente esa situación: en primera instancia, la negativa por parte de Ucrania de acatar la mínima pérdida de su territorio, y luego el callejón sin salida en el que se encerró Vladimir Putin. Sólo después de haber superado estos dos obstáculos se podrá plantear la cuestión del “método” más adecuado para salir del conflicto (Mergier 2023a, p. 52).

Como se puede ver con claridad y derivado de los ejemplos que hemos expuesto, la diplomacia en el conflicto en Ucrania se encuentra empantanada desde el inicio del mismo.

Es así que, “para echar a andar un proceso de paz es imprescindible que las dos partes consideren que ya no tienen nada que ganar con la continuación del conflicto” (Mergier, 2023a, p. 52). Parte de la razón de la dificultad para encontrar una solución diplomática es que

En caso de cese al fuego, inclusive si no se exige el reconocimiento de la soberanía rusa sobre las zonas “anexadas”, Ucrania, que sigue apegada a su objetivo de restauración total de su integridad territorial, se vería amputada provisionalmente —y quizá definitivamente— de una parte de su territorio.

[Indudablemente,] en el estado actual del conflicto, el costo político de un alto al fuego resultaría muchísimo más alto para Kiev que para Moscú. Es la razón por la que Ucrania se aferra a su plan de contraofensiva y denuncia

con fuerza la eventualidad de abandonar Crimea, evocada por el presidente brasileño Lula da Silva (Mergier, 2023a, p. 52).

Las anteriores son algunas de las consideraciones que nos parecen imprescindibles para entender parte de las razones (que no justificaciones) de la actual confrontación armada y, como ya dijimos, de las dificultades reales y tangibles que existen para pensar siquiera en una mesa de negociaciones.

Otra de las raíces históricas del conflicto, además de que Ucrania es considerada (arbitrariamente o no) por el presidente Putin, como parte de la madre Rusia, a la que la disgregación de la Unión Soviética a principios de los años noventa, sólo siguió el “accidente” de la creación de casi dos decenas de estados independientes en lo que fue la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), es el ir arrinconando a Rusia, por parte, sobre todo, de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN). Dicha organización, surgida en el contexto de la Guerra Fría y que lidera en los hechos Estados Unidos, sería, además de anacrónica (el Pacto de Varsovia dejó de funcionar con la desaparición de la URSS), injerencista y no apegada a sus compromisos históricos (desde Gorbachov existía el compromiso tácito, que no escrito, por parte de la OTAN de no irse extendiendo hacia el Este, es decir a las fronteras de Rusia; compromiso que no fue cumplido, con la anexión, por ejemplo, de los países bálticos, y más recientemente, de Finlandia y Suecia). A propósito de lo apenas mencionado:

El ingreso de Finlandia a la Alianza Atlántica, formalizado el 3 de abril, materializa la pesadilla de Vladimir Putin: tener más frontera con la OTAN. Uno de los escenarios que el mandatario ruso quiso evitar, de ahí su invasión a Ucrania, ya está aquí. Más aún: el Kremlin no ha logrado atraer amistosamente a su órbita a ningún vecino desde el final de la Guerra Fría. Con este ingreso (y posiblemente el de Suecia en breve) la geopolítica y el orden mundial se reajustan en favor de los aliados de Washington (Gutiérrez, 2023, p. 47).

En efecto, Gutiérrez continúa: “No es asunto menor si se considera que los mil 340 kilómetros de frontera de Rusia con Finlandia duplican los mil 200 kilómetros que ya compartía con otros países de la alianza (Noruega, Letonia, Lituania, Estonia y Polonia)” (Gutiérrez, 2023, p. 47). Hay que recordar que en los estatutos de la OTAN una de las obligaciones contraídas por parte de los miembros al formar parte de dicha organización es que “si uno



es atacado, todos son atacados”; de ahí lo delicado de la situación, aunado a que

Rusia es una potencia nuclear que en un momento dado –¿en caso de la pérdida de Donbass o de Crimea? ¿En caso de que fuerzas ucranianas crucen su frontera?– podría considerar que peligran sus intereses vitales y que se justifica la utilización del arma nuclear desde una óptica defensiva (Mergier, 2023a, p. 52).

Todo lo anterior nos lleva, junto con Francisco, a insistir en una solución diplomática; en la urgencia de apelar al diálogo racional y civilizado entre las partes. Lo que una conflagración que pudiera escalar a lo nuclear pudiera traer, sabemos que es inimaginable (¿o acaso es recordar Hiroshima y Nagasaki?). Continúa Mergier en su artículo, en el contexto de este análisis geopolítico para comprender a cabalidad el conflicto que se está desarrollando: “Y allí nos tropezamos con un factor estratégico fundamental de ese conflicto –continúa Lefebvre–: los occidentales no pueden derrotar a Rusia como derrotaron a Serbia, bombardeándola hasta obligar a Slobodan Milosevic a renunciar a Kosovo en 1999” (Mergier, 2023a, p. 52). Las dificultades, es cierto, son múltiples y complejas: “Existe además un segundo problema fundamental: Putin aparece ahora como un obstáculo mayor para la paz. Hoy blande el nacionalismo ruso a la vez para confortar su poder a escala nacional y consolidar su potencia externa” (Mergier, 2023a, p. 52). En efecto,

Tanto los calificativos de “carnicero”, “asesino” o “matón” usados por los dirigentes estadounidenses para referirse al líder ruso, como la inculpación de Putin por la Corte Penal Internacional, entre muchos otros elementos, demuestran que también está en juego en ese conflicto un cambio de régimen en Rusia (Mergier, 2023a, p. 53).

Acaso esa haya sido incluso una de las razones del mandatario ruso para iniciar su “operación militar especial”, como eufemísticamente llamó al inicio de la guerra en aquel lejano 22 de febrero de 2022: el reafirmarse en el poder; eso no hay que perderlo de vista. Como el artículo de Mergier expone: “Es precisamente la razón por la cual el campo occidental convierte el enfrentamiento ruso-ucraniano en ‘una cuestión de 'valores' y rehúsa contemplar la posibilidad de una victoria de Putin” (Mergier, 2023a, p. 53).

La cuestión de la relevancia en el concierto internacional de ciertas potencias emergentes, ya lo hemos mencionado, es otro aspecto crucial a considerar. Mergier en su reseña lo deja claro:

Mientras más pasa el tiempo, más se afirma el poder de Pekín, que aparece hoy día como un actor capital de las relaciones internacionales y una de las piedras angulares de la estabilidad mundial. No es inverosímil que la solución del conflicto en Ucrania implique un diálogo directo entre Washington y Pekín (Mergier, 2023a, p. 53).

Francisco, de hecho, no es ajeno a ello y apunta lo siguiente:

No se trata de reemplazar a la política, porque por otro lado las potencias emergentes se vuelven cada vez más relevantes y de hecho son capaces de obtener resultados cada vez más importantes en la resolución de problemas concretos, como algunas de ellas han demostrado en la pandemia. Precisamente el hecho de que las respuestas a los problemas puedan venir de cualquier país, aunque sea pequeño, termina presentando al multilateralismo como un camino inevitable (Francisco, 2023).

## Conclusiones

El poder de acarrear beneficios reales por parte de la política bien entendida, la buena política, sigue siendo, pues, indudable. Cabría reiterar que no sólo China es un actor internacional emergente relevante; también hay que tener en cuenta a la India, a Brasil, desde luego a la misma Rusia (pero no podemos obviarlo); además de ciertas organizaciones internacionales como los BRICS, recientemente reconfigurados, entre otras. Anne Marie Mergier expone en otra entrega más reciente, lo siguiente, a tener en cuenta:

Hoy en día Rusia utiliza la rupia y el yuan para sus transacciones petroleras con la India y China y el rublo para su venta de gas a Turquía. Paralelamente, Arabia Saudita y China optaron por prescindir del dólar en sus respectivas transacciones petroleras. Irán e Indonesia acaban de anunciar que comerciarán en sus propias monedas. La India tiene acuerdos comerciales con 19 países para actuar en la misma forma. Brasil y Argentina firmaron convenios con China para utilizar el yuan en sus intercambios comerciales. Hasta la fecha 60 países dejaron de lado al dólar en las actividades comerciales internacionales (Mergier, 2023b, p. 57).

Podríamos, eso sí, proponer extrapolar lo que Francisco propone para la crisis climática en *Laudate Deum* al conflicto en el país eslavo y en general a cualquier conflicto de estas características, como una posible vía de solución alternativa:

A mediano plazo, la globalización favorece intercambios culturales espontáneos, mayor conocimiento mutuo y caminos de integración de las poblaciones que terminen provocando un multilateralismo “desde abajo” y no simplemente decidido por las élites del poder. Las exigencias que brotan desde abajo en todo el mundo, donde luchadores de los más diversos países se ayudan y se acompañan, pueden terminar presionando a los factores de poder (Francisco, 2023).

Podríamos también terminar este capítulo con la sugerencia perentoria de Francisco a lo largo de todo su pontificado ante este tipo de conflictos: la importancia de negociar, de volver al diálogo una y otra vez es insustituible. El mundo actual y su complejidad lo demandan con urgencia. Las consecuencias de no hacerlo se pagarían ahora y en el futuro también.

## Referencias

- Beling, A. E., y Vanhulst, J. (coords.). (2019). *Desarrollo non sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Siglo XXI.
- Escobar, A., Esteva, G., et al. (2019). *La religión como agente transformador en una sociedad mundial pluralista y (post) secular*. En A. E. Beling y J. Vanhulst (coords.), *Desarrollo non sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Siglo XXI.
- Francisco (2015). *Encíclica Laudato Si'*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)
- Francisco (2023, octubre 4). *Exhortación apostólica Laudate Deum*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html)
- Gutiérrez, A. (2023). Finlandia en la OTAN o la pesadilla de Putin hecha realidad. *Proceso* (2424), 16 de abril, 47-49.
- Lang, M. (2019). *Justicia social y crisis civilizatoria. Pistas para repensar la erradicación de la pobreza a partir de la sostenibilidad y la interculturalidad*. En A. E. Beling y J. Vanhulst (coords.), *Desarrollo non sancto. La religión como actor emergente global sobre el futuro del planeta*. Siglo XXI.

- Leff, E. (2019). *Ecología política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. Siglo XXI.
- Mergier, A. M. (2023a). Una guerra en punto muerto. *Proceso*, (2430), 28 de mayo, 51-53.
- Mergier, A. M. (2023b). El ocaso del Imperio global. *Proceso*, (VI), diciembre, 56-59.
- Polanyi, K. (2017). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (3a. ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Savio, I. (2023). Los tiempos muertos de la guerra. *Proceso*, (2434), 25 de junio, 66-69.

## CAPÍTULO XII.

### FAMILIA, ARTESANA DE LA PAZ

ÓSCAR PERDIZ FIGUEROA \*

#### Introducción

Es relativamente evidente la relación entre familia y paz social. La paz en sentido profundo es personal: certeza existencial, efectiva, procesual y relacional. La familia, al constituir la alianza horizontal y vertical de la sociedad, es decir, entre sexos y generaciones, es la artesana por excelencia de la paz (Perdiz, 2021). Suficientes estudios, como los de Fernando Pliego, Josep Miró y Pierpaol Donati, demuestran el impacto de las diferentes formas familiares en el bienestar de adultos y niños y de estos en la sociedad. Por ello hay que reforzar a las familias, pues no hay paz sin una cierta seguridad respecto a qué atenerse, sin apertura sincera al otro y a uno mismo.

El papa Francisco propone acoger a todas las familias, reforzarlas en sus vínculos mediante consejos, propuestas, sugerencias y alientos. Artesano aquí es sinónimo de cotidiano: contribuir a la construcción de la sociedad desde lo habitual, como la *segunda placenta* que es la familia. Entre esas intervenciones están ante todo la exhortación *Amoris laetitia* de 2016 (en adelante, AL), la *Carta a los matrimonios* de 2021 (en adelante CM), las *catequesis sobre la familia* de 2019 y las continuas referencias y motivaciones presentes en las encíclicas *Fratelli tutti* y *Laudato si'* de 2015 (en adelante FT y LS, respectivamente).

Estos esfuerzos tienen un motivo de fondo, como expondré, y lejos de ser fuegos de bengala aislados dan continuidad a siglos de magisterio sobre

---

\* Formador integral y creador de proyectos educativos en arte, teología y filosofía. Licenciatura en Filosofía por la Università Gregoriana y el Ateneo Regina Apostolorum en Roma; Licenciatura en Teología por la Università Lateranense, Roma; el Máster en Estudios Humanísticos en el Legionis Christi Centre de Salamanca, España. Maestría en Humanidades en la Universidad Anáhuac, México, con mención honorífica. Doctorado en Teología por la Pontificia Università Lateranense. Formador en Italia, México y España de los niveles medio y superior. Responsable de formación en el Instituto Juan Pablo II para la Familia. Autor del libro *Amar: Misterio y proyecto. Antropología y teología del amor*, referencia indispensable sobre la teología del cuerpo y del amor.

el matrimonio en la Iglesia. Las intervenciones pontificias sobre la familia se han intensificado a partir de la segunda mitad del siglo xx ante la necesidad de fortalecer a la familia frente a los desafíos del amor romántico, la revolución sexual, el amor líquido, el individualismo occidental y el colectivismo del este. De Pablo VI, el documento más sobresaliente fue la polémica y memorable encíclica *Humane vitae* de 1968. La exhortación *Familiaris consortio* de 1981, la *Carta a las familias* de 1994 y las 129 *Catequesis sobre el amor humano* de entre 1981 y 1984, selladas por el atentado, la fundación del Pontificio Instituto Juan Pablo II para la Familia y el Año jubilar de la Redención son solo algunas de las incontables acciones de Juan Pablo II por la familia. Benedicto XVI contribuyó con grandes obras al respecto, como las encíclicas *Deus caritas est* de 2005 y *Caritas in veritate* de 2009, respondiendo a los desafíos de las familias.

Francisco está convencido del protagonismo de la familia en la renovación social a través de la conformación del individuo y por otro lado la necesidad de acompañamiento a las familias para que cumplan su misión personalizadora en la sociedad (LS, n. 213).

El Papa argentino propone algunas convicciones teológicas judeocristianas que sustentan determinadas prácticas, presentes en sus enseñanzas, que contribuyen a una mejor sociedad a través de las familias. Pero primero realiza una radiografía de la situación.

## 1. Conciencia de la situación actual

En esta nueva era, Francisco valora que las familias de hecho contribuyen a la paz al darse el amor entre sus miembros. Sin embargo, también reconoce que las familias enfrentan nuevos retos, especialmente relacionados con los modelos amorosos, íntimamente dependientes de los modelos económicos que exacerban el individualismo, dando origen a manifestaciones como el narcisismo, la convicción de vivir en un cuerpo inadecuado, el peso del transhumanismo, por no hablar del extravío de las personas en las pantallas e internet y, en definitiva, la dificultad para salir de sí y advertir la necesidad del otro, no digamos ya de hacerse cargo de él. Además, muchas familias experimentan la fragmentación, el divorcio, la violencia, la emigración, las guerras, la marginación, etcétera.

## 2. Por qué amamos como amamos

En el reconocimiento y potenciación de la familia, el primer paso a dar consiste en tomar conciencia de la situación amorosa actual, de los modelos amorosos que moldean las sociedades. Como la artesanía por la paz tiene que ver sustancialmente con acciones concretas del amar, habría que responder algunas preguntas como *¿quién nos enseña a amar?* La respuesta está principalmente en las historias de amor presentes en la literatura, las canciones, los filmes, las series, las vidas de los famosos, etcétera. *¿Qué modelos de amor han enseñado éstos a la sociedad?* Desde hace ochocientos años se han sucedido unos modelos de amor que de alguna manera han dado origen al actual, que podemos llamar pagano-capitalista o líquido (Perdiz, 2021).

### *¿Cuáles son esos modelos?*

#### *Amor cortés*

Resumiendo hasta el extremo, el primero es el *amor cortés*, que es una apuesta por el amor, planteada por los trovadores ante los matrimonios arreglados. La consecuencia es que el amor se hace fuera del matrimonio, mientras que éste es el espacio del compromiso frío y la responsabilidad.

#### *Puritanismo*

A partir del siglo xvi se irá introduciendo un segundo modelo, que es el *puritanismo*. Éste consiste en proponer una división y desintegración entre amor y responsabilidad, por la antropología pesimista que lo caracteriza y su moral extrínseca.

#### *Romanticismo*

En el siglo xix irrumpe el tercer modelo, que es el *romanticismo*, como un complejo fenómeno artístico y social que reduce el amor a mero enamoramiento individualista, introduciendo la desconfianza e innecesidad del matrimonio por la caducidad intrínseca de la pasión (De Rougemont, 1972).

### *Revolución sexual*

El cuarto modelo sería en el siglo xx, la *revolución sexual*. Dentro de su complejidad, presentará una reducción del amor a sexo. Promueve el individualismo y el placer como única finalidad de la sexualidad y establece la guerra de sexos.

### *Amor pagano capitalista*

La propuesta amorosa dominante en la actualidad es la *liberal, amor líquido o pagano capitalista*, siguiendo a sociólogos como Eva Illouz o Zygmunt Bauman. Estos epítetos tienen diferentes connotaciones, pero revelan algunas manifestaciones de este modelo amoroso propio del siglo xxi. Éstas son el *cortoplacismo*, que consiste en una forma de actuar a base de impulsos y sin una más o menos clara expectativa a largo o mediano plazo (AL, n. 33). Está emparentado con el *emotivismo*, una conducta volcada prevalentemente sobre los sentimientos, regida por la pura espontaneidad y en la que prepondera el apetito sensible sobre la razón, y la persona desemboca en una carencia de autogobierno y autoconocimiento. Otro es el *narcisismo*, una incapacidad para percibir y menos atender las necesidades del otro y, por tanto, inhabilidad para la relación. El resultado es que el matrimonio y la relación de amor “de dos” ha perdido relevancia por la búsqueda de la felicidad individual y de la vivencia del amor en un ámbito más amplio (Kaufmann, 2005).

## **3. Consecuencias, la falta de paz, angustia o incerteza**

La incerteza emotiva de las relaciones sentimentales y del sexo es el efecto sociológico de los modos en que el mercado, el sector de la psicoterapia y la tecnología influyen o moldean las relaciones en las que domina una opción individualista. Este “modelo capitalista” como estructura cultural gobierna también la libertad personal (Illouz, 2020). En el “cortejo prematrimonial”, la sexualidad y el amor estaban ligados a la procreación, el matrimonio, la familia, la moral, la religión y otras realidades humanas. Su consecuencia era la certeza de varias formas: normativa existencial, ontológica, valorativa, procesual y emotiva.



En cambio, el *sexoamor* capitalista se caracteriza por el consumismo y la cultura visual en la que las historias amorosas de los famosos pesan mucho en las personas. Aquí el sexo se reduce a consumo, dando origen a una acumulación de experiencias sexuales, al resquebrajamiento del encuentro amoroso y a la necesidad de una ética procesual. La sexualidad se convierte así en el centro de la lucha social y termina por confundir a las personas, pues se desdibujan las expectativas y no saben a qué atenerse (AL, n. 72). El resultado es exactamente lo contrario de la paz: los ámbitos inciertos como la baja autoestima, la sexualización viene acompañada de violencia, al menos uno en la relación es reducido a objeto, porque la sexualidad está fuera de sí y cae en la imposición, los cuerpos se consideran entes separados y autónomos dando como otro resultado la provisionalidad, la obsolescencia de la relación y una moral de la autonomía pura. Tener una sexualidad abierta es sinónimo de no esforzarse por conquistar y conservar la relación. El resultado final de este modelo sexoamoroso es la falta de paz existencial, emotiva, valorativa y en la mayoría de los casos la violencia, la inseguridad y la sensación de uso, abuso y la incerteza existencial y ontológica y la certeza de terminar tarde o temprano en la alcantarilla del amor (AL, n. 190).

#### **4. Invertir en la renovación de la sociedad**

¿Cuál es la justificación de la intervención reiterada de los papas y concretamente la de Francisco en cuestiones familiares? ¿El moralismo, la doctrina, el autoritarismo y deseo de control social o más bien la convicción de que la Revelación judeocristiana puede y de hecho ha renovado la sociedad durante milenios?

##### **4.1. Lo social, obstáculo o tarea**

Lo social tiende a percibirse hoy, por un lado, como un obstáculo a la propia individualidad y realización, y por otro, como fruto de un contrato social entre individuos, dando origen ambas percepciones a la cultura actual de la *autenticidad* como desconexión respecto a los otros en un individualismo fuera de quicio. Frente a los modelos amorosos y a esta concepción de lo social, la *transformación cristiana* se presenta como una renovación social

que apuesta como siempre por la comunión, la relacionalidad y la comunidad. Esta acción de la propuesta cristiana es una de las raíces de Occidente.

#### 4.2. Cristianismo (teología) igual a renovación social

Es de desear una revaloración de las aportaciones de las tradiciones religiosas en general en el mejoramiento de la sociedad, como augura Henri Bergson (Bergson, 1932). Ello se advierte a partir de las revoluciones desencadenadas por los grandes maestros espirituales como Isaías, Jesús, Mahoma, Buda, etcétera. Jesús es infinitamente mucho más que un renovador social, pero su propuesta redentora ha sido un motor de renovación civilizatoria para muchas sociedades. Esto no a través de grandes empresas, sino de acciones tan cotidianas como la fidelidad sexual y los afectos familiares cultivados entre esposos, padres e hijos y entre hermanos. La comprensión cristiana de la familia va mucho más allá de una mera doctrina o una moral. Limitar la religión a una moral es un reduccionismo propio del iluminismo que prescinde de la experiencia religiosa que es la que activa el resto (Bordeyne, 2023).

¿En qué consiste esta fuerza renovadora si no en un *Evangelio de la familia*? Es una transformación en los hombres que los lleva más allá de lo que se entiende por prosperidad, dando el giro hacia la búsqueda, la prosperidad y la promoción del otro, a costa incluso de la propia renuncia (Taylor, 2009). Este *Evangelio de la familia* propone que la unión social está fundada en el amor trinitario cuya acción es siempre la del *jessed*, un amor de abajamiento para ponerse al servicio, redimir y promover en libertad. Esta apuesta lleva a la renuncia y a la superación respecto a sí mismo y es el fruto de un descubrimiento al acercarse las parejas o las personas a la liturgia. Esto les lleva a un compromiso social a través de la generosidad en el matrimonio y la familia, y así “la fuerza de Cristo se muestra en la fragilidad” (Segunda de Corintios 12, 9) y “lo que parecía imposible muchas veces, se vuelve real” (CM). Esta propuesta puede parecer *idealista* o no tener en cuenta el *contexto* suficientemente o exaltar un *modelo de familia*, pero es necesario tener ideas claras para saber hacia dónde se quiere caminar.

## 5. Evangelio de la familia y paz social

La propuesta cristiana no está dirigida simplemente al éxito en el amor de pareja o al bienestar de las familias individuales, sino a la formación de la comunidad social en la esfera pública. Esta potencia transformadora del *Evangelio de la familia* ha sido el sustento de una vigorosa teología a través de los lazos personales, del don de sí y la promoción del otro, es lo que ha provocado la santidad vivida de las familias a lo largo de dos milenios, de manera más o menos consciente, porque “el amor de Dios nos modela cuando pide salir de nuestra tierra” (CM). Así que los consejos, prácticas y medios que ofrece Francisco no se limitan ni tienen que ver con una vaga psicología positiva o mera motivación. Además, es parte de una gran herencia inmediata como la de Pablo VI Montini, Juan Pablo II Wojtyla y Benedicto XVI Ratzinger. Antes de continuar habrá que definir paz para subrayar la conexión entre familia y su vocación pedagógica a la paz.

*¿Qué es paz?* Coloquialmente en *sentido negativo* designa la ausencia de conflicto o guerra. El *sentido positivo* se refiere a un estado o condición de naturaleza jurídica, ética o espiritual relacionada con la serenidad y sosiego.

En *sentido teológico*, la paz es una *virtud* y a la vez un *don*. Relacionada con la justicia, la paz se cultiva y lleva a convertir la vida en un combate profético por vencer el egoísmo y la discordia, tiene como frutos el bienestar, la bienaventuranza, la salud y la plenitud (LS, n. 222). La paz es también un *don* de Yahvé, Dios de la paz y, por tanto, hay que pedirla: “danos la paz”.

Sus enemigos son la disensión consigo mismo y con los otros. La paz interior tiene que ver con hacer lo mejor desde un buen carácter, pues no hay paz para los impíos (Is 48, 22). La paz implica vivir corpóreamente desde el espíritu, lo que Tomás de Aquino llama la unión del intelecto y los apetitos sensitivos. La paz proviene en gran parte de sentirse amado y es fruto de la concordia y la caridad. La familia es constructora de la paz en ambos sentidos, coloquial y teológico, por su carácter amoroso, más o menos estable y de promoción del otro sobre todo del más débil, sustentado en el *Evangelio de la familia*.

### 5.1. Toda casa es un candelabro

Con esta primera frase, cita de J. L. Borges, comienza la *Amoris laetitia* (AL, n. 8). Se deduce de la propuesta de Francisco que, lejos de percibir el mundo como una objeción, un enemigo de la familia o un obstáculo es un hogar. Por tanto, lejos de limitarse a estrategias para “*defender la familia*”, habría que *promover las familias*.

### 5.2. De “la familia” a “las familias”

La metodología de Francisco es la de partir no de la teoría, sino de reconocer la concreción de las familias de carne y hueso en lo cotidiano y que las desembocaduras amorosas han cambiado radicalmente en la actualidad (LS, n. 148). La teología está habituada a abordar la familia desde una antropología de la sexualidad de la que deriva la familia como un resultado del encuentro amoroso de las personas a través del matrimonio. Francisco no va por ese camino y algunas de sus intervenciones, si bien son claras en el lenguaje, no lo son tanto en las ideas o propuestas, y pueden ser incluso ambiguas. Lo claro es la atención que suscita hacia las relaciones concretas, a las que hay que acompañar: las diversas realidades familiares, los variadísimos resultados amorosos, las familias monoparentales, las familias ampliadas y reconstituídas y otras muchas formas, para ofrecerles caminos de mejora. Todas esas situaciones familiares tienen ya en su actuar un *olor a santidad*, es decir, todas contribuyen ya de alguna manera a la cultura de paz, por practicar el bien. Toda relación que busca el bien es ya fermento de paz (AL, n. 32).

De ahí se deriva que hay que *acoger a todos a partir de su situación* para emprender un camino de crecimiento: no necesariamente comenzar con los sacramentos o esperar que los hayan recibido, sino más bien aprovechar su situación particular actual como camino para el acceso a los sacramentos, comenzando por el bautismo, la Eucaristía y los demás, y convertir éstos en una verdadera ocasión de catequesis familiar. Todo esto porque Europa ha dejado de ser una sociedad cristiana desde hace mucho y muchas iglesias jóvenes en realidad nunca llegaron a permear en la sociedad (Bordeyne 2023).

## 6. Conciencia, liturgia y comunidades creativas

Esto comienza concienciando ese potencial de *care* o cuidado propio que caracteriza a las familias, de modo que la vulnerabilidad no es una carencia, sino un camino para reconocer la propia necesidad (AL, n. 321).

Las familias no están solas ni abandonadas a sus propias fuerzas humanas; para ello es importante la *promoción de la liturgia* como un espacio de serenidad en medio de la vorágine de actividades y como un solaz el domingo y como una introducción al misterio y al conocimiento y participación en la comunidad parroquial, puede ser un otro *ejercicio* que quiero resaltar entre las propuestas de Francisco.

Para ello urge la formación de *comunidades creativas* que acojan a las personas y parejas tal como son y ofrezcan caminos de mejora en el amor y la donación lideradas por el testimonio de parejas y matrimonios más experimentados que tejan una verdadera comunidad con prácticas fraternas entre las personas y no se limiten a técnicas de animación (FT, n. 89).

En la propuesta de Francisco se deriva la necesidad de ayudar sobre todo a los jóvenes a descubrir la moral y la ética no tanto desde elaboradas argumentaciones filosóficas sino redescubrirlas en el curso de la acción. A esto dedica Francisco, lo que sería el *conocimiento moral por connaturalidad* (*Evangelii gaudium*, 119 y 225). Así, se comprende y se vive la moral como lo que realmente es y se propone en los mandamientos y en las bienaventuranzas: una respuesta de amor a un amor recibido previamente por el encuentro con Cristo y el evento redentor. Es una moral de virtudes y felicidad, no de deberes, y tiene una fuerte dimensión social.

Se desprende a su vez la motivación para descubrir formas de *espiritualidad* por el contacto con comunidades religiosas, monasterios, conventos donde permearse de la mística y testimonio de los diversos carismas. No es común ni fácil encontrar estos oasis en algunos países o zonas, pero se pueden buscar movimientos apostólicos o incluso parroquiales que aporten una experiencia contemplativa.

Francisco no se limita a fortalecer las familias desde dentro con motivaciones y medios prácticos, en diversas ocasiones hace llamados para que la comunidad universal y los que toman las decisiones políticas respeten y

promuevan a las familias, sobre todo a las más pobres, insistiendo por ejemplo en que “Todo campesino tiene derecho natural a poseer un lote racional de tierra donde pueda establecer su hogar” para trabajar y sostener a su familia con una certeza relativa. Se trata de un derecho y no de una ayuda de los gobernantes de turno, “lo cual significa que, además del título de propiedad, el campesino debe contar con medios de educación técnica, créditos, seguros y comercialización” (LS, n. 94, 152).

### **7. *Ecclesia et familiae semper refo[n]mandae***

Para convertir a las familias en auténticas artesanas de paz, Francisco propone una *pedagogía del amor concreto*, es una pedagogía del kerigma o primer buen anuncio subrayando la cristología y la pneumatología, sobre todo a través de AL. A la vez insiste en que la Iglesia ha de aprender con familias que aprenden.

Francisco apuesta y propone la transformación cristiana como una renovación social a través de la familia en una nueva época marcada por las vertiginosas transformaciones, éstas implican a su vez la transformación de las familias. Esto por la capacidad propia de los humanos de transformarse a sí mismos. No se trata de una creación o re-creación de sí mismo en el sentido del transhumanismo, sino de la trascendencia a partir de lo que hay, como capacidad de actualizar las potencias de su naturaleza, esta capacidad es la propia del *artefacto* y la del *artesano* de superarse a sí mismo.

### **8. Familia formadora en la libertad**

*Formar en la libertad* es una de las tareas no fáciles de las familias en el contexto de las transformaciones actuales. Tiene que ver con la forma de *relación con los otros* y, por tanto, con Dios, piénsese en la cantidad de accesos posibles desde el celular aparentemente liberadores, pero en el fondo esclavizantes. Esto no ha aumentado la libertad, sino que la persona está y se siente más sujeta a las solicitudes continuas y presa de algoritmos incesantes produciendo en el fondo un sentimiento de aislamiento y alienación en el que es difícil distinguir familia de trabajo, amigos de contactos, tiempos de ocio y de empeño. Por ello la familia tiene la tarea de formar hacia la paz ante todo en

la libertad para lograr personas desde niños capaces de ser agentes de sí mismos. Esto es exactamente lo contrario del abandono de los hijos y de la sobreprotección.

Las familias son las primeras que tienen que aprender a reinventarse a través de buenas prácticas encaminadas a formar virtudes de convivencia, de puesta al servicio de la comunidad, de sensibilidad hacia la ecología.

*Formar en las facultades superiores* es otra tarea para superar el emotivismo y el cortoplacismo propio de la sociedad actual. Pero Francisco subraya principalmente el testimonio de amor de los padres como medio de educación de los hijos (LS, n. 162). Ellos observan siempre a los padres, “¡Qué importante es que los jóvenes vean el amor de Cristo vivo y presente en el amor de los matrimonios, que testimonian con su vida concreta que el amor para siempre es posible” (Mensaje a los participantes en el Foro *¿Hasta dónde hemos llegado con Amoris laetitia?*, 2021).

## 9. Pedagogía del kerigma

Aquí trataré de exponer las propuestas de AL que van en la línea de fortalecer a las familias para potenciar su vocación social hacia la paz.

En esa pedagogía de AL, el papa Bergoglio comienza con un buen anuncio a una sociedad que ha dejado de ser cristiana, presentando la Revelación presente en las Escrituras como la motivación última y lo que da sentido al matrimonio y a las familias, a diferencia de *Familiaris consortio*, que parte del fundamento teológico de las Escrituras, la obra de Francisco se fija más en las situaciones familiares concretas de la Biblia.

A la luz del kerigma, el segundo capítulo expone las situaciones particulares que caracterizan la actualidad insistiendo en que son éstas las circunstancias concretas en las que se revela la llamada del Espíritu a ser generosos y el llamado a definir las etapas de la relación (AL, 32-57).

En el tercero presenta el kerigma en la doctrina del matrimonio y la familia: la familia es redimida bajo un proyecto eterno de amor divino, instituida como sacramento en el que es Cristo quien lo realiza en los hombres. Cristo es el Maestro y modelo del amor que se entregó hasta la

muerte y una muerte de cruz por su esposa la comunidad humana representada en la Iglesia.

Se presupone aquí toda una teología del amor según la cual Cristo, al presentarse como un Esposo esperado para la boda definitiva en la parusía, constituye el modelo de amor: su acción es siempre la de abajarse para servir y dar la vida por su esposa la humanidad (Perdiz, 2021). La familia como proyecto trinitario para la vocación humana al amor Sabiduría: Gran misterio. El Papa subraya la necesidad de introducirse al misterio, de tomar a Cristo como modelo de amor y a la Familia de Nazaret como fuente de inspiración (AL, n. 9 y 64).

Cristo está vivo en medio de los hombres, es un compañero de camino de los matrimonios y familias, de manera que cuentan con la gracia. Ésta es un don divino que se expresa de múltiples maneras. Por ello “desde la fe cristiana sabemos que no estamos solos, ya que Dios está en nosotros, con nosotros y entre nosotros” (CM). Lo anterior no de manera abstracta en la mente, sino “en la familia, en el barrio, en el lugar de trabajo o estudio, en la ciudad que habitamos” (CM).

Hace referencia también a los *semina Verbi* presentes en las situaciones concretas, por tanto, no todo está perdido: no se apagará la mecha humeante ni la caña resquebrajada se romperá (Is 43, 2). El kerigma compromete a aquellos que anuncian y acompañan a dejarse mover por el Espíritu Santo con un compromiso de transmitir el Evangelio de la familia y no reducir el acompañamiento a un puro entretenimiento o a meras técnicas psicológicas o pedagógicas.

## 10. El amor concreto, definir etapas

En esta labor de acompañamiento a los matrimonios y familias, el capítulo cuarto alienta al crecimiento, la consolidación y la profundización en el amor conyugal y familiar. Auténtico despliegue de medios concretos para fortalecer la relación, absolutamente necesario de conocer, pues como se sabe en medio de la dificultad, la creatividad puede nublarse y precisar de ayuda, compañía y consejos a los que de otra manera no se



accedería (AL, n. 89-164). Si se está atento es una actualización sorprendentemente concreta del *jessed* o amor desglosado en la primera Carta a los Corintios (I Cor 13, 1-3).

El capítulo quinto está dedicado a iluminar la vida de generosidad que propone la fecundidad como vía de profundización del amor que proviene de Dios, pues mediante ella los esposos expresan la imagen y semejanza de Dios que crea y ama. La exhortación acompaña a los esposos en las diversas etapas, como el discernimiento sobre la acogida de una nueva vida, las etapas del embarazo, el nacimiento, la infancia y así hasta el acompañamiento en la vejez, mostrando nuevamente una sorprendente concreción y ofreciendo medios prácticos a los que muchas personas no accederían si no se les dijese (AL, n. 165-198).

El capítulo sexto ofrece nuevas orientaciones para la pastoral familiar local siguiendo las etapas propias del amor de cortejo premoderno, pero no como un regreso al pasado, sino con novedad y fresca como medios actualizados para definir y fortalecer la relación. Acompañar en el enamoramiento, el discernimiento, la promesa, preparar la celebración, es decir, preparar no solo la boda sino el matrimonio, iluminar los conflictos y retos naturales de toda relación en camino, sanar heridas y acompañar a las personas divorciadas o separadas y otras situaciones más complejas, hasta el drama de la muerte (Viladrich, 2005).

## **11. Moral de crecimiento y aprendizaje permanente**

En la medida que la familia desarrolla bien su trabajo educativo, prepara a los niños y jóvenes a madurar en las relaciones sociales. La familia es el primer espacio de socialización donde se aprende el uso correcto de la libertad, es el ámbito donde se aprende a ser padre, hijo, esposo y hermano. La moral no es una ética del deber sino, sobre todo, un buen carácter o habilidad de la persona a la luz de la Revelación. La exhortación dedica el capítulo séptimo a concienciar a los padres y educadores de su vocación de colaboradores de Dios en su plan de redención y a dar medios para la maduración de la libertad y educación al amor en los jóvenes sabiendo dar una educación sexual adecuada. El énfasis que a veces se pone justamente en la belleza de la sexualidad no evita su problemática ni su ambivalencia. Esto significa no

ahogarlos con la sobreprotección, con una formación rigorista cuya consecuencia suele ser el escrúpulo y el sentido de culpa. Pero tampoco se puede dejar a los hijos en el abandono por ignorancia o falta de preparación, sino esforzarse por brindar una formación ética desde la vivencia, tratar de acompañar con el difícil equilibrio entre vigilancia, sanción y libertad, realismo paciente, subrayando la vocación pedagógica de la familia y no reducirla a un conjunto de inquilinos. Todo lo anterior es posible con la transmisión de la fe.

Esta pastoral ha de adecuarse a la situación particular de las personas, las parejas y las familias en su lógica de crecimiento moral con gradualidad e invocando la acción de la gracia de Dios en ellos. Esto conlleva la atención, por ejemplo, a las circunstancias atenuantes de la culpabilidad o no en el divorcio, la relación entre normas y discernimiento con lógica de la misericordia pastoral. La *Amoris laetitia* no está exenta de ambigüedades y desorientaciones respecto a la comunión a los divorciados en nuevas relaciones (Dodaro, 2014).

El último capítulo de *Amoris laetitia* está dedicado al amor social vivido desde la familia como un camino de redención y de unión mística con Dios. La moral familiar es una *pedagogía de crecimiento*, comprenderse como personas llamadas a amar por el hecho de ser corpóreo-sexuados e históricos, llamados a realizar la unión en el tiempo. La nueva propuesta pedagógica de Francisco, sobre todo la presente en AL ha permitido evidenciar una renovación en la presentación de la moral familiar mediante el apelo a una pedagogía de la trayectoria adaptada a las personas a partir de su historia concreta y en su propio contexto, esta moral queda así inscrita dentro de una eclesiología del pueblo de Dios.

Hay parejas conscientes suficientemente del sentido del matrimonio, a ellos hay que ofrecerles caminos de preparación al matrimonio incluyendo el sentido celebrativo de la boda y de la vida cotidiana: todos los días de mi vida, más que un vago y genérico “para siempre”. Es urgente acompañar en las estancias o recintos del amor (Perdiz, 2021, p. 156): introducirse en la *primera estancia* consiste en definir etapas y establecer un proyecto amoroso de pareja que supere las simples expectativas hedónicas o sentimentaloides para pasar del enamoramiento y un noviazgo redefinido, el compromiso y la boda sería la *segunda estancia* y la *tercera* que consiste en las diferentes

etapas del matrimonio: acompañar en los primeros años, iluminando las crisis, los conflictos y los retos propios de toda relación como los hijos, el sexo, la diferencia de género, el dinero, el poder, los apegos, etcétera (AL, n. 232). También acompañar después de las rupturas y divorcios, y a las situaciones irregulares y en las situaciones de muerte (AL, n. 136).

Hace falta una *tercera acción*: la de saber *qué es familia*. Para promover la paz en y desde las familias es necesaria una definición de familia hasta donde se pueda para tener un punto de referencia claro y no perderse en relativismos. La familia no es un grupo de personas en dependencia o cualquier lazo afectivo. Es una relación que proviene del matrimonio, se compone de padre, madre e hijo(s) y está regulada por ciertas normas, entre las que sobresale el tabú respecto al incesto. La familia es una realidad análoga y no se puede pretender que todas las desembocaduras amorosas correspondan a esta definición, como es fácil ver por doquier. Es, por tanto, una necesidad de los seres humanos prematuros al venir al mundo y, a la vez, una necesidad que da respuesta a la vocación de la persona a amar y no solo limitarse a recibir sino dar y devolver algo de lo que se ha recibido y a ser significativo. Eso convierte a la familia en la comunidad de amor y fecundidad por excelencia.

## Conclusiones

El objetivo de este capítulo ha sido el de tomar conciencia del papel que la familia desempeña ya como artesana de paz a través de las familias y a la vez las dificultades de todo tipo que experimentan las familias en la actualidad, principalmente en el campo del amor. Es necesario un especial acompañamiento a las familias, pues la Iglesia —y la sociedad— está constituida principalísimamente por familias.

Esto implica, en primer lugar, una conversión a través de cambios y reformas como asumir el protagonismo en las familias y no identificar Iglesia con jerarquía ni pensar que el papel de ésta es el de ordenar y esperar obediencia sino más bien el de servicio (Albanesi, 2015). Una segunda tarea es la de pasar *de feligresía a comunidad responsable*, comprender bien el signifi-

cado del bautismo y la inserción del bautizado en una comunidad viva y activa. Esto debería llevar a asumir con responsabilidad la propia vocación profética y colaborar en la renovación de la sociedad y de la Iglesia.

Las propuestas de Francisco, por su carácter pastoral, pueden dejar perplejos a muchos, porque no siempre son claras o no lo dicen todo y se advierten saltos entre las prácticas concretas y las motivaciones de fondo por falta de sustento o entre los medios como la liturgia y la moral, esto lleva a una tercera tarea: la de pasar de buenas intenciones y entusiasmo a una sólida formación sistemática de los laicos para el acompañamiento a familias y matrimonios por parte de otros más experimentados y ofrecer medios concretos y eficaces con conceptos y definiciones claros.

Una cuarta tarea, la de empeñarse en un *Evangelio de la familia* desde la concreción de la vida vivida por las familias de carne y hueso. Es tarea de los laicos actuar con creatividad y no esperar que todo aparezca en un documento pontificio.

Una buena noticia es que por todas partes aparecen laicos y comunidades preocupadas por formarse para el acompañamiento a los matrimonios y familias, y sacerdotes que actualizan su formación en temas de familia, por ejemplo, en el Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las Ciencias del Matrimonio y la Familia, contribuyendo eficazmente a reforzar a la *familia como una artesana de la paz*.

## Referencias

- Albanesi, V. (2015). *Ripensare la famiglia*. Ancora.
- Bauman, Z. (2011). *Amore liquido*. Laterza.
- Benedicto XVI (2005). *Encíclica Deus caritas est*. Libreria Editrice Vaticana.
- Bordeyne, Ph. (2023). *Famiglie alla ricerca di Dio*. Studium.
- Brambilla, G. (ed.). (2022). *Come olio di nardo. Il valore della famiglia nel mondo contemporaneo*. Ef Press.
- Byung Chul, H. (2015). *Le désir : L'enfer de l'identique*. Autrement.
- Comte-Sponville, A. (2012). *Ni el sexo ni la muerte*. Paidós.
- De Rougemont, D. (1972). *L'amour et l'Occident*. Librairie Plon.

- Diéguez, A. (2021). *Cuerpos inadecuados: El desafío transhumanista a la filosofía*. Herder.
- Dodaro, R. (ed.). (2014). *Permanecer en la verdad de Cristo. Matrimonio y comunión en la Iglesia católica*. Cristiandad.
- Donati, P. (2008). *Perchè “la” famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*. Cantagalli.
- Donati, P. (2011). *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*. Cantagalli.
- Donati, P. (2015). *Manuale di sociologia della famiglia*. Laterza.
- Francisco (2013). *Exhortación postsinodal Evangelii gaudium*.
- Francisco (2013). *Pilares de un pontificado*. San Pablo.
- Francisco (2015). *Carta encíclica Laudato si'*.
- Francisco (2016). *Exhortación apostólica Amoris laetitia*.
- Francisco (2020). *Carta encíclica Fratelli tutti*.
- Francisco (2021). *Catechesi sulla famiglia*.
- Francisco (2021). *La vita in famiglia*. Dehoniane.
- Francisco (2021). *Carta a los matrimonios*.
- Hadjadj, F. (2008). *La profondeur des sexes : Pour une mystique de la chair*. Editions du Seuil.
- Illouz, E. (2012). *Pourquoi l'amour fait mal : L'expérience amoureuse dans la modernité*. Seuil.
- Illouz, E. (2020). *La fine dell'amore*. Sociologia delle relazioni negative. Codice.
- Illouz, E., y Kaplan, D. (2021). *El capital sexual en la modernidad tardía*. Herder.
- Juan Pablo II (1981). *Exhortación apostólica Familiaris consortio*.
- Kaufmann, J. C. (2015). *Un letto per due, la tenera guerra*. Raffaello Cortina.
- La Civiltà Cattolica (1994, abril 2). *Il fondamentalismo oggi* [Editoriale della Redazione]. *Civiltà Cattolica*, 145, (3451), 3-16.
- Lewis, C. S. (2004). *I quattro amori*. Jaca Book.
- Perdiz Figueroa, Ó. (2021). *Amar: misterio y proyecto*. Universidad Anáhuac-Instituto Pontificio Juan Pablo II.
- Perdiz Figueroa, Ó. (2022). *Core curriculum, ideario desde la razón abierta*. Universidad Anáhuac-Instituto Pontificio Juan Pablo II.
- Pérez-Soba, J., y Kampowski, S. (2014). *Il Vangelo della famiglia nel dibattito sinodale oltre la proposta di Cardinal Kasper*. Cantagalli.
- Pesce, F. (2016). *Oltre la famiglia modello*. Dehoniane.
- Pliego Carrasco, F. (2018). *Estructuras de familia y bienestar de niños y adultos: el debate cultural del siglo XXI en 16 países democráticos*. Universidad Anáhuac.
- Rosa, H. (2018). *Résonance : Une sociologie de la relation au monde*. La Découvert.

- Solov'ev, V. (2003). *Il significato dell'amore*. Edilibri.
- Stenico, T. (2015). *Il vocabolario di papa Francesco*. Libreria Editrice Vaticana.
- Taylor, C. (2009). *L'età secolare*. Feltrinelli.
- Viladrich, P. J. (2005). *El amor conyugal, entre la vida y la muerte*. EUNSA.

CAPÍTULO XIII.  
**ECONOMÍA SOLIDARIA PARA LA PAZ**

**EDUARDO URDIALES MÉNDEZ\***

## **Introducción**

La economía, como en general las disciplinas humanas, solo adquieren sentido cuando están orientadas al bien común; “ningún espacio en el que el hombre actúa puede legítimamente pretender estar exento o permanecer impermeable a una ética basada en la libertad, la verdad, la justicia y la solidaridad” (Comisión Teológica Internacional, 2009). Luego entonces, ¿qué tipo de comunidad queremos construir?, ¿cómo queremos llegar a vivir juntos?, ¿bajo qué perspectiva de bien común surge nuestro futuro y el de nuestras familias y comunidades?, ¿una sociedad construida sobre la violencia, la represión y el miedo?, o bien, ¿una sociedad donde mi humanidad y la de cada uno con los que compartimos y compartirán el mundo, se incrementen, busquen ser plenamente humanas y se enriquezcan mutuamente?, ¿cómo, con ayuda de la economía, alcanzamos la paz social?

El papa Francisco ha sido enfático, “Hoy, pensando en el bien común, necesitamos imperiosamente que la política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana” (Francisco, 2015, párr. 189). Es cada vez más generalmente aceptado el postulado de que la violencia y los conflictos armados son a menudo el resultado de desigualdades económicas y sociales. Por lo tanto, es esencial

---

\* Doctor en Gestión Estratégica y Políticas de Desarrollo por la Universidad Anáhuac. Posee los grados de maestro en Negocios Internacionales (ICN, Francia), maestro en Humanidades (Universidad Anáhuac) y licenciado en Administración y Finanzas (Universidad Panamericana). Con una trayectoria profesional de más de 30 años, se ha desempeñado en la alta dirección en organismos como Infonavit, Comisión Reguladora de Energía, Presidencia de la República, Secretaría de Gobernación y de Trabajo y Previsión Social, y en empresas como el Fondo de Cultura Económica, American Express y Nacional Financiera. Actualmente es consultor independiente, académico de la Universidad Anáhuac, director de área en el Centro Nacional de Control de Energía y vicepresidente de Vinculación Social de la Fundación Tomás Moro (México). Sus publicaciones más recientes abordan temas diversos como desigualdad laboral, salario y energía en México.

abordar las causas profundas de la desigualdad económica y promover políticas que fomenten la inclusión y la redistribución equitativa de la riqueza. La Iglesia nos enseña que toda actividad humana está llamada a producir fruto, sirviéndose con generosidad y equidad de los dones que Dios pone originalmente a disposición de todos. Esa llamada constituye una invitación permanente al ejercicio de la libertad humana.

La paz, cuya construcción propugna la doctrina social de la Iglesia, en particular en las encíclicas *Pacem in terris* en 1963, *Populorum progressio* en 1967, *Laudato si'* en 2015 y *Fratelli tutti* en 2020, no consiste solo en la ausencia de guerra. De acuerdo con estos textos, tres son las causas de división que conducen al ser humano a la violencia: a) la enemistad de los hombres con otros hombres, b) la enemistad del hombre consigo mismo y c) la enemistad del hombre con Dios. La Iglesia nos reafirma que el logro de la paz se hace a costa de un examen de estas fuentes fundamentales de la guerra para superar cada una de estas actitudes ante la vida. En este sentido, vemos que la relación del ser humano con la paz así concebida es verdaderamente práctica e integral, y la economía debe estar al servicio de la paz, conformando una economía de paz.

Ahora bien, estos postulados no representan un pacifismo ideológico, el cual correría el riesgo de apegarse a las propias convicciones y no tener en cuenta los deberes para con los más cercanos, y corre el riesgo de eludir la responsabilidad de la justicia y el mantenimiento de las condiciones de paz. Más que pacifismo, la historia del cristianismo nos muestra que ha sido la no violencia lo que han buscado los cristianos. La no violencia es esa actitud, fundamentalmente cristiana, que dice que realmente tenemos que buscar formas distintas a las dañinas o letales para resolver los conflictos. Es la razón por la que el papa Francisco promueve en sus enseñanzas una ética de fraternidad y convivencia pacífica entre las personas y los pueblos, la cual no puede basarse en la lógica del miedo, la violencia y la cerrazón, sino en tres componentes fundamentales para la paz: la responsabilidad, el respeto y el diálogo sincero.



## 1. La paz social desde la perspectiva del magisterio de la Iglesia católica

### a) *Bárbaros en el paraíso*

El magisterio eclesial postula que son tres las causas de división que conducen al ser humano a la violencia: a) la enemistad de los hombres con otros hombres, b) la enemistad del hombre consigo mismo y c) la enemistad del hombre con Dios.

La paz es un atributo esencial de Dios, que se refleja en la aspiración a la paz por parte de la creación. “La paz se funda en la relación primaria entre todo ser creado y Dios mismo” (Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, 2004, párr. 488). Es también “un sumo don divino ofrecido a todos los hombres, que comporta la obediencia al plan de Dios” (párr. 489). La paz se presenta como fruto de la justicia y la caridad, considerándola como un valor y un deber universal “que se funda sobre una correcta concepción de la persona humana y requiere la edificación de un orden según la justicia y la caridad (párr. 494). En las escrituras, el Mesías es llamado “Príncipe de la paz”, porque su reino será de paz, y la paz se convierte en el bien mesiánico por excelencia. Como todas las profecías mesiánicas, éstas se cumplen en Jesús. El Cristo resucitado utiliza tres veces su saludo de paz, “la paz esté con ustedes”, la paz es el bienestar pleno que Jesús quiere para sus discípulos que se encuentran hundidos en el miedo. La paz es fruto del orden querido por Dios para la sociedad humana, pero son los hombres los responsables de hacerla realidad.

El pecado, en cambio, es la raíz de todo lo malo, la persona se centra en sí misma y destruye el amor. Destruye al pecador mientras asola a otras personas. En el proceso, la humanidad necesita ser salvada de su tendencia al pecado.

El pasaje bíblico de Caín y Abel (Gen 4, 1-16) es utilizado por la Iglesia como parte de los fundamentos bíblicos para hablar sobre la violencia y la paz. En él se presenta un episodio de violencia entre hermanos que arroja luz sobre las raíces del pecado, del conflicto, sus consecuencias y la búsqueda de la paz. En este relato, se nos muestra cómo el pecado en forma de envidia y resentimiento puede llevar a la violencia y al conflicto. La enemistad con el otro y con Dios se ha consumado y el egoísmo se presenta como un acto propio de inconformidad con lo que uno es y posee, que desemboca

en la enemistad con uno mismo. Este crimen fratricida es una violación grave de la sacralidad de la vida humana. Este acto refleja la gravedad del pecado.

El Dios del Antiguo Testamento nos muestra varias lecciones para tener en cuenta en relación con este acto de violencia y que serán retomadas en la persona de Jesús. Después de la muerte de Abel, el Señor le pregunta a Caín, ¿dónde está tu hermano?, la búsqueda de la paz requiere asumir la responsabilidad de los actos cometidos y trabajar para reparar el daño causado, teniendo presente que una verdadera paz solo es posible mediante el perdón y la reconciliación. Esto implica una responsabilidad personal y social, pero también la importancia de la justicia y la misericordia. Dios castiga a Caín, pero le muestra misericordia al protegerlo de ser asesinado por otros. El texto destaca la necesidad de buscar un equilibrio entre justicia y misericordia en el proceso de búsqueda de la paz, sin olvidar que justicia y verdad representan los requisitos de la reconciliación. Al momento de la misericordia y protección divina se vislumbra la posibilidad de la redención y restauración.

Jesús es el redentor prometido. Es Jesús y su palabra la que salva la búsqueda de la paz y la justicia, y no pueden separarse de la evangelización. Es en la evangelización en la que se construye el reino de Dios. Lo espiritual constituye el reino de Dios en la Tierra. La paz solo se logra a través de la promoción de la justicia, y la justicia exige interés por los más vulnerables, como en el caso de Abel.

La Iglesia fundada por Jesucristo trabaja por la promoción de la paz y asume este compromiso como parte integral de su misión como prolongadora de la obra de Cristo; de esta forma, actúa como un signo e instrumento de paz. Es manifestación de una expresión de fe que libera del pecado, y que en el amor de Dios genera una nueva visión social del mundo.

El evangelio no puede separarse de la vida social porque en virtud de la encarnación Dios se ha hecho hombre para salvarnos.

### b) Santos en el paraíso

En la encíclica *Caritas in veritate*, Benedicto XVI, analizando la situación del desarrollo humano a nivel económico y social, utiliza la expresión de la integridad de la persona: “El hombre, la persona, en su integridad, es el primer capital que hay que custodiar y valorar: ‘En efecto, el hombre es el autor, el centro y el fin de toda vida económica y social’” (Benedicto XVI, 2009, párr. 25).

La Iglesia, en su magisterio, sostiene que la misma economía, como cualquier otra esfera humana, “tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento; *no de una ética cualquiera, sino de una ética amiga de la persona*” (Benedicto XVI, 2009, párr. 44).

Toda realidad y actividad humana, si se vive en el horizonte de una ética adecuada, es decir, respetando la dignidad humana y orientándose al bien común, es positiva.

Por lo tanto, es obvio que sin una visión adecuada del hombre es imposible fundar ni una ética ni una praxis que estén a la altura de su dignidad y de un bien que sea realmente común. De hecho, por mucho que se proclame neutral o separada de cualquier conexión de fondo, toda acción humana —incluso en la esfera económica— implica una comprensión del hombre y del mundo, que revela su mayor o menor positividad a través de los efectos y el desarrollo que produce (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2018, párr. 9).

La doctrina social de la Iglesia postula que el bien común se constituye por el conjunto de condiciones sociales que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros alcanzar su pleno desarrollo. Se trata de un concepto estrechamente vinculado a los derechos humanos, basado en el respeto de las personas humanas, su dignidad y sus derechos: el respeto de la vida física, de la garantía de las libertades sociales e individuales.

Tradicionalmente, en el magisterio eclesial, se distinguen tres aspectos del bien común, cada uno de los cuales es igualmente necesario para que se pueda hablar de bien común. Primero, el aspecto material: el bien común requiere un conjunto de bienes, riqueza, la prosperidad de la unidad económica compuesta por hombres y mujeres; esta prosperidad debe ser el resultado del trabajo de todos. Segundo, el aspecto jurídico: el bien común reco-

noce el derecho de todos a beneficiarse de esta prosperidad o de estos bienes; y cuando se menciona que es de todos, significa de todos los miembros de cada unidad económica considerada. Tercero, el aspecto espiritual: la participación de todos en los bienes producidos (productos y servicios) no debe considerarse como un simple “compartir”; el bien común exige que sea fruto de una relación recíproca entre todos, de una verdadera comunión fraterna, con vistas a constituir una comunidad. No se trata simplemente del “interés” de cada individuo, ni siquiera del “interés general”, es una comunión en un bien superior de orden espiritual y humano. Este bien superior, al fin y al cabo, es el fin de cada persona y de toda la humanidad.

Para lograr este bien común, los Estados están investidos de una autoridad que no puede ejercerse sin justicia y sin caridad. Así que la responsabilidad es de todos. Todos están llamados a colaborar por el bien común, personal o colectivamente, en un proceso de solidaridad y subsidiariedad. Lo “bueno” es aquello que es favorable, útil o ventajoso para los seres humanos. El bien común es lo que asegura la paz, la armonía social y el buen vivir de la comunidad.

Bajo la actualidad de este panorama, Francisco continuamente señala en sus mensajes el reclamo global de mayor seguridad, pero sostiene que hasta que no se reviertan la exclusión y la inequidad dentro de una sociedad y entre los distintos pueblos será imposible erradicar la violencia. Bajo este postulado es que Francisco liga la economía con la paz social. Su Santidad advierte que se acusa de la violencia a los pobres y a los pueblos pobres, lo cual es sumamente evidente en los discursos políticos, pero asegura que “sin igualdad de oportunidades, las diversas formas de agresión y de guerra encontrarán un caldo de cultivo que tarde o temprano provocará su explosión” (Francisco, 2013, párr. 59).

Es por demás singular que, en las sociedades contemporáneas, los desequilibrios y, sobre todo, la grave carencia de su orientación antropológica, que reduce al ser humano a una sola de sus necesidades, se pone de manifiesto que donde se encuentran las prioridades del ser humano es en “el consumo”.

Para el papa Francisco, de tal forma se presenta la realidad que para nadie es extraño que mecanismos de la economía actual promuevan una exacerbación del consumo, “pero resulta que el consumismo desenfrenado

unido a la inequidad es doblemente dañino del tejido social” (Francisco, 2013, párr. 59).

Francisco denuncia que, en la cultura predominante, “el primer lugar está ocupado por lo exterior, lo inmediato, lo visible, lo rápido, lo superficial, lo provisorio. Lo real cede el lugar a la apariencia” (Francisco, 2013, párr. 62). Por lo mismo, al mundo le parece natural la pervivencia de un estilo de vida que excluye a otros, y se ha desarrollado una globalización de la indiferencia, no solo en las nuevas generaciones, sino que este fenómeno ha acrecentado sus raíces en todas las generaciones.

Permanece en el mundo la visión de muchos economistas que hablan del bien común sosteniendo posturas en las que se contraponen conceptos de *bien común* con *bienes totales*; o contrastan, como Hobbes y Mandeville, *el bien común* con el *bien público*. Así, surgen economistas, como Fehr o Kolm, que buscan plantear la cuestión del bien total (o bien público) y del bien común en ecuaciones matemáticas; de ahí que, bajo estos supuestos, el *bien total* es la suma de todos los bienes particulares (este es el modelo utilizado en las cuentas nacionales: sumamos para obtener el producto interno bruto y el producto nacional bruto).

En muchas sociedades contemporáneas el *bien común* es una función factorial de todos los bienes particulares. Y esto tiene una consecuencia. En el cálculo del *bien total*, si un factor es igual a cero, el bien total sigue siendo positivo. O lo que es lo mismo, en una sociedad global, se necesitan personas muy ricas y pobres para maximizar el bien total (como argumenta John Rawls, por ejemplo). En el cálculo del *bien común*, si un factor es igual a cero, el bien común es igual a cero. En otras palabras, en una sociedad global, todos deben estar en el juego para maximizar el bien común (como por ejemplo sostiene Amartya Sen). Podemos ver la dificultad, la de obtener una constante igual a cero, tan pronto como un actor es excluido (ya sea coaccionado o de forma libre y voluntariamente).

Consecuencia de esta situación, se observa de manera evidente que, en el mundo, existen grandes masas de la población que se ven excluidas y marginadas, carentes de trabajo, abandonados en una existencia sin salida y sin rumbo de vida. La sociedad del consumo considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar dando

origen a la cultura del “descarte”, en la que no solo se participa, sino igualmente se promueve, como se observa ante los fenómenos migratorios. El Papa señala que la migración es un tema crucial en nuestra era globalizada y afirma que es necesario un enfoque humanitario y solidario para abordar esta realidad. El Papa ha sido claro, “aquellos que son excluidos no son explotados sino completamente rechazados, es decir, considerados basura, sobras y, por lo tanto, expulsados de la sociedad” (Gentili, 2018).

Luego entonces, puede reiterarse que el problema radica para el papa Francisco en una distorsión de los valores sostenidos por la Iglesia y los evangelios.

Tenemos —dice Francisco— una ética que no es amiga de la persona cuando, casi indiferentemente, somos incapaces de escuchar y sentir compasión ante el grito de dolor de los demás, no derramamos lágrimas ante las tragedias que consumen la vida de nuestros hermanos y hermanas, ni los cuidamos, como si no fuera también nuestra responsabilidad, más allá de nuestra competencia... Necesitamos conversión. Falta conciencia de un origen común, de pertenecer a una raíz común de la humanidad y de un futuro que construir juntos (Gentili, 2018).

Finalmente, este individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas y que desnaturaliza los vínculos familiares.

La realidad social actual queda entonces determinada, como hemos visto, en seis condiciones cuyo origen es un grave distanciamiento de una ética centrada en la persona: individualismo extremo, inequidad, desigualdad económica y social, consumismo, migración y exclusión, y que originan la descomposición familiar y social y quebrantan la paz social.

### c) *El papa Francisco y su mensaje de paz*

Para finalizar este apartado, nos gustaría destacar varios postulados que en sus discursos anuales por la Jornada Mundial de la Paz (JMP), Su Santidad anuncia para la construcción de la paz y que nos ayudan a ir conformando una estructura contemporánea sobre la que propone se debe edificar la paz social. A continuación, la Tabla 1 enumera estos postulados.

**Tabla 1**  
**Postulados del papa Francisco en sus discursos anuales por la Jornada Mundial de la Paz (JMP)**

JMP	Año	Postulado
47	2014	Fraternidad, impulsada a través de gestos concretos de solidaridad y ayuda mutua.
48	2015	Educación integral, que fomente la solidaridad y el respeto por la dignidad humana versus la esclavitud moderna.
49	2016	Cultura del encuentro y diálogo, que promueva además el cuidado de la creación y la conversión ecológica.
50	2017	Cultura de no violencia, a través de la práctica de la paz, el diálogo y la reconciliación entre los jóvenes.
51	2018	Diálogo y cooperación en la política, a través del ejercicio de la responsabilidad política con integridad, honestidad y dedicación al servicio del bien común, y la creación de estructuras justas y equitativas.
52	2019	Reconciliación y conversión ecológica.
53	2020	Cultura del cuidado, del cuidado de la familia y de la casa común.
54	2021	Diálogo entre generaciones, fomento de la confianza y el entendimiento mutuo.
55	2022	Trabajo, a través de la promoción de condiciones laborales dignas, respeto a los derechos humanos y creación de oportunidades de trabajo.
56	2023	Salvarse en comunión y trazar juntos, en solidaridad, caminos de paz.

## 2. Paz social y economía

### a) *La paz social*

Francisco, en su encíclica *Evangelii gaudium*, señala que “la paz social no puede entenderse como un irenismo o como una mera ausencia de violencia lograda por la imposición de un sector sobre los otros” y que “la paz tampoco se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres” (Francisco, 2013, párr. 219). Para el papa Francisco “cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad” (párr. 187). De esta forma la opción preferencial por los pobres es una llamada para cada cristiano. El amor real y la solidaridad con los pobres exigen que enfrentemos estructuras injustas, pero nunca con violencia. La opción por los pobres es para todos y cada uno, incluyendo por supuesto a los empresarios y a los políticos. Dice Francisco que la vocación del empresario es una noble tarea siempre que se deje interpelar por un sentido más amplio de la vida, “esto le permite servir verdaderamente al bien común, con su esfuerzo multiplicar y volver más accesibles para todos los bienes de este mundo” (párr. 203).

Una de las formas en que se practica la solidaridad es a través del ejercicio de la administración responsable. Respecto de este punto, el papa Francisco nos recuerda que:

El crecimiento en equidad exige algo más que crecimiento económico, y más bien requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo, a una promoción integral de los pobres (Francisco, 2013, párr. 204).

Al menos en los últimos treinta y cinco años, la Iglesia católica ha dedicado gran parte de su magisterio a reflexionar sobre la economía y su relación con la paz social. A través de diferentes documentos y pronunciamientos, la Iglesia ha resaltado la importancia de la economía social como una alternativa que promueve la justicia y la solidaridad, y que contribuye a la



construcción de una sociedad más pacífica y armoniosa. A continuación, exploraremos las perspectivas del magisterio de la Iglesia católica sobre la economía social y cómo esta puede contribuir a la paz social.

La Iglesia ha sostenido consistentemente que la economía debe estar al servicio del ser humano y no al revés. En su encíclica *Caritas in veritate* (2009), el papa Benedicto XVI afirma que la economía debería tener como objetivo primero y primario el servicio al hombre. Esto implica que las decisiones económicas deben tomarse considerando el bienestar de las personas y no únicamente en función de obtener ganancias. En este sentido, una economía social se orienta hacia la búsqueda del bien común, procurando el desarrollo integral de todas las personas.

La Iglesia también ha destacado la importancia de la solidaridad y la justicia social en la economía. En su encíclica *Centesimus annus* (1991), el papa Juan Pablo II afirma que un orden económico basado solo en la competencia y la ley del más fuerte no puede ser justificado desde una perspectiva ética. La economía social, por el contrario, promueve la solidaridad económica, la cooperación y la participación de todos los actores sociales en la toma de decisiones económicas. Esto permite una distribución más equitativa de los recursos y una mayor inclusión de los grupos más vulnerables.

En otras enseñanzas, la Iglesia también ha subrayado la importancia del desarrollo sostenible en la economía. El papa Francisco, en su encíclica *Laudato si'* señala que “un verdadero planteo ecológico siempre se convierte en un planteo social” (Francisco, 2015, párr. 49). La economía social se alinea con esta visión al promover un modelo económico que fomente la protección del medio ambiente, el uso responsable de los recursos naturales y el respeto por la dignidad humana.

El magisterio de la Iglesia también destaca la importancia de la opción preferencial por los pobres en la economía. En su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, el papa Francisco afirma, al hablar de la “economía que mata” que “Los excluidos no son ‘explotados’ sino desechos, ‘sobrantes’”, (Francisco, 2013, párr. 53), pero, no, en realidad son personas y son personas dignas de amor.

El papa Francisco nos recuerda los “sin-techo”, adictos, refugiados, pueblos indígenas y ancianos, son todos aquellos que viven en la periferia. Todos ellos son explotados por el mundo del trabajo clandestino, soportan situaciones de exclusión, maltrato y violencia, y frecuentemente la muerte.

El interés por los más pobres, los vulnerables y que son descartados y están en la periferia afecta el mundo del trabajo. “El trabajo es un factor indispensable para construir y mantener la paz”, nos recuerda Francisco en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz (2022, párr. 4), el trabajo, nos dice, es donde aprendemos a ofrecer nuestra contribución por un mundo más habitable y hermoso. El trabajo es la base sobre la cual se construye en toda la comunidad la justicia y la solidaridad.

Es oportuno y urgente que se elaboren políticas económicas que prevean un cambio en la relación entre las inversiones públicas destinadas a la educación y los fondos reservados a los armamentos. El papa Francisco destaca que los grandes retos sociales y los procesos de construcción de la paz no pueden prescindir del diálogo entre depositarios de la memoria, es decir, los mayores, y los continuadores de la historia, es decir, los jóvenes. Para Francisco existe una arquitectura de la paz en la que intervienen los de las distintas instituciones de la sociedad y existe un artesanado de la paz que nos involucra a cada uno de nosotros personalmente; por ello existe una relación entre el diálogo, la educación y el trabajo como elementos esenciales para la gestación de un pacto social sin el cual todo proyecto de paz es insustancial.

La economía social se compromete con esta opción preferencial, buscando la inclusión y el desarrollo de los más necesitados. A través de la promoción del emprendimiento social, la economía social brinda oportunidades de empleo y mejora las condiciones de vida de las personas en situación de pobreza.

Es así como, en las últimas cuatro décadas, la Iglesia católica ha defendido la importancia de la economía social como una alternativa que promueve la paz social. A través del magisterio, la Iglesia ha destacado la necesidad de orientar la economía hacia el bienestar de las personas, promover la solidaridad y la justicia social, fomentar el desarrollo sostenible y optar

preferencialmente por los pobres. Estos principios fundamentales de la economía social contribuyen a la construcción de una sociedad más justa, equitativa y pacífica.

Como antecesor de Francisco, la visión de Benedicto XVI sobre la economía se basa en el principio fundamental de que esta debe estar al servicio del ser humano y no al revés. Esta afirmación implica que las decisiones económicas deben tomarse considerando el bienestar de las personas y no solo en función de obtener ganancias. Se trata de adoptar una perspectiva que ponga en el centro de la actividad económica a la persona y su dignidad. En este sentido, Benedicto XVI aboga por una economía social que busque el bien común y procure el desarrollo integral de todas las personas.

En su encíclica, Benedicto XVI también nos invita a reflexionar sobre el papel de la caridad en la economía. Según él, la caridad debe permear todas las dimensiones de la vida económica y empresarial, ya que, sin ella, la economía se convierte en un mero sistema impersonal y deshumanizante. El Papa nos recuerda que “la caridad es el alma de la doctrina social de la Iglesia” (Benedicto XVI, 2009, párr. 2) y que debe ser vivida tanto en el ámbito personal como en el social y económico.

En este sentido, Benedicto XVI plantea que tanto los individuos como las empresas deben buscar el desarrollo integral de las personas y evitar prácticas que generen desigualdad y exclusión. El Papa nos advierte sobre el peligro de una economía que se basa únicamente en la búsqueda de beneficios y que tiende a concentrar la riqueza en pocas manos. En palabras suyas, “se ha de considerar equivocada la visión de quienes piensan que la economía de mercado tiene necesidad estructural de una cuota de pobreza y de subdesarrollo para funcionar mejor” (Benedicto XVI, 2009, párr. 35).

Además, Benedicto XVI también nos insta a repensar nuestra relación con el medio ambiente y a adoptar un modelo de desarrollo sostenible. Según él, la explotación irresponsable de los recursos naturales y el deterioro del medio ambiente no solo afectan a las futuras generaciones, sino también a las personas más vulnerables en el presente.

b) *La construcción de la paz, aportes desde el pensamiento económico*

Por otra parte, buscando algunas posturas académicas que nos ayudarán a comprender mejor la postura del papa Francisco, podemos destacar en primer término a Amartya Sen.

En la búsqueda de la paz y la armonía social, Amartya Sen argumenta que una economía justa desempeña un papel fundamental (Sen, 2000). Las disparidades económicas y la falta de oportunidades pueden generar resentimiento y descontento en una sociedad, lo que puede conducir a conflictos e inestabilidad. Sin embargo, al promover una economía justa, es posible prevenir estos problemas y sentar las bases para la paz duradera.

El enfoque de Sen también resalta la importancia de la libertad de elección individual como parte de una economía justa. Al brindar a las personas la capacidad de decidir su propio camino y perseguir sus propios objetivos, se fomenta el sentido de autonomía y empoderamiento, lo que a su vez reduce la posibilidad de conflicto.

Y si bien la perspectiva de Sen coincide con la visión eclesial, la causa raíz desemboca en un extravío ético del hombre contemporáneo.

Para Sen (2000), una economía justa se caracteriza por brindar igualdad de oportunidades y distribución justa de recursos. Esto implica garantizar acceso a la educación de calidad, atención médica adecuada, empleo digno y salarios justos para todos los ciudadanos. Al proporcionar estas condiciones, se crea un entorno en el que todas las personas, independientemente de su origen o circunstancias, pueden desarrollar todo su potencial y contribuir a la sociedad de manera significativa.

Además, una economía justa tiene en cuenta las necesidades básicas de los más vulnerables, mediante la implementación de políticas de bienestar social. Esto reduce la desigualdad y ayuda a evitar la marginalización de ciertos grupos de la sociedad, lo que a su vez contribuye a la estabilidad y la paz social.

Otro autor interesante es Thomas Piketty. En su obra *El capital en el siglo XXI*, Piketty argumenta de manera contundente que los altos niveles de desigualdad pueden ser perjudiciales para la estabilidad social y política de cualquier sociedad. Para este autor, la desigualdad no es solo una cuestión

económica, sino también un problema político y social fundamental que requiere intervención y solución (Piketty, 2014).

Piketty sostiene que la concentración extrema de la riqueza en manos de una minoría puede generar tensiones y conflictos sociales. En una sociedad donde solo unos pocos acumulan la mayor parte de la riqueza, es inevitable que surjan divisiones y resentimientos. Este escenario puede llevar a un deterioro en las relaciones entre diferentes grupos sociales y afectar la cohesión y el equilibrio social.

Además, una alta desigualdad conlleva el riesgo de polarización política. Cuando la brecha entre ricos y pobres es abismal, es probable que se formen grupos y movimientos políticos que busquen el cambio mediante la movilización o la protesta. Esta polarización política puede desestabilizar el sistema y generar tensiones que, en última instancia, pueden desembocar en conflictos de mayor envergadura.

Para evitar tales escenarios, Piketty propone la implementación de políticas redistributivas. Según él, es fundamental que los Estados intervengan a través de impuestos progresivos y programas sociales que permitan disminuir la desigualdad. De esta manera, se podría reducir la concentración de la riqueza y crear una sociedad más equitativa.

En resumen, Thomas Piketty nos advierte sobre los peligros que conlleva la desigualdad extrema en la estabilidad social y política. Su llamado a implementar políticas redistributivas no solo tiene fundamentos económicos, sino también una preocupación profunda por el bienestar de las sociedades y la necesidad de evitar tensiones y conflictos. Es solo a través de la igualdad que podemos construir un mundo más justo y armonioso.

Otros autores, como Daron Acemoglu y James A. Robinson, destacan también por su postura vertida en su obra *¿Por qué fracasan los países?*; particularmente en el capítulo titulado “Instituciones políticas y económicas: su impacto en la paz social”, abordan la relación entre estas dos dimensiones fundamentales de la sociedad y cómo influyen en la estabilidad y armonía de una nación. Los autores sostienen que las instituciones inclusivas y democráticas son un factor clave para fomentar un ambiente propicio para la paz social.

Según Acemoglu y Robinson, las instituciones inclusivas se caracterizan por permitir la participación y representación equitativa de todos los miembros de la sociedad en la toma de decisiones políticas y económicas. Estas instituciones promueven la igualdad de oportunidades y derechos, lo que a su vez genera un sentido de pertenencia y cooperación entre los grupos sociales. Al empoderar a todos los ciudadanos, se establece un equilibrio de poder que reduce la posibilidad de conflictos violentos o revueltas populares (Acemoglu y Robinson, 2012).

En contraste, las instituciones excluyentes limitan la participación y control a un grupo reducido de élites en los asuntos políticos y económicos. Esta concentración de poder genera desigualdad, marginación y descontento entre los sectores excluidos de la sociedad. Como resultado, podrían surgir tensiones, disturbios e incluso violencia, ya que las personas sienten que no tienen voz ni oportunidades para mejorar su situación.

Los autores sostienen que la historia ha demostrado que las naciones con instituciones inclusivas tienden a ser más pacíficas y estables en comparación con aquellas con instituciones excluyentes. Para respaldar su argumento, citan ejemplos como los países nórdicos, donde las democracias participativas y equitativas han generado sociedades con altos niveles de bienestar y escasa conflictividad.

En nuestra reflexión podemos abordar un ejemplo de sociedad inclusiva que permitió el desarrollo y la paz social y que sentó las bases de diversas instituciones financieras. Nos lo dan Luigino Bruni y Alessandra Smerilli. Los autores nos ilustran cómo el franciscanismo representó un parteaguas en la historia de la economía, de cómo “un carisma que puso en el centro la hermana pobreza y el desapego material de los bienes como signo de perfección de vida se convirtió en la primera escuela económica de la que surgiría el moderno espíritu de la economía de mercado” y como la razón principal que llevó a crear los Montes de Piedad por la congregación franciscana en el siglo xv, fue solidaria y no primariamente económica (Bruni y Smerilli, 2019). El concepto de *reciprocidad* ha estado ausente de la literatura económica desde finales del siglo xviii. El modelo de economía civil propuesto por estos autores necesita que tres polos: intercambio, redistribución y reciprocidad, trabajen juntos.

La Doctrina Social de la Iglesia tiene como objetivo fundamental promover la paz social como parte integral del bien común y del desarrollo humano integral. En este sentido, el concepto de *paz social* se relaciona estrechamente con las enseñanzas del documento *Mensuram bonam*, que aborda precisamente la cuestión de la justicia social y la paz en la sociedad (Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 2022).

Como hemos visto, la Doctrina Social de la Iglesia también se nutre con las aportaciones de académicos. En primer término, es nuevamente importante resaltar que la paz social no se limita únicamente a la ausencia de conflictos o guerras, sino que implica la construcción de relaciones armoniosas, justas y equitativas entre los individuos y grupos sociales. Según el documento *Mensuram bonam*, esto implica el reconocimiento y respeto de los derechos y dignidad de todas las personas, así como la promoción de la solidaridad, la subsidiariedad y la búsqueda del bien común (Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 2022).

La paz social, según la Doctrina Social de la Iglesia, se fundamenta en el respeto a la dignidad de la persona humana y en la aplicación de los principios de justicia social. En *Mensuram bonam* se destaca la importancia de la distribución equitativa de los bienes materiales y espirituales, al igual que la promoción de políticas y estructuras sociales que fomenten la inclusión, la participación y la igualdad de oportunidades.

Además, el documento resalta la importancia de la solidaridad como un elemento esencial para promover la paz social. La solidaridad implica la colaboración y ayuda mutua entre las personas y los grupos sociales, especialmente hacia aquellos que se encuentran en situaciones de mayor vulnerabilidad. Esta solidaridad debe traducirse en acciones concretas, como la promoción del trabajo digno y la justa remuneración, la protección de los derechos laborales y sociales, y la promoción de medidas que garanticen un acceso igualitario a los recursos y servicios básicos.

Resumiendo, podemos afirmar que el concepto de *paz social* de la Doctrina Social de la Iglesia se relaciona estrechamente con las enseñanzas del documento *Mensuram bonam*, ya que ambos refieren postulados que buscan promover una sociedad justa, equitativa y solidaria. La paz social se alcanza

cuando se respetan y promueven los derechos y la dignidad de todas las personas, se distribuyen equitativamente los recursos y se fomenta la solidaridad y la inclusión.

El documento *Mensuram bonam* destaca asimismo la importancia de incorporar la ética en todas las decisiones económicas. No se trata solo de considerar los aspectos monetarios y materiales, sino también los aspectos humanos y sociales. Esto implica reconocer que la economía no se limita a la maximización de beneficios y la eficiencia productiva, sino que tiene una responsabilidad moral hacia las personas y la sociedad en general.

La ética en la economía considera tomar decisiones que sean moralmente justificables y promuevan el bienestar humano. Esto implica que las empresas deben tener en cuenta no solo el impacto económico de sus acciones, sino también el impacto social y ambiental. Por ejemplo, tener en cuenta el bienestar de los empleados, los derechos humanos, el cuidado del medio ambiente y la equidad en la distribución de recursos.

En este sentido, la ética en la economía busca equilibrar los objetivos económicos con los valores éticos fundamentales, como la justicia, la solidaridad y la responsabilidad social. Esto asume que las empresas deben actuar de manera responsable y transparente, respetando los derechos de los demás y contribuyendo al bienestar general.

Además, la ética en la economía implica promover prácticas empresariales éticas y sostenibles. Por ejemplo, evitar la corrupción, la explotación laboral y el uso irresponsable de los recursos naturales. Esto se traduce en la promoción de la equidad, la diversidad y la inclusión, así como en la adopción de medidas para proteger el medio ambiente y los derechos humanos.

Se puede sintetizar que la ética en la economía es fundamental para garantizar un desarrollo económico sostenible y humano. Implica considerar no solo los aspectos monetarios y materiales, sino también los aspectos humanos y sociales en todas las decisiones económicas. Esto requiere que las empresas actúen de manera responsable y ética, promoviendo el bienestar general y respetando los principios éticos fundamentales.

La Iglesia católica ha sido una institución que ha promovido valores y principios relacionados con la justicia social y el cuidado del prójimo. En su encíclica *Laudato si'*, el papa Francisco hace énfasis en la importancia del



desarrollo sostenible en la economía, y cómo un enfoque ecológico se convierte en un enfoque social.

El *desarrollo sostenible* es un concepto que surgió en la década de 1980 como una respuesta a los crecientes problemas ambientales y sociales causados por el modelo económico dominante. Se entiende como un modelo de desarrollo que busca satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades.

La economía social, promovida por Francisco, es un modelo económico que se alinea con esta visión integral del desarrollo sostenible. Vemos entonces coincidencias con otras ópticas laicas o institucionales, así, según la Organización Internacional del Trabajo, la economía social se define como

Un conjunto de actividades económicas y sociales que involucran la producción, distribución y consumo de bienes y servicios a través de una amplia gama de organizaciones, que tiene como objetivo responder a las necesidades y aspiraciones de las personas y las comunidades, y genera beneficios económicos y sociales para sus miembros y para la sociedad en su conjunto (Organización Internacional del Trabajo, 2019).

La economía social se caracteriza por su enfoque en las personas y en el bienestar común, en contraposición al enfoque exclusivamente centrado en el lucro, que predomina en el modelo económico tradicional. Este enfoque se alinea con el mensaje de *Laudato si'*, en el que el papa Francisco pide la creación de una “ética mundial” que guíe nuestras acciones en relación con el medio ambiente y en cómo nos relacionamos con los demás seres humanos.

Uno de los principios fundamentales de la economía social es la sostenibilidad ambiental. La economía social promueve el uso responsable de los recursos naturales y la protección del medio ambiente como parte fundamental de sus actividades económicas. El informe *El impacto de la economía social y solidaria sobre el desarrollo sostenible*, publicado por la Universidad de Valencia, destaca que “la economía social contribuye al desarrollo sostenible al ser un motor de producción y consumo responsable, y al orientar sus actividades hacia la protección y conservación del medio ambiente” (Universidad de Valencia, 2015).

Además de la sostenibilidad ambiental, la economía social también promueve la justicia social y el respeto por la dignidad humana. El informe mencionado anteriormente señala que “la economía social se configura como una alternativa al mercado tradicional y al Estado ante la crisis de valores, de relación y respuesta a las necesidades y aspiraciones de las personas y sus comunidades” (Universidad de Valencia, 2015). La economía social se enfoca en el bienestar de sus miembros y de la comunidad en su conjunto, y busca generar beneficios económicos y sociales para todos.

La importancia de la economía social en el desarrollo sostenible ha sido reconocida también por instituciones internacionales. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo destaca en su informe *La economía solidaria en el desarrollo sostenible socioeconómico* que “la economía solidaria se presenta como una alternativa real y necesaria para la construcción de sociedades más justas y sostenibles” (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2003). Además, el informe resalta la importancia de la creación de alianzas entre actores públicos y privados para promover la economía social y el desarrollo sostenible.

Sin lugar a duda, uno de los esfuerzos del papa Francisco por armonizar la paz social y la economía ha sido el llamado a los jóvenes a construir una nueva economía. Mediante la iniciativa *Economía de Francisco* (EdF), insta a “construir otras formas de entender la economía y el progreso, para combatir la cultura del descarte, para dar voz a los que no la tienen, para proponer nuevos estilos de vida (Francisco, 2019, p. 1). Para ello propone el método de Sentir-Idear-Actuar. En el Sentir, pide la construcción de una cultura del servicio. EdF evidenció así que la crisis que vivimos puso al descubierto la cultura del descarte unida a la indiferencia. En el Idear, está el discernir, estando atentos al Espíritu reconociendo en nuestras oraciones la voluntad de Dios. EdF se ha convertido, en sus encuentros anuales y en sus encuentros académicos, en un espacio para reflexionar, cuestionar y dialogar. En el Actuar, toca actuar para recuperar la esperanza de millones de seres humanos, recomponiendo “un mercado cada vez más desconectado de la moral, deslumbrado por su propia y compleja ingeniería” (Francisco, 2020, p. 116). Aquí, EdF ha tenido sus mayores frutos, su exhorto está siendo atendido, es universal y, al mismo tiempo, misionero. Numerosas iniciativas en todos los continentes están siendo puestas en marcha para fortalecer comunidades rurales, generar trabajo comunitario, desarrollar empresas no

solo con sentido social, sino apostólico, vigilantes de prácticas de comercio justo y de una ecología integral. Este es el método y estos son los caminos que mediante EdF conducen a la construcción de la paz social.

## Conclusiones

El pensamiento, en lo económico, del papa Francisco, una vez que hemos revisado el magisterio de la Iglesia y las enseñanzas de otros pontífices, y estudiado los postulados de diversos economistas, podría quedar resumido en el ejercicio de cuatro principios fundamentales que deben regir la economía para la paz.

Sin embargo, para el mejor entendimiento de estos cuatro principios que postula el papa Francisco, es preciso resaltar que se cimentan en los principios permanentes de la Doctrina Social de la Iglesia: el principio de la dignidad de la persona humana, del bien común, de la solidaridad y de la subsidiariedad. Estos tienen un carácter general y fundamental y parten desde las relaciones interpersonales hasta aquellas mediadas por la política, la economía y el derecho. No podemos olvidar que la doctrina social es un *corpus* doctrinal que interpreta las realidades de un modo orgánico, y por ello cada principio, en su especificidad, no debe conducir a su utilización parcial, lo cual sería erróneo, y lo mismo aplica para los siguientes cuatro principios que propone Su Santidad. Los fundamentos de la doctrina de la Iglesia indican las vías posibles para edificar una vida social buena y renovada.

Francisco nos dice que estos cuatro principios que propone están relacionados con tensiones bipolares de toda realidad social, como lo es la realidad económica en nuestro caso específico, y orientan el desarrollo de la convivencia social y posibilitan que las diferencias se armonicen en un proyecto común.

### *Primer principio: el tiempo es superior al espacio*

Este principio que propone Su Santidad consiste en entender que los procesos sociales son de largo plazo, no existe esa inmediatez que buscan

las actuales generaciones. Por ello, explica que los ciudadanos viven en tensión entre la coyuntura del momento y un horizonte de tiempo mayor. De esta forma, este principio ayuda a soportar con paciencia situaciones difíciles y adversas, o los cambios de planes que impone el dinamismo de la realidad. Al fin y al cabo, es asumir la tensión entre plenitud y límite, otorgando prioridad al tiempo. Con ello, el papa Francisco invita a iniciar procesos más que a “poseer espacios”. Para Su Santidad, el tiempo es el factor que regula los espacios, permite que sobre ellos tengamos claridad y los transforma en eslabones de una cadena en constante crecimiento. El objetivo es privilegiar las acciones que generan nuevas dinámicas en la sociedad e involucran a personas y grupos interesados hasta lograr sus frutos. La solidaridad, subsidiariedad y bien común adquieren una dimensión plena.

*Segundo principio: la unidad prevalece sobre el conflicto*

Esto consiste en aceptar la realidad del conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso. En este proceso, la solidaridad lleva un papel preponderante, donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad que genera nueva vida y dinámica social. Es interesante, como nos hace ver Francisco, que perdemos el sentido de la unidad profunda de la realidad cuando nos detenemos exclusivamente en la coyuntura. La postura que se propone para transformar esta realidad conflictiva es aceptar sufrir el conflicto, pero el siguiente paso no es permanecer en ese sufrimiento, sino resolverlo y transformarlo en un nuevo proceso que dignifique al ser humano y tienda al bien común. Es cuando el anuncio de la paz armoniza todas las diversidades, ya que supera cualquier conflicto al promover una nueva y prometedora síntesis.

*Tercer principio: la realidad es más importante que la idea*

Este principio supone quitar los velos y evitar diversas formas de ocultar la realidad: totalitarismos, relativismos, los llamados nominalismos declaracionistas, los fundamentalismos, los comportamientos permisivos sin el valor primordial de la bondad, los intelectualismos sin sabiduría. Este desprendimiento permite ir cimentando bases de fortalecimiento del tejido social y económico, fundamentales para una economía de paz. Es poner en

práctica las enseñanzas del Evangelio al realizar obras de justicia y caridad. Cuando la Palabra se pone en la práctica económica se edifica en suelo firme.

#### *Cuarto principio: el todo es superior a la parte*

Bajo este principio se entiende que siempre hay que ampliar la mirada para reconocer un bien mayor que nos beneficiará a todos. Francisco, sin embargo, aclara que, hay que hacerlo sin evadirse, sin desarraigos. Nos advierte que hay tensión entre lo que se denomina globalización y localización. Por ello, es necesario hundir las raíces en la tierra fértil y en la historia del propio lugar, que es un don de Dios. Este principio privilegia el trabajo en lo pequeño, en lo cercano, pero con una perspectiva mucho más amplia. La presencia del principio del bien común permite ampliar entonces la mirada para reconocer un bien mayor que nos beneficiará a todos. Y vuelve a ser un principio integrador, por ello, la imagen del poliedro que nos presenta en *Evangelii gaudium* es sumamente ilustrativa para explicar que, en el modelo poliédrico, a diferencia del esférico, las parcialidades confluyen conservando su originalidad, el todo es superior e integrador de las partes. Resta solo a nosotros pensar e idear cómo poner la Palabra en práctica.

## Referencias

- Academia Pontificia de Ciencias Sociales (2022). *Mensuram bonam. Medidas basadas en la fe para inversores católicos: Un punto de partida y una llamada a la acción*. [https://www.fpablovi.org/images/Inversiones/MensuramBonam\\_Castellano.pdf](https://www.fpablovi.org/images/Inversiones/MensuramBonam_Castellano.pdf)
- Acemoglu, D., y Robinson, J. (2012). *Por qué fracasan los países: Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Planeta.
- Benedicto XVI (2009). *Carta encíclica Caritas in veritate*.
- Bruni, L., y Smerilli, A. (2019). *Bendita economía: Benito de Nursia y Francisco de Asís en la historia económica de Europa*. Ciudad Nueva.
- Comisión Teológica Internacional (2009). *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural*. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090520\\_legge-naturale\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_sp.html)

- Congregación para la Doctrina de la Fe (2018). *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones, Consideraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual sistema económico y financiero*. San Pablo.
- Francisco (2013). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. Ciudad del Vaticano.
- Francisco (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. Ciudad del Vaticano.
- Francisco (2019). *Carta del Santo Padre Francisco para el encuentro "Economy of Francesco"*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco (2020). *Soñemos juntos. El camino a un futuro mejor (conversaciones con Austen Ivereigh)*. Plaza y Janés.
- Francisco (2022). Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz.
- Gentili, G. (2018). Entrevista al papa Francisco: "El dinero no se hace con dinero sino con trabajo". *24 Ore*, 7 de septiembre. <https://www.ilsole24ore.com/art/intervista-papa-francesco-i-soldi-non-si-fanno-i-soldi-ma-il-lavoro-AEf2V5lF>
- Juan Pablo II (1991). *Carta encíclica Centesimus annus*. Ciudad del Vaticano.
- Organización Internacional del Trabajo (2019). *¿Qué es la economía social?* <https://www.ilo.org/global/topics/cooperatives/what-is-cooperatives/economy/lang-es/index.htm>
- Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica.
- Pontificio Consejo "Justicia y Paz" (2004). Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html)
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2003). *La economía solidaria en el desarrollo sostenible socioeconómico*. <https://www.undp.org/content/dam/undp/library/MDG/non-UNDP%20Info%20Share/SEEP/ESSE%20Report%20-%20Spanish.pdf>
- Sen, A. (2000). *Development as freedom*. Oxford University Press.
- Universidad de Valencia (2015). *El impacto de la economía social y solidaria sobre el desarrollo sostenible*. [https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/52676/economia\\_social.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/52676/economia_social.pdf?sequence=1&isAllowed=y).

## CAPÍTULO XIV.

# EL HUMANISMO MODERNO Y EL PROGRESO EN CUESTIÓN. LOS DESAFÍOS DE LA TECNOLOGÍA Y LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL DESDE LA MIRADA DE FRANCISCO

RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA \*

## Introducción

En el presente capítulo abordaremos la visión del papa Francisco en torno a los desafíos que el desarrollo científico tecnológico y la aparición de la inteligencia artificial representan para la humanidad en general. Atenderemos sus preocupaciones y enseñanzas orientadoras a la luz de la concepción del humanismo cristiano, según la cual la suprema dignidad humana obliga moralmente a tratar a la persona como fin y no como instrumento al servicio de otros fines. Ello nos permitirá también, a contraluz, ubicarnos en la perspectiva del Papa respecto a su concepción del progreso frente a las concepciones sesgadas y distorsionadas de esta categoría tan importante para nuestra cultura. El capítulo está dividido en cuatro apartados. En el primero se tematizarán, como punto de partida, las categorías que el papa Francisco emplea como criterios de análisis sobre los temas en cuestión, desde su concepción formulada en *Laudato si'*. En el segundo apartado se expondrán de forma analítica algunos elementos que dieron cuenta del agotamiento del concepto moderno del hombre, de su racionalidad y de su concepción del progreso. En el tercer apartado se tratará de reivindicar la noción de progreso, pero, al mismo tiempo, se examinarán ambos lados de la

---

\* Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es profesor de tiempo completo en la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Anáhuac México. Sus líneas de investigación son: humanismo cristiano y filosofía personalista; problemas de religión y cultura en la época contemporánea; debate modernidad-posmodernidad y secularización-postsecularización; investiga también la relación de la fenomenología, el existencialismo y la hermenéutica con el pensamiento filosófico de San Agustín. Autor de *Dios y la religión como problemas filosóficos* (2017); *Ensayos críticos sobre la posmodernidad* (2013) y *Razón, progreso y utopía* (2009); ha colaborado en varias obras colectivas como autor con 11 capítulos y ha publicado más de treinta artículos académicos sobre temas relacionados con sus líneas de trabajo.

moneda respecto a esta categoría; es decir, se evaluarán y confrontarán los logros con las amenazas y posibles consecuencias negativas que el progreso científico tecnológico ha traído consigo o puede traer en el futuro. En el último apartado, se reflexiona sobre la postura mesurada del pontífice, quien no abona al pesimismo cultural, pero tampoco cae en el optimismo cándido e ingenuo que otros sostienen. Nos situamos en la perspectiva esperanzadora del humanismo cristiano y del Evangelio, del que se inspira el Papa. Cerraremos con una reflexión conclusiva sobre este tema, enfatizando con Francisco que el auténtico progreso promueve los valores humanos y cristianos en tanto que dicho progreso debe salvaguardar la dignidad de las personas.

## 1. Responsabilidad ecológica y humanismo cristiano

Es sabido que, en continuidad con la histórica tradición humanista que ha impregnado siempre el Magisterio de la Iglesia, el papa Francisco ha manifestado desde el inicio mismo de su ministerio una firme preocupación por las amenazas constantes de deshumanización que la dinámica cultural puede generar. Más recientemente, dichas amenazas se logran percibir de forma latente debido a los mismos descubrimientos científicos y a los vertiginosos avances tecnológicos, ya que estos pueden provocar en la reciente historia y en el futuro inmediato una crisis irreversible. Su encíclica *Laudato si'* (2015) expone la propuesta de una ecología integral, en el sentido casi literal del término, como reflexión sobre la “casa” (*Oikos*), más allá de la “ecolatría”; es un proyecto cultural y civilizatorio cuya ecología integral busca abrazar todas las dimensiones que involucran la realidad humana. Una ecología que considera las dimensiones ambiental, económica, social, cultural, cotidiana y espiritual de la vida humana, y que respeta el destino común de los bienes y la justicia entre las generaciones: “una ecología integral requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con la esencia de lo humano” (Francisco, 2015, párrs. 11, 137-155).

Queremos llamar la atención sobre una tesis en la que se asienta la visión de Francisco, a saber, que la verdadera y honesta preocupación por el cuidado de nuestros recursos naturales y por “la casa común” no puede desplazar del centro de atención la suprema dignidad de la persona. El cuidado



de la creación no puede proponerse al margen del cuidado de la dignidad de la persona, sino todo lo contrario; la crítica y denuncia de la irracionalidad en el uso de los recursos naturales y el desmedido consumo patológico de nuestro modelo civilizatorio es en defensa de la dignidad de la persona humana y *por mor* de “un desarrollo pleno de la humanidad” (Francisco, 2015, párr. 62). Asimismo, lo podemos constatar en el siguiente planteamiento crítico:

Si tenemos en cuenta que el ser humano también es una criatura de este mundo, que tiene derecho a vivir y a ser feliz, y que además tiene una dignidad especialísima, no podemos dejar de considerar los efectos de la degradación ambiental, del actual modelo de desarrollo y de la cultura del descarte en la vida de las personas (Francisco, 2015, párr. 43).

Si una ecología integral no puede desplazar a la persona como punto de referencia, menos aún deberían hacerlo el desarrollo científico y tecnológico, ni el desarrollo económico. Entonces, el impacto negativo del modelo civilizatorio dominante, basado en el trinomio del *comprar-usar-desechar*, propio de la sociedad moderna (hipermoderna o postmoderna), lo padece la persona, el ser humano, especialmente el más vulnerable, además del planeta y la biodiversidad; no solo provoca el “descarte” de amplios sectores de la población que se encuentran en condiciones desfavorables, sino que incluso los mismos hombres que propician ese descarte sufren sus consecuencias, porque esa misma dinámica les deshumaniza y despersonaliza también a ellos. El papa Francisco recuerda el llamado que el *Catecismo de la Iglesia* había hecho al respecto:

Toda criatura posee su bondad y su perfección propias. Para cada una de las obras de los “seis días” se dice: “Y vio Dios que era bueno”. “Por la condición misma de la creación, todas las cosas están dotadas de firmeza, verdad y bondad propias y de un orden y leyes propias” (GS 36, 2). Las distintas criaturas, queridas en su ser propio, reflejan, cada una a su manera, un rayo de la sabiduría y de la bondad infinitas de Dios. Por esto, el hombre debe respetar la bondad propia de cada criatura para evitar un uso desordenado de las cosas, que desprecie al Creador y acarree consecuencias nefastas para los hombres y para su ambiente (Catecismo de la Iglesia Católica, párr. 339; Francisco, 2015, párr. 69).

No es este el lugar para analizar la jerarquía en el orden del ser y con ello fundamentar la condición de excelencia (o superioridad) que tiene la

persona humana respecto a los demás seres de la creación; no obstante, esta es una premisa fundamental no solo de ese escrito de 2015 sino que, nos atrevemos a sostener, está presente en todos los documentos que forman parte de su magisterio (Francisco, 2015, párr. 65), lo cual es, efectivamente, una herencia de la tradición humanista y antropocéntrica —medurada—<sup>1</sup> de la visión cristiana sobre el hombre, es decir, es una herencia del humanismo cristiano.

En el pensamiento del papa Francisco, sin embargo, es muy evidente la total convicción en torno a la “igual dignidad entre los seres humanos” (Francisco, 2015, párrs. 90, 94). De hecho, es el presupuesto fundamental de su carta encíclica *Fratelli tutti* (Francisco, 2020), que es el proyecto de Francisco para la construcción de la amistad social y la fraternidad universal, como él mismo lo hace notar: “Otros beben de otras fuentes. Para nosotros, ese manantial de dignidad humana y de fraternidad está en el Evangelio de Jesucristo” (Francisco, 2020, párr. 277).

## 2. La crisis del humanismo moderno y de la idea del progreso

El pontífice se hace eco de uno de los tópicos más sonados desde los mismos inicios del siglo pasado en los ambientes intelectuales y académicos, a saber, que la crisis cultural y civilizatoria se debe a los peligrosos sesgos del paradigma que nos viene de las dos grandes revoluciones en el llamado Siglo de las Luces, a saber, la revolución industrial en Inglaterra y la revolución social en Francia. De este paradigma deriva una autocomprensión del hombre moderno como autosuficiente y todopoderoso, sujeto de la historia y de la naturaleza, ante el cual todo lo demás es objeto —incluidos otros seres humanos y las demás criaturas—; deriva también un concepto de racionalidad entendida no como aquella que busca la verdad, sino como una racionalidad instrumental, que se ordena (sirviendo) a fines de dominio

---

<sup>1</sup> Llamamos antropocentrismo *medurado* al humanismo cristiano, visión que coloca en el núcleo de sus preocupaciones a la persona humana, hecha a imagen y semejanza de su creador y, por tanto, poseedor de una suprema dignidad, pero *participada*. Este antropocentrismo moderado del humanismo cristiano se diferencia del humanismo secular de la modernidad, autolegitimado, todopoderoso y autosuficiente (Rivas, 2019; 2023).

(*Zweckrational*) —también conocida como “racionalidad estratégica”— (Habermas, 1987; 2000; Apel, 1988). Es el sujeto moderno quien dispondrá de dicha racionalidad a su soberano antojo.<sup>2</sup>

El resultado es una concepción antropocéntrica profana y secular,<sup>3</sup> pero desbordada y radicalizada, cuyos efectos precisamente se manifiestan en las diversas crisis que experimentamos actualmente, y de las cuales ciertos voceros del posmodernismo decadente se encargaron de capitalizar para sus fines “desideológicos”. Algunas de las crisis de las que ese posmodernismo usufructuó son: crisis moral y cultural (crisis de valores); crisis climática y ecológica (ampliamente enfatizada en la mayoría de los documentos magisteriales de Francisco); crisis alimentaria; recurrentes crisis económicas; crisis política (como crisis de legitimidad, de representatividad y como vaciamiento de ideales morales en los proyectos políticos); crisis ideológica (agotamiento de los metarrelatos articuladores de la vida); en fin, crisis de sentido.<sup>4</sup> Ciertas posturas posmodernistas y deconstructivistas se aprovecharon del desconcierto y decepción provocados por los trágicos acontecimientos del siglo xx para sacar raja de ello, y, al tiempo que denunciaban el an-

---

<sup>2</sup> Se debe tomar en cuenta la crítica hacia la razón ilustrada que, desde el primer tercio del siglo pasado, los miembros de la llamada Escuela de Frankfurt ya apuntaban, especialmente Horkheimer y Adorno (1998, pp. 59-97), la cual puso sobre la mesa de discusión la distorsión de los ideales emancipatorios de ese proyecto, cuyas consecuencias estamos ya padeciendo desde el mismo siglo xx y hasta nuestros días.

<sup>3</sup> Como aclaración, queremos señalar que la tradición judeocristiana, pero especialmente la cristiana, es atravesada por una profunda arteria humanista y antropocéntrica, pero matizada o mesurada, como precisamos en la nota anterior. Encontramos en el humanismo judeocristiano un antropocentrismo acotado por cuatro elementos: a) humanidad compartida por todos y cada uno de los seres humanos; b) universalidad e igualdad en la dignidad del ser humano; c) sentido de creaturalidad, de finitud, de dependencia e interdependencia, y d) sentido de subordinación a una ley superior (la ley natural) (Rivas, 2019). Este humanismo y antropocentrismo discrepa radicalmente de lo que denunciará el papa Francisco, refiriéndose al antropocentrismo moderno. Los pensadores posmodernos se aprovecharán del fracaso de los ideales incumplidos del humanismo moderno para justificar un pesimismo desesperanzador pero cínico, muy característico del ambiente cultural desde el último tercio del siglo pasado (Rivas, 2013).

<sup>4</sup> No queremos negar el agotamiento del modelo civilizatorio moderno, tampoco queremos suscribir el pesimismo desesperanzador, del que el capitalismo y el hedonismo sacan renta. Tampoco suscribimos un optimismo tóxico, emotivista e irracional, que sirve a su vez de motor a ese mismo capitalismo camaleónico, el cual se encuentra frente a las críticas y posicionamientos del papa Francisco.

tropocentrismo moderno, echaban por tierra muchos de los logros culturales y civilizatorios conquistados hasta entonces, para impregnar la cultura de lo que hemos denominado un pesimismo insensible, no trágico y cínico.<sup>5</sup>

De entre los metarrelatos que colapsaron, en apariencia, uno de ellos era la promesa del progreso que se fundaba en la creencia del hombre moderno según la cual existía una ley que dirigía el dinamismo de la historia en una dirección ascendente, cualitativa y cuantitativamente orientada hacia un constante e irreversible mejoramiento universal (Bury, 2009). La cuestión clave aquí es que la idea de progreso la hemos tenido incrustada en nuestra estructura mental en Occidente gracias a la influencia judeocristiana, especialmente debido a la noción de creación y redención, como los polos hacia los que se mueve la *historia salutis* narrada en la Biblia. Desde el Renacimiento y la época Moderna esa noción de origen religioso se secularizó, manteniéndose inmutable en sus pretensiones —en cuanto a la expectativa de mejoramiento y perfeccionamiento moral— pero sustituyendo a sus protagonistas —Dios y su providencia, así como la libertad humana, se-

---

<sup>5</sup> Podemos identificar dos tipos de pesimismos culturales desde el siglo pasado: el primero es el que he denominado *pesimismo trágico*, como el que se experimentó en el periodo de entreguerras no solo en Occidente sino a nivel global, en cuanto que, ante un horizonte desolador, como el dejado por los conflictos bélicos mundiales, era considerado hasta “inmoral” aspirar o pretender que “las cosas podrían mejorar”. Por su parte, entendemos por *pesimismo no trágico* el promovido por muchos representantes del posmodernismo, según el cual, en palabras de Gilles Lipovetsky (2003, p. 36): “Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo [...] El vacío de sentido, el hundimiento de los ideales no han llevado, como cabía esperar, a más angustia, más absurdo, más pesimismo”. El *pesimismo no trágico* es aquel que es consciente de que el futuro es desesperanzador, pero lejos de regresar a la angustia de la literatura, del arte y de la filosofía existencialista, asume la vida sin preocupaciones, con indiferencia, apatía y cinismo. En medio de estas actitudes, podemos situar, como contraparte, al *optimismo trágico*, que denuncia proféticamente la negatividad, que se resiste a que el mal, la muerte y el sufrimiento tengan la última palabra, que mantiene confianza en el futuro y en la humanidad, pero que, sin embargo, es consciente de nuestras limitaciones y fragilidades como para pensar que por nuestras solas fuerzas, por nuestra sola “buena voluntad” será suficiente; por el contrario, este optimismo trágico asume que en lo que humanamente concierne no será posible realizar ese futuro, por lo que deposita el último remanente de esperanza en algo trascendente (Rivas García, 2009). El origen del concepto se atribuye a Viktor Frankl aplicado a su propuesta denominada logoterapia, según la cual el fenómeno del dolor, del sufrimiento y la tentación del sinsentido son comunes en el ser humano, pero éste tendrá la posibilidad siempre de buscar, descubrir y elegir el sentido por encima del absurdo y del vacío (Smith, 2017). Erich Fromm (1987) acuñó el concepto de *esperanza paradójica* que tiene relación con lo anteriormente expresado: “La esperanza es paradójica —afirma Fromm—. [...] Tener esperanza significa, en cambio, estar presto en todo momento para lo que todavía no nace, pero sin llegar a desesperarse si el nacimiento no ocurre en el lapso de nuestra vida. Carece, así, de sentido esperar lo que ya existe o lo que no puede ser” (p. 18).

rán sustituidos por la Ley del Progreso y por la autonomía crítica del individuo, aunado al potencial de su razón—, restringiendo sus alcances al plano intramundano —el progreso ya no va a buscar la redención del género humano o su santificación escatológica, sino que se va a traducir en búsqueda de progreso y bienestar estrictamente material y humano— (Bury, 2009, p. 330).<sup>6</sup>

Debido a la catástrofe civilizatoria vivida en el siglo xx, desde el último tercio del siglo pasado, también al interior de la Iglesia se levantaron voces para denunciar la falsa promesa del progreso, el incumplimiento de los ideales emancipatorios de la humanidad universal y el fracaso de una racionalidad que reveló su carácter servil a fines de dominio y destrucción.

El papa Francisco, por el enfoque social y pastoral que ha caracterizado su magisterio, ha señalado también las amenazas que el antropocentrismo moderno ha representado para la dignidad de la persona humana y para la naturaleza creada, y ha cuestionado ese pseudoprogreso, reducido a la sola dimensión material y económica. Señala, por ejemplo, en *Laudato si'*, apoyándose en las críticas que provenían del teólogo y filósofo ítalo-alemán Romano Guardini respecto al hombre moderno:

Paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad, porque este ser humano “ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos aún como refugio viviente. La ve sin hacer hipótesis, prácticamente, como lugar y objeto de una tarea en la que se encierra todo, siéndole indiferente lo que con ello suceda”. De ese modo, se debilita el valor que tiene el mundo en sí mismo. Pero si el ser humano no redescubre su verdadero lugar, se entiende mal a sí mismo y termina contradiciendo su propia realidad: “No sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado” (Francisco, 2015, párr. 115).

---

<sup>6</sup> Conviene aclarar que será Hegel quien concebirá al progreso como un proceso irreversible de transformación dialéctica, de hecho, será la característica propia del devenir del espíritu: “El espíritu progresa porque se transforma absolutamente, porque se transforma en lo otro de sí, en el despliegue de sí mismo” (Hegel, 1992, p. 107). Sobre el concepto de *historia* en Hegel y su particular interpretación del progreso, véase Serey (2021).

El mismo papa Francisco, en el numeral siguiente de esa misma encíclica de 2015, ya denunciaba cómo en la modernidad se dio esa “gran desmesura antropocéntrica” de la cual hasta el momento nuestra civilización no ha podido sacudirse, puesto que sus remanentes siguen marcando tendencia, especialmente en la ausencia de solidaridad y en la ruptura de los lazos sociales. De allí la llamada de atención que hace el pontífice:

Por eso ha llegado el momento de volver a prestar atención a la realidad con los límites que ella impone, que a su vez son la posibilidad de un desarrollo humano y social más sano y fecundo. 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. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como “señor” del universo consiste en entenderlo como administrador responsable (Francisco, 2015, párr. 116).

Es así que ese humanismo secular radicalizado de la modernidad, en nombre de un distorsionado concepto del progreso, se atribuyó el derecho de instrumentalizar al hombre mismo y a la naturaleza creada, con el objetivo de obtener poder y acrecentar el dominio sobre todo lo creado. Puede ser que, como dice el Papa en el fragmento antes citado, se haya interpretado de forma errónea la visión antropológica y humanista cristiana, pero, aunque no se duda de la inspiración en nuestra cultura occidental de esa tradición bíblica, es el antropocentrismo “sin Dios” (Concilio Vaticano II, 1965, párr. 36), a quien debe responsabilizarse.<sup>7</sup>

### **3. El progreso en cuestión. ¿Qué tanto progreso ofrece la tecnología y la inteligencia artificial?**

Los avances culturales que hemos presenciado en las últimas décadas, especialmente en materia científico-tecnológica, han hecho que no desestimeemos esa noción de progreso de nuestra estructura mental. Aunque el Papa,

---

<sup>7</sup> Sobre la cuestión del antropocentrismo judeocristiano y su relación con la ecología según Francisco, puede verse Rivas (2016). Respecto a la crisis del progreso y su posible reorientación ética, puede revisarse Rivas (2008).

como lo hemos señalado en el apartado anterior, ha sido crítico del humanismo desmedido y del antropocentrismo moderno, no lo es simplemente respecto del avance de la ciencia y la tecnología; no es, en ese sentido, un Papa posmoderno, menos aún un Papa antimoderno.<sup>8</sup> Francisco no desconfía de la razón, sino que, como su predecesor, reconoce que la razón moderna desestímó sus límites, y sus pretensiones desbordadas han sido la causa de la crisis cultural y civilizatoria que desde el siglo pasado venimos lastrando. Por ello insta a que los valores del Evangelio sean no solo la intermediación sino la luz que guíe el despliegue de esa razón, para que sus frutos —la ciencia y la tecnología— estén al servicio de propósitos más humanos.

Cualquier solución técnica que pretendan aportar las ciencias será impotente para resolver los graves problemas del mundo si la humanidad pierde su rumbo, si se olvidan las grandes motivaciones que hacen posible la convivencia, el sacrificio, la bondad. En todo caso, habrá que interpelar a los creyentes a ser coherentes con su propia fe y a no contradecirla con sus acciones, habrá que reclamarles que vuelvan a abrirse a la gracia de Dios y a beber en lo más hondo de sus propias convicciones sobre el amor, la justicia y la paz (Francisco, 2015, párr. 200).

En marzo de 2023, en un evento organizado por el Dicasterio para la Educación y la Cultura, recordaba unas líneas de su encíclica de 2015, en donde reiteraba su reconocimiento a los grandes logros y avances que la ciencia ha traído en beneficio de la humanidad. Al inicio de su discurso expresó lo siguiente:

La tecnología es de gran ayuda para la humanidad. Pensemos en los innumerables avances en los campos de la medicina, la ingeniería y las comunicaciones. Y al mismo tiempo que reconocemos los beneficios de la ciencia y la tecnología, vemos en ellas una prueba de la creatividad del ser humano y también de la nobleza de su vocación a participar responsablemente en la acción creadora de Dios. Desde esta perspectiva, creo que el desarrollo de la inteligencia artificial y del aprendizaje automático tiene el potencial de aportar una contribución beneficiosa al futuro de la humanidad, no podemos descartarlo (Francisco, 2023).

---

<sup>8</sup> En ese sentido afirma: “Nadie pretende volver a la época de las cavernas, pero sí es indispensable aminorar la marcha para mirar la realidad de otra manera, recoger los avances positivos y sostenibles, y a la vez recuperar los valores y los grandes fines arrasados por un desenfreno megalómano” (Francisco, 2015, párr. 114).

En ese contexto, el Papa expresaba su confianza en que el desarrollo de la inteligencia artificial (IA) tiene el potencial de aportar una contribución beneficiosa al futuro de la humanidad. Sin embargo, dicho potencial benéfico sólo se hará realidad si existe una voluntad coherente por parte de quienes desarrollan y financian las tecnologías para actuar de forma ética y responsable. Al respecto ya se han dado iniciativas globales para establecer un marco regulatorio internacional que permita garantizar que las tecnologías se centren en el ser humano y, al mismo tiempo, se funden en bases éticas sólidas, para que se respeten los principios éticos y jurídicos y las innovaciones tecnológicas tengan por finalidad el bien de la persona humana y su dignidad (Francisco, 2023). En ese mismo mensaje, el papa Francisco interpreta el auténtico progreso humano —más allá del científico, tecnológico y económico— como aquel que respeta valores como la inclusión, la transparencia, la seguridad, la equidad, la privacidad y la responsabilidad y, en última instancia, que respete y promueva valores que contribuyan a dejar un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior (Francisco, 2023).

Por su parte, en el comienzo del año 2024, en su mensaje para la celebración de la Quincuagésima séptima Jornada Mundial de la Paz reiteraba esa posición, en la que incluso agradece “las extraordinarias conquistas de la ciencia y de la tecnología, gracias a las cuales se ha podido poner remedio a innumerables males que afectaban a la vida humana y causaban grandes sufrimientos” (Francisco, 2024). Pero, en un tono que le evita caer en la candidez, reconoce la ambivalencia de la realidad humana y, con ella, la impronta que de esta tiene cualquier intencionalidad, actividad o producto del hombre. Al mismo tiempo que estas conquistas de la ciencia y la tecnología proveen a los seres humanos de un poder de predicción, control y dominio sobre la realidad sin precedentes, “poniendo en las manos del hombre una vasta gama de posibilidades, algunas de las cuales representan un riesgo para la supervivencia humana y un peligro para la casa común” (Francisco, 2024). Advierte a continuación:

Los notables progresos de las nuevas tecnologías de la información, especialmente en la esfera digital, presentan, por tanto, entusiasmantes oportunidades y graves riesgos, con serias implicaciones para la búsqueda de la justicia y de la armonía entre los pueblos (Francisco, 2024, párr. 1).



En relación con lo anterior, ya desde *Laudato si'* afirmaba que la ciencia y la tecnología no son axiológicamente neutrales, sino que pueden implicar diversas intencionalidades o posibilidades, y pueden configurarse de distintas maneras (positivas o negativas, humanizadoras o deshumanizadoras, creativas o destructivas). En relación con la IA, dice al respecto:

No podemos presumir *a priori* que su desarrollo [de la IA] aporte una contribución benéfica al futuro de la humanidad y a la paz entre los pueblos. Tal resultado positivo sólo será posible si somos capaces de actuar de forma responsable y de respetar los valores humanos fundamentales como “la inclusión, la transparencia, la seguridad, la equidad, la privacidad y la responsabilidad” (Francisco, 2024, párr. 2).

A decir del pontífice, el desarrollo científico tecnológico, la innovación tecnológica y el diseño de IA deben ser acompañados por una adecuada formación en la responsabilidad, en la solidaridad y en la justicia. De otro modo, la convivencia pacífica y la cooperación se verán amenazadas por la prevalencia de intereses mezquinos como “la tentación del egoísmo, del interés personal, del afán de lucro y de la sed de poder” (Francisco, 2024, párr. 2).

Ha sido clara la postura de Francisco según la cual la ciencia y la tecnología deben ser consideradas como medios al servicio del hombre, y no como fines a los cuales la persona sea sometida e instrumentalizada como objeto o cosa. Por ello propone ampliar nuestra perspectiva al respecto, para no reducir estas actividades y productos del ingenio humano a fines de dominio y explotación, sino que se orienten —como ya se ha señalado— en la dirección de fines humanos, como “la consecución de la paz y del bien común, al servicio del desarrollo integral del hombre y de la comunidad” (Francisco, 2024). Así también lo ha reiterado en su encíclica de 2015: “Es posible volver a ampliar la mirada, y la libertad humana es capaz de limitar la técnica, orientarla y colocarla al servicio de otro tipo de progreso más sano, más humano, más social, más integral” (Francisco, 2015, párr. 112).

En un tono un tanto distópico, el papa Francisco alerta con sobradas razones que, dado que la IA al ser un producto humano, resultado inicialmente de la programación del mismo hombre, tampoco es neutral, por lo que no está exenta de implicaciones éticas y sociales. Es por ello que no puede eludirse el respeto fundamental por la dignidad humana como principio orientador para evitar que la singularidad de la identidad de la persona sea reducida a un conjunto de datos. Dice al respecto:

No debemos permitir que los algoritmos determinen el modo en el que entendemos los derechos humanos, que dejen a un lado los valores esenciales de la compasión, la misericordia y el perdón o que eliminen la posibilidad de que un individuo cambie y deje atrás el pasado. [...] También en este caso se corre el riesgo sustancial de un beneficio desproporcionado para unos pocos a costa del empobrecimiento de muchos (Francisco, 2024, párr. 5).

Estando situados en el horizonte de comprensión que es nuestra propia naturaleza humana —finita, limitada y contingente—, el obispo de Roma acentúa la necesidad de no perder de vista el hecho de nuestra propia constitución como seres mortales. Esta es una cuestión en la que se asienta el humanismo cristiano, en el reconocimiento de nuestra condición de criatura. El sueño de la “eterna juventud” o de la “inmortalidad” que pretenden sobrepasar nuestros límites humanos gracias a la ciencia y la tecnología, no ha dejado de representar un riesgo, “en la obsesión de querer controlarlo todo, de perder el control de sí mismo, y en la búsqueda de una libertad absoluta, de caer en la espiral de una dictadura tecnológica” (Francisco, 2024, párr. 4). Estas ideas nos recuerdan la célebre novela de Mary Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, pero en el contexto ideológico actual en el que predomina el así llamado “paradigma tecnocrático”, animado por una prometeica presunción de autosuficiencia, además del peligro de una rebelión de la naturaleza por la obsesión de querer traspasar nuestros límites, existe el riesgo de que las desigualdades aumenten de forma desmesurada entre sectores de la población humana y que el conocimiento y la riqueza se acumulen solamente en las manos de unos pocos, “con graves riesgos para las sociedades democráticas y la coexistencia pacífica” (Francisco, 2024). De esto derivamos una cuestión que probablemente hayamos visto en películas o en novelas distópicas y apocalípticas en nuestros tiempos y es lo siguiente. En otras épocas, la realidad de la muerte representaba un punto de coincidencia e igualdad ineludible entre ricos y pobres; la muerte no hacía distinción de personas. En la era de la cuarta revolución industrial, las circunstancias actuales y el panorama del futuro inmediato presumen refutar ese anterior supuesto. Al parecer, los beneficios de la ciencia, de la tecnología y de la IA, no estarán a la disposición de todas las personas, sino solamente de quien cuente con los medios y recursos económicos, lo cual ampliará de manera más dramática la brecha que separa a los grupos sociales, polarizando y confrontando a dichos grupos —como la pandemia de Covid-19 se encargó de poner en evidencia la desigualdad y los contrastes entre países ricos y

pobres—. Lo anterior parece mostrar que serán las enfermedades y la vulnerabilidad ante la muerte los rasgos diferenciadores de la estratificación social. Por esa razón el Papa sentenciaba lo siguiente: “Simplemente se trata de redefinir el progreso. Un desarrollo tecnológico y económico que no deja un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior no puede considerarse progreso” (Francisco, 2015, párr. 194). En el discurso para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz retomará esa sentencia con las siguientes palabras:

La dignidad intrínseca de cada persona y la fraternidad que nos vincula como miembros de una única familia humana deben estar en la base del desarrollo de las nuevas tecnologías y servir como criterios indiscutibles para valorarlas antes de su uso, de modo que el progreso digital pueda realizarse en el respeto de la justicia y contribuir a la causa de la paz. Los desarrollos tecnológicos que no llevan a una mejora de la calidad de vida de toda la humanidad, sino que, por el contrario, agravan las desigualdades y los conflictos, no podrán ser considerados un verdadero progreso (Francisco, 2024, párr. 2).

En definitiva, no hay auténtico progreso si no es, por principio, progreso humano, si solo se reduce a avance tecnológico o avance económico. Las otras formas del progreso, ¿cómo pueden ser consideradas como tales si no favorecen el despliegue integral de las capacidades más propiamente humanas, las corporales, morales y espirituales? Lo que define que haya progreso es que exista una meta, sin la cual no se puede asegurar que el movimiento efectivamente se oriente hacia el progreso, hacia dicha meta. La meta del progreso no puede ser otra más que la realización del fin último del hombre, de su plena realización, de su felicidad plena. Como se ha visto, ni la ciencia, ni la tecnología, ni la IA, ni el mercado, configuran un sentido para el ser humano, de tal forma que no pueden considerarse ellos la medida del progreso. Solo puede serlo la plena felicidad y la plena realización de la humanidad.

#### **4. Ni pesimismo ni optimismo ingenuo, sino esperanza**

El papa Francisco, en esa tesitura, insta a llevar a cabo una “valiente revolución cultural” (Francisco, 2015, párr. 114). Nos exhorta del siguiente modo: “No nos resignemos a ello [al pesimismo] y no renunciemos a pre-

guntarnos por los fines y por el sentido de todo. De otro modo, sólo legítimaremos la situación vigente y necesitaremos más sucedáneos para soportar el vacío” (Francisco, 2015, párr. 113).

La anterior pandemia mostró también un lado positivo de la realidad, que cuando hay cooperación, sentido de responsabilidad y corresponsabilidad, de solidaridad, cuando se nos recuerda el sentido humano de las cosas, los resultados pueden ser muy alentadores. En ese caso, si la IA es utilizada para promover el desarrollo humano integral, con toda seguridad podría introducir importantes innovaciones en diversos ámbitos fundamentales para el mantenimiento y despliegue de la vida humana, tales como la agricultura, la educación y la cultura, para contrarrestar el cambio climático, para aprovechar mejor los recursos naturales, para mejorar las condiciones de vida de pueblos y naciones enteras. En ese sentido, la IA sería un factor de promoción de la fraternidad humana y la amistad social. “En definitiva, el modo en que la usamos [a la IA] para incluir a los últimos, es decir, a los hermanos y las hermanas más débiles y necesitados, es la medida que revela nuestra humanidad” (Francisco, 2024, párr. 6).

Para estos nuevos desafíos no puede haber excepción. Desde una mirada humana y con el deseo de un futuro mejor para todas las personas el Papa reconoce la tarea fundamental de materializar lo que se ha denominado los derechos humanos de “tercera generación”, es decir, fomentar la cooperación internacional, comprometerse a la práctica de la solidaridad global, asegurar que las futuras generaciones dispongan los medios para una “vida lograda”, especialmente personas, pueblos y naciones que se encuentran en condiciones de asimetría. Será necesario que los organismos internacionales asuman un liderazgo humano y humanizante en la dirección no solo de regular y normar el desarrollo tecnológico, sino de involucrar a todos los actores —Estados, gobiernos, empresas, instituciones educativas y culturales, ONG, y la misma población mundial— para hacerse conscientes y buscar soluciones conjuntas e integrales a los riesgos y desafíos que los avances tecnológicos representan para todos, para la sustentabilidad de nuestra casa común, para las poblaciones más vulnerables y para la supervivencia de nuestra especie y de todas las formas de vida.

No es responsabilidad de unos pocos, sino de toda la familia humana. La paz, en efecto, es el fruto de relaciones que reconocen y acogen al otro en su dignidad inalienable, y de cooperación y esfuerzo en la búsqueda del desarrollo integral de todas las personas y de todos los pueblos (Francisco, 2024, párr. 8).

## Conclusiones

Hemos analizado las meditaciones y reflexiones del papa Francisco en torno a los desafíos de la IA que también nos han servido para conocer su perspectiva sobre la desmesura del proyecto civilizatorio que nos viene de la modernidad ilustrada, junto con la concepción del hombre que desde allí se ha derivado. Es evidente que el Papa no es un “antiprogresista”, por el contrario, sirvan estas ideas para precisar el auténtico sentido y significado del progreso humano, más allá de las distorsionadas y sesgadas interpretaciones que se han hecho de él en la reciente historia moderna de nuestra cultura. El Papa tampoco es promotor de un “progresismo oportunista” como el que ciertos sectores ideológicos se encargan de vender. La concepción del progreso que tiene el pontífice está asentada en el humanismo cristiano, es un progreso que se define por su impacto en la realización de los valores del humanismo cristiano que tienen a su vez como meta la realización plena de la persona humana en su dignidad y constitutivos esenciales. Esa es la medida según la cual se cotejan los logros que ha traído —y seguirá trayendo— el desarrollo científico tecnológico, la investigación, la innovación. Así lo medita el papa Francisco en ese mensaje para la Jornada de la Paz:

La dignidad intrínseca de cada persona y la fraternidad que nos vincula como miembros de una única familia humana deben estar en la base del desarrollo de las nuevas tecnologías y servir como criterios indiscutibles para valorarlas antes de su uso, de modo que el progreso digital pueda realizarse en el respeto de la justicia y contribuir a la causa de la paz (Francisco, 2024, párr. 2).

## Referencias

- Apel, K.-O. (1986). ¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teológica? Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales. En *Estudios Éticos* (ensayo II). Ediciones Alfa.
- Bury, J. B. (2009). *La idea del progreso*. Alianza.

- Catecismo de la Iglesia Católica (s. f.). [https://www.vatican.va/archive/ccc/index\\_sp.htm](https://www.vatican.va/archive/ccc/index_sp.htm)
- Concilio Vaticano II (1965). *Constitución pastoral Gaudium et spes*. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)
- Francisco (2013). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium\\_sp.pdf](https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_sp.pdf)
- Francisco (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si\\_sp.pdf](https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf)
- Francisco (2020). *Carta encíclica Fratelli tutti*. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/index.html>
- Francisco (2023). *Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en los “Minerva Dialogues”*. Dicasterio para la Cultura y la Educación, 27 de marzo. Libreria Editrice Vaticana. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/march/documents/20230327-minerva-dialogues.pdf>
- Francisco (2024). *Mensaje de Su Santidad Francisco para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la Paz*, 1 de enero. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.pdf>
- Fromm, E. (1970). *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*. Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (Vols. 1-2). Taurus.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Trad. José Gaos). Servei de Publicacions Universitat de Valencia.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Lipovetsky, G. (2003). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama.
- Montoya Suárez, O. (2017). *Racionalidad instrumental y racionalidad comunicativa: La necesidad de su acoplamiento en el acto educativo*. Universidad Tecnológica de Pereira.
- Rivas García, R. M. (2008). Una relectura de la idea de progreso a partir de la ética del discurso. *Andamios. Revista de investigación social de la UACM*, 4(8), 61-79.
- Rivas García, R. M. (2009). *Razón, progreso y utopía*. Universidad Intercontinental.

- Rivas García, R. M. (2013). *Ensayos críticos sobre la posmodernidad*. Universidad Intercontinental.
- Rivas García, R. M. (2016). Una revisión del antropocentrismo judeocristiano y su impacto en la ecología. *Voces. Diálogo misionero contemporáneo*, 23(44), 25-36.
- Rivas García, R. M. (2019). La crisis del humanismo: una revisión y rehabilitación de los supuestos del humanismo cristiano ante los desafíos del antihumanismo contemporáneo. *Franciscanum*, 61(172), 1-27.
- Rivas García, R. M. (2023). Reconstrucción de los presupuestos antropológicos en *Fratelli tutti* como justificación para su universalismo. En J. A. Martínez Gómez, M. E. de los Ríos Uriarte y K. E. Mariscal Ureta (coords.). *Bioética y Fratelli tutti en diálogo con las ciencias sociales* (pp. 153-168). Tirant Humanidades, UAQ.
- Serey, J. (2021). Tiempo histórico y presente absoluto en la introducción a las Lecciones sobre la filosofía de la historia universal de Georg W. F. Hegel. *Ideas y Valores*, 70(176), 11-32.
- Smith, E. (2017). *The Power of Meaning*. Crown.
- Vila Merino, E. S. (2004). De la racionalidad instrumental a la racionalidad comunicativa en el mundo de la educación. *Ágora digital*, 7.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1088892>

Los tiempos que corren son convulsos y llenos de contradicciones. El contexto geopolítico actual presenta profundos discursos de odio y marginación que provocan exacerbaciones de acciones violentas en distintas regiones y que han sumido al mundo en dos guerras aún en curso.

Desde esta lectura, esta obra es una que insiste en que la paz no es una utopía, sino una posibilidad para la que basta una decisión y un compromiso sólido, firme, constante y reiterado.

Si bien en todo el magisterio de la iglesia católica encontramos exhortaciones a la paz, hemos tomado las enseñanzas del papa Francisco como punto de referencia para analizar y profundizar en las causas más últimas de la violencia y proponer caminos que permitan desactivarla y construirla, ya que creemos que su testimonio como cabeza de la Iglesia está más centrado en obras y gestos que en palabras y discursos; por ello, a partir de éste, los autores que compartimos nuestras reflexiones en esta obra, nos hemos dejado interpelar por el dolor y el sufrimiento que a diario nos causamos todos los seres humanos para apenas pronunciarnos, esperanzadamente, por la terminación de esta espiral de violencia y el comienzo de una nueva forma de encontrarnos y de acompañarnos como personas más allá de nuestras creencias, ideas, prejuicios, miedos, costumbres, etcétera.

La realidad que vivimos no puede ser más una de lágrimas y muertos, exige una nueva mirada y nuevos mecanismos que detonen también nuevas acciones porque la paz requiere condiciones previas: la verdad, la libertad, la justicia, el amor..., y para ello, hay que trabajar y resistir.

Deseamos, pues, que este libro constituya más que un análisis riguroso y academicista, una invitación a mirar las zanjas cavadas y a ser lo suficientemente valientes para brincarlas y encontrarnos cara a cara, los unos con los otros, sin miedo, sin odio, sin rencor, solo con caridad y reconocimiento como personas dignas y merecedoras de respeto. Que esta obra sea entonces un puente y no un muro.