

Horizontes de pensamiento para enfrentar el siglo XXI de la mano del papa Francisco

Coordinadoras

María Elizabeth de los Ríos Uriarte

María Eugenia Guzmán Gómez



FACULTAD DE BIOÉTICA

HORIZONTES DE PENSAMIENTO PARA ENFRENTAR EL SIGLO XXI DE LA MANO DEL PAPA FRANCISCO

María Elizabeth de los Ríos Uriarte

María Eugenia Guzmán Gómez

Coordinadoras



Horizontes de pensamiento para enfrentar el siglo XXI de la mano del papa Francisco / María Elizabeth de los Ríos Uriarte, María Eugenia Guzmán Gómez, coordinadoras; Agustín Ortega Cabrera [y otros].— México : Universidad Anáhuac México (2022).

1 recurso en línea (201 páginas)

ISBN: 978-607-8566-71-6 (Libro electrónico)

1. Francisco, Papa, 1936. 2. Iglesia Católica -- Siglo XXI. 3. Economía -- Globalización -- Aspectos religiosos.

I. Ríos Uriarte, María Elizabeth de los; II. Guzmán Gómez, María Eugenia, coordinadoras. III. Ortega Cabrera, Agustín, autor.

LC
BX1378.7
H67

Dewey
282.092
H67

Primera edición, 2022

ISBN: 978-607-8566-71-6 (Libro electrónico) PDF

La presente edición digital de la obra

Horizontes de pensamiento para enfrentar el siglo XXI de la mano del papa Francisco, le pertenece al editor mediante licencia exclusiva.

El editor autoriza el acceso a la totalidad de la obra para su consulta, reproducción, almacenamiento digital en cualquier dispositivo e impresión para uso personal y privado y sin fines de lucro. Ninguna parte de la presente obra podrá ser alterada o modificada ni formar parte de nuevas obras, compilaciones o colecciones.

Queda prohibida su difusión y comunicación pública en plataforma digital alguna distinta a la cual se encuentra almacenada, sin permiso previo del editor.

Diseño de portada: VLA.Laboratorio Visual

Diseño de interiores: Nuria Saburit Solbes

Derechos reservados:

© 2022, Investigaciones y Estudios Superiores SC

Universidad Anáhuac México Norte

Av. Universidad Anáhuac 46, Col. Lomas Anáhuac

Huixquilucan, Estado de México, C.P. 52786

Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana.

Registro núm. 3407

ÍNDICE

PRÓLOGO	6
CARDENAL MICHAEL CZERNY S.J.	
I. ÉTICA Y PENSAMIENTO SOCIAL DESDE FRANCISCO.....	11
AGUSTÍN ORTEGA CABRERA	
II. ECONOMÍA DE FRANCISCO: VIVIR UNA CULTURA DEL ENCUENTRO PARA REPENSAR LA ECONOMÍA GLOBAL	34
EDUARDO URDIALES MÉNDEZ	
III. BIOÉTICA Y ECONOMÍA POLÍTICA. UN ANÁLISIS A LA LUZ DE LA <i>FRATELLI TUTTI</i>	60
EDUARDO CASILLAS GONZÁLEZ	
IV. APROXIMACIONES A LAS DEUDAS SOCIALES. CONSTRUCCIÓN DE UN PROYECTO MULTIDIMENSIONAL.....	75
JOSÉ ANTONIO FORZÁN GÓMEZ	
V. LAS DEUDAS SOCIALES DEL COVID DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO	97
MARÍA EUGENIA GUZMÁN GÓMEZ	
VI. REALIDAD DE LA MUJER EN AMÉRICA LATINA LAS CONSECUENCIAS QUE GENERÓ LA PANDEMIA EN LA FAMILIA Y LAS AMENAZAS PARA LA PAZ	112
MARÍA ELIZABETH DE LOS RÍOS URIARTE	
VII. TRABAJO VOLUNTARIO EN MÉXICO: EL “ROSTRO FEMENINO” DE LA VOCACIÓN DE SERVICIO Y ATENCIÓN A LOS OTROS. UNA MIRADA DESDE LA ECONOMÍA SOCIAL Y EN SINTONÍA CON LA ENCÍCLICA <i>FRATELLI TUTTI</i>	143
ODRA SAUCEDO DELGADO	
VIII. APORTES A UN COSMOPOLITISMO ÉTICO A TRAVÉS DEL DIÁLOGO COMO CLAVE DE RAZÓN PRÁCTICA EN <i>FRATELLI TUTTI</i> EN EL CONTEXTO DE LA SECULARIZACIÓN Y POSTSECULARIZACIÓN	171
RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA	
ACERCA DE LOS AUTORES	198

PRÓLOGO

En el pontificado del papa Francisco, encontramos, como lo anuncia el título de este acertado y pertinente trabajo, que recoge un itinerario de reflexión académica, *Horizontes de pensamiento para enfrentar el siglo XXI de la mano del papa Francisco*, un llamado a ir con el Santo Padre, a hacer de puentes que permitan acercar lo que parece lejano, inconexo y quizás roto. Son lejanías que nos hacen caer en el engaño de creer que somos hombres y mujeres solos, sin relación y sin responsabilidad. Esta falsa idea de autosuficiencia y *autorreferencialidad*, que el papa Francisco proféticamente ha señalado y denunciado constantemente, va dejando un mundo cerrado, hundido en sombras que dejan heridos al lado del camino (*Fratelli tutti*).

El profetismo del cristiano está siempre en diálogo con distintos agentes de la sociedad, que intervienen o pueden intervenir para que el Reino de Dios se establezca en los sitios en donde se juega la vida de los hombres y mujeres y la creación misma. El Santo Padre nos ha llamado a salir a las periferias existenciales para pensar, sentir y comprometernos con los demás, ya no sólo como prójimos, sino como hermanos. Contra un mundo cerrado y en sombras, somos llamados a ser hombres y mujeres de corazón abierto comprometidos con la apertura del mundo que se expresa en el diálogo y la amistad social (FT Cap. 6).

Los mensajes del papa Francisco, en las diversas encíclicas y cartas, han calado en los hombres y mujeres de buena voluntad que buscan y no se resignan a vivir separados, como si no fuéramos hermanos y hermanas. Esto ha suscitado análisis serios y profundos en diversos sectores entre los que destaca el académico.

En varias ocasiones, el Santo Padre ha animado a las instituciones académicas a iniciar caminos de colaboración, trabajando “en red”, es decir, en solidaridad “con todos los náufragos de la

historia” (Nápoles, 21 de junio de 2019). La interdisciplinariedad como aptitud para la investigación, para la valoración de las polifacéticas diferencias e identidades que conforman el espectro humano, contribuye a la construcción de un mundo más justo y pacífico.

La misión irrefutable de buscar la verdad desde la inserción en la realidad cotidiana ha movido al grupo académico “Querida Amazonia”, en la Universidad Anáhuac México, a dejarse interpelear por el magisterio papal y proponer, desde el diálogo interdisciplinario y de alcance universal, vetas de investigación y reflexión sobre algunos de los temas marcados en el itinerario pastoral y social de Francisco, que puedan ser luz en el siglo que habitamos.

Producto de un seminario de investigación desde hace más de un año, se presenta esta obra que recoge estudios rigurosos y propuestas novedosas de diversos académicos investigadores. En un esfuerzo por acercar los mensajes a propuestas de intervención transformadora, este libro compila trabajos de disciplinas como la Filosofía, la Historia, la Economía, la Sociología y la Teología que muestran el diálogo sincero y abierto que permite fortalecer los lazos de amistad y fraternidad entre todas y todos. Qué fundamental resulta en estos tiempos la tarea de mirar la realidad y sus desafíos desde diversos enfoques.

Este itinerario parte con el texto del Dr. Agustín Ortega, que esboza las categorías centrales en el pensamiento del papa Francisco enfatizando su apertura y dinamismo en contraposición con un moralismo rigorista; un entendimiento de la realidad de la historia y del ser humano y la creación iluminado con criterios de acogida y comprensión. Tanto en temas de antropología, como de ética y moral, el Papa parte de una recuperación de la dimensión creatural del ser humano, entendida de forma integral, otorga la posibilidad del “buen vivir” desde el equilibrio de la persona consigo misma, con los demás, con la creación, en justicia con los pobres, cuidando de la casa común y abierta a la trascendencia.

Seguimos con el Dr. Eduardo Urdiales, que retoma un tema que ha ido cobrando relevancia en los últimos años y más particularmente en este tiempo de recuperación de la crisis sani-

taria: la economía. El Dr. Urdiales, a lo largo de sus líneas, presenta la visión del papa Francisco sobre la economía como un medio para gestar un mundo abierto y fraterno que atienda el clamor de los pobres y de la tierra, se trata de pensar en un modelo económico en donde nadie se quede atrás, donde nadie se quede fuera. Esta visión hunde sus raíces ya desde el documento de Aparecida y toca las fibras sensibles del itinerario del entonces Cardenal Jorge Mario Bergoglio en cuanto a la crítica a los patrones neoliberales de globalización, la reafirmación de la opción preferencial por los pobres, y la importancia en seguir un camino de sinodalidad que permita caminar juntos en el cuidado de la creación, especialmente, de lo más frágil que son los más pobres.

La reflexión del Mtro. Casillas se adentra también en el tema de la economía y cuestiona su paradigma actual, basado en la acumulación de riquezas que provoca carencias sociales que lastiman profundamente a la gran mayoría de la humanidad y a la creación. El autor propone el binomio, a su juicio, indisoluble, entre ética y economía, sólo posible a partir de un correcto entendimiento de los derechos humanos y, de entre estos, particularmente el derecho al desarrollo tanto de individuos como de comunidades y que fortalezca la importancia de respetar los derechos colectivos, para lo que en *Fratelli tutti* propone el Papa: la amistad social.

El Dr. Forzán, con texto, nos presenta un análisis, de la noción de “deuda social” a la luz de las encíclicas *Laudato si* y *Fratelli tutti* y de la carta *Querida Amazonia*.

Las desigualdades lacerantes que han marcado divisiones sociales ya existían desde antes de la pandemia por COVID-19 pero ésta no sólo las hizo visibles, sino que las aumentó a grados alarmantes y escandalosos. Es por esto que las “deudas sociales” interpelan a una acción conjunta entre la política y la economía, pero también en y desde el sector de la sociedad civil organizada, de la academia, y del mundo empresarial para poder atender a su carácter multidimensional. Así mismo, señala el Dr. Forzán, es necesaria una metodología integral que parta del ver, juzgar y actuar, pero que incorpore también el revisar y celebrar para facilitar procesos de cambio y transformación social desde un *soñar juntos*.

La Dra. Guzmán nos presenta en su reflexión, las consecuencias de la pandemia por COVID-19 en las mujeres, especialmente en temas de pobreza y violencia. Este capítulo recuerda la necesidad de repensar conductas y estereotipos que han sido clave para iniciar procesos de marginación y exclusión y que se han acumulado tanto que desembocan en actos de violencia extrema y presenta con ello la urgente necesidad de atender dichos actos, concretamente en el caso de los feminicidios y su aumento en los últimos años en la región latinoamericana.

La Dra. De los Ríos retoma el papel de la mujer en la “Iglesia en salida” que ha sido un tema prioritario y constante en el pensamiento del papa Francisco. El punto de inicio del desarrollo de las ideas es el examen y análisis de la identidad de la mujer latinoamericana que necesariamente debe entenderse como un mosaico en constante construcción y, por ende, esencialmente dinámica.

La Dra. De los Ríos afirma una y otra vez que es imposible hablar de un único modelo de mujer latinoamericana dada la diversidad de culturas, orígenes y vivencias de las mujeres que habitan la región. Ubica tres momentos cruciales en la conformación de elementos centrales en su vida: la época de la colonización que heredó el baluarte de la religión y la Iglesia como institución; el de las dictaduras militares en la década de los años setenta y parte de los ochenta en donde la mujer fue signo de lucha y resistencia configurando el pilar de la familia; y la instauración de las democracias nacionales que posicionó a la mujer como protectora de los derechos humanos y base fundamental de la Iglesia en el continente.

La mujer en la región latinoamericana es signo de esperanza y rostro de santidad que inspira y encamina a la búsqueda de una cultura de la fraternidad y la reconciliación.

La Dra. Saucedo presenta la relevancia del trabajo voluntario en México, realizado éste, esencialmente, por las mujeres. Este trabajo no remunerado constituye un motor que fortalece las economías familiares y la vida pública del país. De igual modo se afirma que este trabajo, realizado en su mayoría por mujeres, obedece a estereotipos de género aún muy marcados en México

que relegan el lugar de la mujer a actividades de tipo voluntario. Este trabajo voluntario realizado por las mujeres tiene elementos constituyentes de la fraternidad, que vemos reflejados en *Fratelli tutti*: la amistad, la solidaridad y la generosidad, de tal manera que representa un camino para la construcción de un mundo gestante de lazos comunitarios que nos hermanen y de una economía social que incluya a todos.

El último capítulo, del Dr. Rivas, constituye una hermenéutica del pensamiento moderno y su reducto secular y postsecular como fermento para gestar el diálogo al que nos invita el papa Francisco en *Fratelli tutti*.

Este diálogo, dice el autor, rescata la riqueza del pluralismo religioso y la centralidad de la persona y su dignidad para acercarnos a una armonía en la convivencia social y nos aleja de la violencia y de la división.

La secularización es, para el autor, la semilla de un cosmopolitismo religioso que desde el diálogo reconoce el carácter práctico de la verdad que facilita un proceso de resacralización de la persona humana y su dignidad en su condición creatural.

Habiendo hecho un esbozo de los temas que esta obra pone en la mesa de discusión y a los que nos invita a tender puentes de diálogo, no podemos olvidar que somos una Iglesia que representa el sueño de Dios y que ese sueño va de la mano de generar espacios de acogida y de percibir el germen de esperanza que está presente en las periferias y en los descartados del mundo.

Encuentro la mayor riqueza de este trabajo en la pluralidad de miradas y en la inspiración de este puñado de hombres y mujeres, que experimentan desde las llamadas que nos hace el papa Francisco. Los textos nos convocan a leer al Santo Padre y encontrarnos convocados a tener lugar, en esta gran familia humana.

CARDENAL MICHAEL CZERNY S.J.

Prefecto *ad interim*

Dicasterio para el Servicio del Desarrollo
Humano Integral

I. ÉTICA Y PENSAMIENTO SOCIAL DESDE FRANCISCO

AGUSTÍN ORTEGA CABRERA

INTRODUCCIÓN

Como es sabido, y se ha evidenciado a lo largo de todo su ministerio, el papa Francisco es considerado como un maestro y testigo de la fe, de la espiritualidad y la moral. Siendo muy valorado por gente de distinta condición, tanto por creyentes religiosos de diversas confesiones como por no creyentes, Francisco nos está transmitiendo una sólida (profunda) enseñanza ética y social con sus bases antropológicas u horizontes espirituales. Por ejemplo, como raíces e influencias muy significativas, los abiertos por la espiritualidad junto a la teología de la Iglesia latinoamericana (Scannone, 2017).

Este legado moral y social es uno de los frutos fecundos de su ministerio (Madrigal, 2020), como vamos a tratar de exponer en este trabajo. Y está en continuidad con la tradición filosófica-teológica, con sus maestros (autores clásicos), doctores y sabios de la moral inspirada en la fe e Iglesia, como es santo Tomás de Aquino (VV. AA., 2014).

Y es que seguimos a Jesús que “nos decía: ‘todos ustedes son hermanos’ (Mt 23,8)” (*Fratelli Tutti*, FT 85). “Los creyentes pensamos que, sin una apertura al Padre de todos, no habrá razones sólidas y estables para el llamado a la fraternidad. Estamos convencidos de que ‘sólo con esta conciencia de hijos que no son huérfanos podemos vivir en paz entre nosotros’” (FT 272).

UNA MORAL NO RIGORISTA E INTEGRISTA

En la enseñanza moral (Flecha, 2001), el papa Francisco evita las deformaciones de planteamientos éticos como es el rigorismo e integrista; donde, por ejemplo, no se comprenden las circunstancias u otros factores que afectan en la valoración subjetiva de la responsabilidad personal moral. En la Exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* (AL), citando al Catecismo de la Iglesia Católica (CIC), trata la cuestión de estos condicionamientos. Al respecto, afirma:

la imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos o sociales (CIC 1735).

En otro párrafo se refiere nuevamente a circunstancias que atenuan la responsabilidad moral, y menciona, con gran amplitud, “la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, el estado de angustia u otros factores psíquicos o sociales” (CIC 2352; AL 301).

En contra de ese juzgar grueso y rigorista e inmisericorde, “hay que evitar los juicios que no toman en cuenta la complejidad de las diversas situaciones, y es necesario estar atentos al modo en que las personas viven y sufren a causa de su condición” (AL 296). En esta línea, para evitar caer en una casuística o moralismo rigorista, Francisco trata de comprender la conducta moral en referencia a las normas, salvaguardando los principios y valores que se encuentran de fondo en dichas normas.

Los límites [atenuantes] no tienen que ver solamente con un eventual desconocimiento de la norma. Un sujeto, aun conociendo bien la norma, puede tener una gran dificultad para comprender los *valores inherentes a la norma* (*Familiaris consortio*, FC 33) o puede estar en condiciones concretas que no le permiten obrar de manera diferente y tomar otras decisiones sin una nueva culpa. Como bien

expresaron los Padres sinodales, puede haber factores que limitan la capacidad de decisión. Ya santo Tomás de Aquino reconocía que alguien puede tener la gracia y la caridad, pero no poder ejercitar bien alguna de las virtudes (*Suma Theologiae* I-II, 65,3 ad 2), de manera que aunque posea todas las virtudes morales infusas, no manifiesta con claridad la existencia de alguna de ellas, porque el obrar exterior de esa virtud está dificultado (AL 301).

Tal como se observa, con santo Tomás de Aquino como referencia clave, Francisco continúa la tradición y magisterio de la Iglesia. Como nos transmite en este sentido, a continuación, esa enseñanza antológica del Vaticano II.

No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado (GS 16).

El Papa pretende no caer en este rigorismo, tipo jansenista, rechaza el fundamentalismo e integrista moral. Para ello, yendo de la mano con el Aquinate, y en ese ejercicio del imprescindible discernimiento ético que seguiremos desarrollando, hay que tener en cuenta el siguiente criterio moral y pastoral:

Aunque en los principios generales haya necesidad, cuanto más se afrontan las cosas particulares, tanta más indeterminación hay [...] En el ámbito de la acción, la verdad o la rectitud práctica no son lo mismo en todas las aplicaciones particulares, sino solamente en los principios generales; y en aquellos para los cuales la rectitud es idéntica en las propias acciones, esta no es igualmente conocida por todos [...] Cuanto más se descende a lo particular, tanto más aumenta la indeterminación (AL 304, que remite a *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 4).

Siguiendo asimismo a san Juan Pablo II, en esta dirección, nos muestra la importancia de la acogida, paciencia y comprensión en los procesos de maduración moral y espiritual. Es la conocida ley de la gradualidad:

la conciencia de que el ser humano “conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento” (FC 34). No es una “gradualidad de la ley”, sino una gradualidad en el ejercicio prudencial de los actos libres en sujetos que no están en condiciones sea de comprender, de valorar o de practicar plenamente las exigencias objetivas de la ley. Porque la ley es también don de Dios que indica el camino, don para todos sin excepción que se puede vivir con la fuerza de la gracia, aunque cada ser humano “avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios y de las exigencias de su amor definitivo y absoluto en toda la vida personal y social” (FC 9; AL 295).

UNA ÉTICA SIN INDIVIDUALISMOS NI RELATIVISMOS

De la misma forma, Francisco tampoco comparte las posturas individualistas, relativistas y nihilistas, muy típicas del pensamiento posmoderno y débil (González-Carvajal, 2017). Continuando con la enseñanza de san Juan Pablo II en *Veritatis splendor* (VS), y (como seguiremos exponiendo) orientado por la ley natural unido al Aquinate, el Papa denuncia:

el individualismo indiferente y despiadado en el que hemos caído. ¿No es también resultado de la pereza para buscar los valores más altos, que vayan más allá de las necesidades circunstanciales? Al relativismo se suma el riesgo de que el poderoso o el más hábil termine imponiendo una supuesta verdad. En cambio, “ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones para nadie. No hay ninguna diferencia entre ser el dueño del mundo o el último de los miserables de la tierra: ante las exigencias morales somos todos absolutamente iguales” (FT 209; VS 96).

Francisco realza claramente la verdad objetiva con los valores y principios firmes, universales y permanentes a lo largo de todo su magisterio. En la Carta encíclica *Laudato si* (LS), afirma:

en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG) 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).

Igualmente, en su reciente Carta encíclica *Fratelli Tutti* (FT), ha insistido en la importancia del diálogo y convivencia ética, basados en esta objetividad de la verdad con sus valores básicos e irrenunciables; con

la convicción de que es posible llegar a algunas verdades elementales que deben y deberán ser siempre sostenidas. Aceptar que hay algunos valores permanentes, aunque no siempre sea fácil reconocerlos, otorga solidez y estabilidad a una ética social. Aun cuando los hayamos reconocido y asumido gracias al diálogo y al consenso, vemos que esos valores básicos están más allá de todo consenso, los reconocemos como valores trascendentes a nuestros contextos y nunca negociables. Podrá crecer nuestra comprensión de su significado y alcance –y en ese sentido el consenso es algo dinámico–, pero en sí mismos son apreciados como estables por su sentido intrínseco.

Si algo es siempre conveniente para el buen funcionamiento de la sociedad, ¿no es porque detrás de eso hay una verdad permanente, que la inteligencia puede captar? En la realidad misma del ser humano y de la sociedad, en su naturaleza íntima, hay una serie de estructuras básicas que sostienen su desarrollo y su supervivencia. De allí se derivan determinadas exigencias que pueden ser descu-

biertas gracias al diálogo, si bien no son estrictamente fabricadas por el consenso. El hecho de que ciertas normas sean indispensables para la misma vida social es un indicio externo de que son algo bueno en sí mismo. Por consiguiente, no es necesario contraponer la conveniencia social, el consenso y la realidad de una verdad objetiva. Estas tres pueden unirse armoniosamente cuando, a través del diálogo, las personas se atreven a llegar hasta el fondo de una cuestión (FT 211-212).

BASE ANTROPOLÓGICA, LEY NATURAL Y ECOLOGÍA INTEGRAL

Como se puede ir vislumbrando en lo que vamos exponiendo, Francisco basa la moral en una antropología adecuada e integral, visibilizando así la naturaleza humana real, constituida por las diversas dimensiones que conforman a las personas: espiritual, corporal, moral y social. Frente al cientismo y el positivismo,

que 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 242).

La ley natural, con esta enseñanza de la vida moral, lleva a una moral inteligente y humanista. Es la alteridad solidaria que se estremece ante la sagrada e inviolable vida y dignidad de la persona, de los pueblos y los pobres (Domingo, 2017). Esta vida y dignidad trascendente que, para la fe, está motivada en que todo ser humano es imagen, semejanza e hijo de Dios (FT 272); sacramento (presencia) real de Cristo, el Dios que se encarna en lo humano y los pobres (Mt 25, 31-46; FT 85). Y, por tanto, dicha ley es el fundamento (garante) de los derechos y deberes de las personas, de los derechos humanos, que adquieren su solidez en salvaguardar la vida y dignidad intrínseca de todas las personas. Son los deberes y derechos, correspondientes a estas dimensiones inherentes de cada ser humano.

Esta ley natural nos manifiesta, pues, la conciencia moral que humaniza, trascendiendo al ser humano hacia la acogida y cooperación con la verdad, la belleza, la vida, la constitutiva sociabilidad de la persona y el bien común. El ser humano está conformado por esta naturaleza trascendente, vital, corpórea, ecológica, familiar y sociable que hay que respetar, cuidar y proteger.

Así, el matrimonio y la familia “pertenece[n] al orden natural, que ha sido asumido por la redención de Jesucristo” (AL 72). Es esa diversa y complementaria antropología, sexualidad y afectividad del varón con la mujer en su unidad, con su fidelidad amorosa que da lugar a la existencia y a los hijos, a la vida solidaria y a la responsabilidad por la justicia con los pobres (AL 183, 324).

En contra de colonizaciones culturales e ideológicas sobre el género,

la ecología humana implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno. Decía Benedicto XVI que existe una “ecología del hombre” porque “también el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo”. En esta línea, cabe reconocer que nuestro propio cuerpo nos sitúa en una relación directa con el ambiente y con los demás seres vivos. La aceptación del

propio cuerpo como don de Dios es necesaria para acoger y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común, mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación. Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana. También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente. De este modo es posible aceptar gozosamente el don específico del otro o de la otra, obra del Dios creador, y enriquecerse recíprocamente. Por lo tanto, no es sana una actitud que pretenda “cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma” (LS 155).

Esta naturaleza y ecología humana e integral nos muestra que todo está relacionado, en conexión con todo (LS 138-155), como desde su propio ámbito y disciplina apunta la ciencia (Sanz, 2015). En la línea de la enseñanza de

Benedicto XVI cuando decía que, “además de la ecología de la naturaleza, hay una ecología que podemos llamar humana, y que a su vez requiere una ecología social. Esto comporta que la humanidad [...] debe tener siempre presente la interrelación ente la ecología natural, es decir el respeto por la naturaleza, y la ecología humana”. Esa insistencia en que “todo está conectado” (QA 41).

Esto asimismo sintoniza, como nos muestra Francisco en *Querida Amazonia* (QA), con un “auténtico buen vivir” (QA 8). Ese equilibrio armonioso y comunión solidaria del ser humano: consigo mismo (ecología mental); con los demás, en la justicia con los pobres (ecología social); con el cuidado de esa casa común que es el planeta Tierra, promoviendo la justicia sostenible (ecología ambiental), y con la apertura a lo trascendente (ecología espiritual), al Dios mismo de la Vida (VV. AA., 2016).

La 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).

Tal como hemos estudiado, la ley natural-moral expresa, por tanto, los sentimientos y valores trascendentes que, grabados en lo más profundo del alma y corazón del ser humano, reconoce la razón con la conciencia moral. Dando así sentido a la existencia. Es el camino del bien, la verdad y la belleza, de la justicia y la santidad en el amor. Para la fe, esta ley natural y moral es la misma Ley de Dios impresa en la persona, habitada por el Espíritu de Vida, que hace posible el conocimiento de su proyecto moral humanizador, liberador, espiritual y salvador que tiene para toda la humanidad (Ortega, 2020).

Desde todo lo anterior, como ya apuntamos, se posibilita pues el reconocimiento de esos derechos naturales que aseguren el bien más universal, respondiendo a dichas dimensiones y necesidades humanas (LS 156-158). Las relacionadas con el cuerpo como, por ejemplo, son el derecho a la alimentación, al agua y un hábitat saludable con una ecología integral. Las de índole personal como la libertad de asociación, de educación y creencias, la libertad religiosa. Las sociocomunitarias con el destino universal de los bienes, prioritario sobre el de propiedad (LS 93-95), y un trabajo digno con sus derechos como es un salario justo, que está antes que el capital (LS 124-129).

Y así tenemos que el derecho a la propiedad privada sólo puede ser considerado como:

secundario, derivado del principio del destino universal de los bienes creados, y esto tiene consecuencias muy concretas que deben reflejarse en el funcionamiento de la sociedad. Pero sucede con frecuencia que los derechos secundarios se sobreponen a los prioritarios y originarios, dejándolos sin relevancia práctica [...] El principio del uso común de los bienes creados para todos es un derecho natural, originario y prioritario (FT 119-120).

Desde lo anterior, se ponen las condiciones para ir logrando la paz justa, rechazando todas las guerras, las armas y violencias (FT 255-256). Esta ley natural y moral visibiliza la naturaleza humana compartida (universal), los valores y principios morales comunes. Haciendo posible la fraternidad de toda la humanidad, el diálogo y encuentro entre las culturas, las religiones y los pueblos. De esta forma, se fundamenta una moral global (planetaria) con esos criterios éticos universales que promueven un mundo más pacífico, justo, solidario y fraterno (Ortega, 2020; Comisión Teológica Internacional, 2011). Siguiendo a los papas como Benedicto XVI, se justifica de este modo unas autoridades e instituciones internacionales y mundiales, que regulen esta globalización del capital y de la guerra para que, en otra dirección, surja la civilización del amor fraterno, la paz y la solidaridad (FT 173-174).

VALORES Y VIRTUDES EN EL DISCERNIMIENTO DE LA VIDA MORAL

Como se podrá ir visibilizando, Francisco nos presenta una cualificada (profunda) enseñanza ética y social, prosiguiendo la tradición y moral inspirada en la fe e Iglesia, con los santos y doctores como santo Tomás de Aquino (Espeja, 2016), muy citado por el Papa en su magisterio, junto con san Juan Pablo II. En este sentido, el Papa nos comunica una verdadera comprensión y discernimiento moral, social y espiritual (Guerra, 2017). Efectivamente, Francisco, con el genio dominico, va a la entraña de la moral inspirada en el cristianismo. Esto es, el verdadero rostro de Dios, el amor-caridad y misericordia que nos libera de cualquier mal, esclavitud u opresión.

De ahí que “resuene con vigor el llamado al amor fraterno: ‘quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve’ (1 Jn 4,20)” (FT 61). Y es que

para orientar adecuadamente los actos de las distintas virtudes morales, es necesario considerar también en qué medida estos realizan un dinamismo de apertura y unión hacia otras personas. Ese dinamismo es la caridad que Dios infunde. De otro modo, quizás tendremos sólo apariencia de virtudes, que serán incapaces de construir la vida en común. Por ello decía santo Tomás de Aquino –citando a san Agustín– que la templanza de una persona avara ni siquiera es virtuosa. San Buenaventura, con otras palabras, explicaba que las otras virtudes, sin la caridad, estrictamente no cumplen los mandamientos “como Dios los entiende” (FT 91).

Como se ha estudiado, la moral sostenida en la fe tiene ese carácter gratuito y solidario del don, humanizador, humanista, crítico, espiritual y liberador (Díaz, 2004; Martínez, 2016). La Ley Nueva es el Espíritu de Jesús, que nos regala la gracia del amor de Dios, y nos va liberando de la dominación opresora y de toda esclavitud. El don de la caridad y el de la misericordia, real imagen de Dios, son las principales experiencias, valores y virtudes de la fe que nos liberan de toda deshumanización, alienación y maldad.

La experiencia de amar que Dios hace posible con su Gracia, santo Tomás de Aquino la explicaba como un movimiento que centra la atención en el otro “considerándolo como uno consigo”. La atención afectiva que se presta al otro, provoca una orientación a buscar su bien gratuitamente. Todo esto parte de un aprecio, de una valoración, que en definitiva es lo que está detrás de la palabra ‘caridad’: el ser amado es ‘caro’ para mí, es decir, “es estimado como de alto valor”. Y “del amor por el cual a uno le es grata la otra persona depende que le dé algo gratis” (FT 93).

Por ello, desde el Espíritu y su Ley Nueva de la gracia liberadora del amor, la fe supone el discernimiento y valoración de la vida moral (Martínez y Caamaño, 2014). Ajustando todo a este dinamismo del amor-caridad y de la misericordia, para ese bien que es por naturaleza difusivo, es de suyo universal hacia toda la hu-

manidad y el mundo. El discernimiento, habitado por el Espíritu de Jesús, nos lleva a rechazar todo aquello que no promueva el amor, la misericordia, el bien, la honradez con lo real, la vida, la paz y la justicia con los otros.

Santo Tomás de Aquino enseñaba que en el mensaje moral de la Iglesia también hay una *jerarquía*, en las virtudes y en los actos que de ellas proceden. Allí lo que cuenta es ante todo “la fe que se hace activa por la caridad” (Ga 5,6). Las obras de amor al prójimo son la manifestación externa más perfecta de la gracia interior del Espíritu: “La principalidad de la ley nueva está en la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe que obra por el amor”. Por ello explica que, en cuanto al obrar exterior, la misericordia es la mayor de todas las virtudes: “En sí misma la misericordia es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse en otros y, más aún, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo” (EG 37).

Es un discernimiento con ese conocimiento con-natural y realista, dando lugar a una ética cordial y cálida con una inteligencia espiritual (Torralba, 2010), que integra la razón con los deseos y la vida afectiva, en el amor y comunión con los otros (AL 142-146). Esa inteligencia ética y práctica que se hace cargo del ser de lo real, encargándonos de la realidad, del mundo y la historia. En sintonía con la filosofía y las diversas ciencias, la fe nos posibilita esta comprensión e inte-relación de las diversas dimensiones de lo real, que se encuentran religadas en la comunión solidaria con Dios, con los otros y con todo el cosmos (Nicolás y Samour, 2007).

El conjunto del universo, con sus múltiples relaciones, muestra mejor la inagotable riqueza de Dios. Santo Tomás de Aquino remarcaba sabiamente que la multiplicidad y la variedad provienen “de la intención del primer agente”, que quiso que “lo que falta a cada cosa para representar la bondad divina fuera suplido por las otras”, por-

que su bondad “no puede ser representada convenientemente por una sola criatura”. Por eso, nosotros necesitamos captar la variedad de las cosas en sus múltiples relaciones (LS 86).

Toda esta cosmovisión sustenta, como ya fundamentamos anteriormente, esa ecología integral, una verdadera ética y mística fraterna, ecológica y cósmica de la solidaridad (Carbajo, 2019). Enraizada en el Misterio de Dios, en cada persona divina que es relación subsistente con el amor, entrega y solidaridad mutua del Padre, Hijo y Espíritu. Este Dios Trinitario, misterio de comunión, de amor y solidaridad es la entraña, modelo y paradigma: para la moral, la sociedad y el mundo con sus relaciones humanas, éticas, espirituales, sociales, políticas y económicas.

El papa Francisco, remitiendo a Tomás de Aquino, nos enseña que: “Las Personas Divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones. Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente” (LS 24; *Summa Theologiae* I, q. 11, art. 3; q. 21, art. 1, ad 3; q. 47, art. 3). Es esa “fuente última la vida íntima de Dios, comunidad de tres Personas, origen y modelo perfecto de toda vida en común” (FT 85).

Tal como ya apuntamos, la conocida como ley natural expresa toda esta ecología y antropología integral con una bioética global. Es decir, la justicia y el cuidado que respeta la vida en todas fases o formas, que protege la dignidad y bien integral de la persona con la familia en todas sus dimensiones, que son valores esenciales e innegociables, garantizando así, subrayamos, los derechos humanos y sus fundamentos sólidos, con esa afirmación de la naturaleza y significado del ser humano; con el amor y respeto de las diversas e inherentes dimensiones interrelacionadas del ser de la persona como son la física-biológica, la corporal, ecológica, familiar, social, moral, espiritual y trascendente.

En esta línea, Francisco nos transmite

la regla de oro que Dios ha inscrito en la naturaleza humana creada en Cristo: la regla que solo el amor da sentido y felicidad a la vida. Gastar sus talentos, sus energías y su tiempo solo para salvarse, protegerse y realizarse uno mismo, conduce en realidad a perderse, es decir a una existencia triste y estéril. Si al contrario vivimos para el Señor y fundamentamos nuestra vida en el amor, como hace Jesús, podremos saborear la alegría auténtica y nuestra vida no será estéril, sino que será fecunda (Ángelus, Roma, 3 de septiembre de 2017).

Esta ley natural y moral es “una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión” (AL 305). Permite el discernimiento en lo más profundo de la conciencia moral, para hacer el bien y evitar el mal, para optar por lo justo y honrado frente a lo malo e injusto. Dicha ley natural-moral con sus sentimientos éticos y valores universales, con sus principios firmes, que está grabada en lo más hondo de nuestra conciencia y corazón, en lo más profundo del alma, posibilitando pues el ir discerniendo y valorando la realidad concreta, las acciones y realidades personales, sociales e históricas.

Efectivamente, como nos muestra san Juan Pablo II, es ese

juicio de la conciencia, un juicio práctico [...] Un juicio que aplica a una situación concreta [...] La ley natural ilumina sobre todo las exigencias objetivas y universales del bien moral, la conciencia es la aplicación de la ley a cada caso particular, la cual se convierte así para el hombre en un dictamen interior, una llamada a realizar el bien en una situación concreta (VS 59).

Este discernimiento nos muestra la dignidad e importancia de esa valoración y responsabilidad personal, ejercida por una conciencia moral recta y formada. “Estamos llamados a formar las conciencias, no a pretender sustituirlas” (AL 37). Francisco continúa así en la línea de san Juan Pablo II (VS 62) y la enseñanza memorable del Concilio Vaticano II (GS). Y que, a su vez, se remontan a esa referencia tan significativa que es santo Tomás, con

la importancia decisiva (trascendente) que le da a la conciencia personal en el discernimiento y acción moral.

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo. Pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad (GS 16).

Desde la fe, creemos que esta ley natural es manifestación de la Ley Divina. Ese proyecto que Dios tiene para el ser humano y que, por el Espíritu que nos habita, nos llama al corazón y a la conciencia a madurar toda esta vida moral y espiritual en la santidad efectuada en el amor, la paz y la justicia. Frente a todo fundamentalismo o integrismo sectario, junto al Aquinate, hay que cultivar esta mirada global (*comunional*) de la moral y la fe, que posibilita la valoración de todo lo verdadero, bueno y bello de los otros.

Por tanto, se nos proporciona esta antropología integral con una moral integradora e inclusiva de los diversos aspectos y matices de la realidad, liberándonos de los fanatismos e ídolos del poder, de la riqueza-ser rico y la violencia. Lo que, en este amor misericordioso y compasivo, nos lleva a esa entrega y compromi-

so ético por el bien de los otros, asumiendo solidariamente el sufrimiento, mal e injusticia que padecen. En la valoración de toda esa dignidad y trascendencia de las personas, como son los pobres y las víctimas.

Es muy importante para la vida ética, el ejercicio de la memoria compasiva y solidaria con el dolor e injusticias de las víctimas de la historia, sacrificadas por los totalitarismos e imperialismos (FT 248). Los pueblos que no se asientan en esta memoria, que olvidan su (la) historia, son presa más fácil de la barbarie e impunidad permanentes, impiden que se restituyan los sufrimientos e injusticias que han padecido las víctimas, junto a esos procesos imprescindibles de perdón y reconciliación.

La opción por los pobres y las víctimas tiene su clave en este amor a la persona como valor trascendente, imagen y semejanza de Dios. Nos remite al Dios Padre con entrañas maternas que se encarna en lo humano, en Jesucristo su Hijo Unigénito que nos hace hijos y hermanos (FT 272). Y lleva a la estima de la fecundidad de esa experiencia de la fe de los sencillos y humildes, como es la religiosidad popular, las tradiciones espirituales, culturales y morales de los pueblos, por la que los pobres y pueblos expresan su fe, esperanza y amor fraterno en ese Dios compasivo de la vida y de la justicia liberador (EG 122-126).

Al respecto, Francisco nos transmite la enseñanza de santo Tomás sobre “el verdadero amor que siempre es contemplativo, nos permite servir al otro no por necesidad o por vanidad, sino porque él es bello, más allá de su apariencia. ‘Del amor por el cual a uno le es grata la otra persona depende que le dé algo gratis.’ El pobre, cuando es amado, ‘es estimado como de alto valor’” (EG 199; FT 93).

De esta forma, siguiendo con el legado del Doctor Angélico, la gracia supone la naturaleza e incluye lo humano para llevarla a su plenitud. La fe y la razón son las dos alas complementarias del cristianismo, sin contraposición, que nos conducen al diálogo y encuentro con la ciencia, la cultura, la vida social y pública. “Toda la sociedad puede verse enriquecida gracias a este diálogo que abre nuevos horizontes al pensamiento y amplía las posibili-

dades de la razón. También éste es un camino de armonía y de pacificación” (EG 242).

PRINCIPIOS Y CLAVES ÉTICAS PARA LA VIDA SOCIAL

Somos conformados, pues, por la misericordia y ese amor civil e inteligente en la verdad, la constitutiva caridad política que busca el principio del bien común con la civilización del amor. Orientados así, en la sociedad-mundo, por el servicio de la fe y la justicia con los pobres (FT 176, 196). Frente a los ídolos del poder y la dominación, la política debe ser moral y promover todo este bien común más universal con las condiciones sociales e históricas que hacen posible la vida, la dignidad, la felicidad y el desarrollo humano e integral de los pueblos. Continuando con la enseñanza del Aquinate, es el amor “imperado: aquellos actos de la caridad que impulsan a crear instituciones más sanas, regulaciones más justas, estructuras más solidarias” (FT 186; *Summa Theologiae*, I-II, q. 8-17 186).

La indispensable caridad política, unida inseparablemente al principio de la solidaridad verdadera, transforma de manera ética y efectiva (inteligente) las causas estructurales de los males e injusticias, tales como son el hambre, la pobreza, el subdesarrollo, el trabajo basura e indecente; las agresiones contra la vida en todas sus fases o formas y la familia, con esa cultura del descarte y globalización de la indiferencia (FT 18-19, 116, 255-256). Francisco promueve así una acción ética solidaria y social, coherente e inteligente, que libera integralmente de las causas de los males e injusticias, de los pecados personales, sociales, estructurales e históricos (EG 192, 202-204; LS 127-128).

En esta línea, para una democracia real, la autoridad primera y principal reside en los pueblos y su ser sujetos protagonistas de la vida moral, sirviendo a la justicia y al bien común (FT 117-179; Domingo, 2014). Tal como nos enseña lo más valioso del

pensamiento moral y social con santo Tomás, cuando las autoridades y leyes no son éticas ni justas, negando el bien común, dejan de ser legítimas (Flecha, 2001, pp. 262-263). Y se tiene la responsabilidad de no obedecerlas, resistirlas y comprometerse para cambiarlas; para que se establezcan unas leyes con más humanidad y justicia, que posibiliten el bien más universal de los pueblos.

Unido inseparablemente a lo anterior, la economía verdadera se sostiene en la ética, al servicio de la vida y necesidades de los pueblos (Lluch, 2015), implantando la justicia distributiva y social, para repartir con equidad los bienes que tienen este destino universal, para toda la humanidad. Como nos enseñan los papas como san Juan Pablo II, esta finalidad universal de los bienes, para todos los pueblos, tiene la prioridad sobre la apropiación privada de la propiedad (FT 119-120I). Hay que asegurar, junto a su índole personal, la exigencia inaplazable de la función solidaria y social de la propiedad.

Al respecto, Francisco afirma con contundencia:

vuelvo a hacer más 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”. En esta línea recuerdo que “la tradición cristiana nunca reconoció como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada y subrayó la función social de cualquier forma de propiedad privada”. El principio del uso común de los bienes creados para todos es el “primer principio de todo el ordenamiento ético-social” (San Juan Pablo II, CA 94) (FT 119-120).

Por lo tanto, los pobres tienen el derecho a tomar los bienes que necesiten para su vida, para sus necesidades vitales. Una auténtica justicia que restituye a los pobres todos esos bienes que, destinados por Dios para toda la humanidad, han sido robados por los que acumulan recursos de forma superflua e injusta, por los ricos y poderosos. Tal como, siguiendo a los Padres de la Iglesia

junto al Doctor Angélico, nos enseña todo ello asimismo el Vaticano II (GS 69), unido a toda esta doctrina social y moral de la Iglesia.

En esta línea, hay que rechazar el mal e injusticia de la usura, que comercializa con el tiempo que es de Dios, sin equidad en el reparto de los bienes. Los pueblos y los pobres se tienen que liberar de la usura con sus créditos e intereses abusivos, injustos (usureros) que los endeudan y empobrecen de forma perversa. Tal como, actualmente, sucede con las desigualdades e injusticias causadas por la deuda externa y esta globalización bancaria-financiera dominante, que especula con todo y con todos, con los alimentos, con la vida, etc. (FT 168,189).

Coherentemente con toda la enseñanza moral y social que estamos exponiendo, Francisco insiste en que el mercado y la economía deben ser: regulados por la ética global de la solidaridad, para ponerlos al servicio del bien común y la justicia social; regulados por los Estados, los pueblos y la sociedad civil junto a los movimientos populares, que persiguen el desarrollo humano y la ecología integral, con una economía popular solidaria (FT 167-169), gestando al mismo tiempo “organizaciones mundiales más eficaces, dotadas de autoridad para asegurar el bien común mundial, la erradicación del hambre y la miseria, y la defensa cierta de los derechos humanos elementales” (FT 172).

En toda esta temática política y socioeconómica, como nos transmite san Juan Pablo II en *Laborem exercens* (LE), otra realidad esencial de la cuestión social es el trabajo humano, decente y digno (FT 162; LE 13, 19). El principio del trabajo, la realización y dignidad del trabajador con sus derechos como es esa clave de la justicia social que es el salario digno, está antes que el capital (beneficio, medios de producción...). Siguiendo la orientación humanista y personalista de santo Tomás, el trabajo digno con el salario justo: es una realidad imprescindible para la socialización de los bienes y de los medios de producción que, con su destino universal, constituye asimismo a la empresa como comunidad ética y humana (LE 14-15).

El gran tema es el trabajo. Lo verdaderamente popular –porque promueve el bien del pueblo– es asegurar a todos la posibilidad de hacer brotar las semillas que Dios ha puesto en cada uno, sus capacidades, su iniciativa, sus fuerzas. Esa es la mejor ayuda para un pobre, el mejor camino hacia una existencia digna. Por ello insisto en que “ayudar a los pobres con dinero debe ser siempre una solución provisoria para resolver urgencias. El gran objetivo debería ser siempre permitirles una vida digna a través del trabajo”. Por más que cambien los mecanismos de producción, la política no puede renunciar al objetivo de lograr que la organización de una sociedad asegure a cada persona alguna manera de aportar sus capacidades y su esfuerzo. Porque “no existe peor pobreza que aquella que priva del trabajo y de la dignidad del trabajo”. En una sociedad realmente desarrollada el trabajo es una dimensión irrenunciable de la vida social, ya que no sólo es un modo de ganarse el pan, sino también un cauce para el crecimiento personal, para establecer relaciones sanas, para expresarse a sí mismo, para compartir dones, para sentirse corresponsable en el perfeccionamiento del mundo, y en definitiva para vivir como pueblo (FT 162).

CONCLUSIONES

Como hemos estudiado, el papa Francisco nos transmite todo ese tesoro poco conocido u ocultado, e incluso manipulado, que es la enseñanza moral, social y espiritual inspirada en la fe e Iglesia, en conformidad con la tradición y esos genios del pensamiento, como es santo Tomás de Aquino. Y que es cada día más actual, necesaria e imprescindible en nuestro mundo y en la querida América Latina. Francisco, junto a toda tradición y autores clásicos como el Aquinate, nos muestra una sabiduría, vida y testimonio coherente. Esa existencia de la santidad de la vida y humildad en la verdad, como Iglesia pobre con los pobres.

Esa pobreza espiritual y fraterna con la comunión de vida, de bienes y compromiso solidario por la justicia con los pobres de la

Tierra (EG 198). Una moral humanista, humanizadora, integral y liberadora de todos estos ídolos de la riqueza-ser rico, del poder y del tener que se ponen por encima del ser y de la existencia (lo real) de la persona. Frente a este egoísmo individualista y ante relativistas e idolatrías, resplandece la verdad, la belleza y la bondad de todo este humanismo espiritual e integral, por el que nos abrimos a la trascendencia. Esa vida plena y eterna en el amor, el mismo Dios, que nunca muere.

Es nuestra identidad cristiana...

Los cristianos no podemos esconder que “si la música del Evangelio deja de vibrar en nuestras entrañas, habremos perdido la alegría que brota de la compasión, la ternura que nace de la confianza, la capacidad de reconciliación que encuentra su fuente en sabernos siempre perdonados-enviados. Si la música del Evangelio deja de sonar en nuestras casas, en nuestras plazas, en los trabajos, en la política y en la economía, habremos apagado la melodía que nos desafiaba a luchar por la dignidad de todo hombre y mujer”. Otros beben de otras fuentes. Para nosotros, ese manantial de dignidad humana y de fraternidad está en el Evangelio de Jesucristo. De él surge “para el pensamiento cristiano y para la acción de la Iglesia el primado que se da a la relación, al encuentro con el misterio sagrado del otro, a la comunión universal con la humanidad entera como vocación de todos”.

Llamada a encarnarse en todos los rincones, y presente durante siglos en cada lugar de la tierra –eso significa “católica”– la Iglesia puede comprender desde su experiencia de gracia y de pecado, la belleza de la invitación al amor universal. Porque “todo lo que es humano tiene que ver con nosotros. [...] Dondequiera que se reúnen los pueblos para establecer los derechos y deberes del hombre, nos sentimos honrados cuando nos permiten sentarnos junto a ellos”. Para muchos cristianos, este camino de fraternidad tiene también una Madre, llamada María. Ella recibió ante la Cruz esta maternidad universal (cf. *Jn* 19,26) y está atenta no sólo a Jesús sino también “al resto de sus descendientes” (*Ap* 12,17). Ella, con el poder del Resucitado, quiere parir un mundo nuevo, donde todos sea-

mos hermanos, donde haya lugar para cada descartado de nuestras sociedades, donde resplandezcan la justicia y la paz (FT 277-278).

REFERENCIAS

- Carbajo, M. (2019). *“Todo está conectado”. Ecología integral y comunicación en la era digital*. Lima: Paulinas.
- Comisión Teológica Internacional (2011). *En busca de una ética universal: una nueva mirada sobre la ley natural*. Eunsa: Navarra.
- Díaz, C. (2004). *Pedagogía de la ética social. Para una formación en valores*. Trillas: México.
- Domingo, A. (2014). *Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*. Santander: Sal Terrae.
- Domingo, A. (2017). *Condición humana y ecología integral. Horizontes educativos para una ciudadanía global*. Madrid: PPC.
- Espeja, J. (2016). *Lo divino en la experiencia humana. Sobre la condición moral*. Madrid: San Pablo.
- Flecha, J. R. (2001). *Teología moral fundamental*. Madrid: BAC.
- González-Carvajal, L. (2017). *Luces y sombras de la cultura actual*. Santander: Sal Terrae.
- Guerra, R. (2017). “Para comprender *Amoris Laetitia*”. Premisas y argumentos, respuestas a dudas y objeciones, camino y esperanza. *Medellín*, 43(168), 409-447.
- Lluch, E. (2015). *Una economía que mata. El papa Francisco y el dinero*. Madrid: PPC.
- Madrigal, S. (2020). *De pirámides y poliedros. Señas de identidad del pontificado de Francisco*. Santander: Sal Terrae.
- Martínez, F. (2016). *La moral cristiana*. Madrid: San Pablo.
- Martínez, J. L., y Caamaño, J. M. (2014). *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*. Santander: Sal Terrae.
- Nicolás, J. A., y Samour, H. (2007). *Historia, ética y ciencia*. Granada: Comares.
- Ortega, A. (2020). “Neurociencias e inteligencia con sentido espiritual”. *Ruta maestra*, 28, 103-108.

- Sanz, E. (ed.) (2015). *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato Si desde la teología y con la ciencia*. Santander: Sal Terrae.
- Scannone, J. C. (2017). *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae.
- Torralba, F. (2010). *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plataforma.
- VV. AA. (2014). El Papa Francisco y la teología. *Telos*, 1.
- VV. AA. (2016). *Ecoteología, un mosaico*. Bogotá: San Pablo.

II. ECONOMÍA DE FRANCISCO: VIVIR UNA CULTURA DEL ENCUENTRO PARA REPENSAR LA ECONOMÍA GLOBAL

EDUARDO URDIALES MÉNDEZ

INTRODUCCIÓN

“Mientras nuestro sistema económico y social produzca una sola víctima y haya una sola persona descartada, no habrá una fiesta de fraternidad universal” (Francisco, 2019a, p. 1). Palabras proféticas del papa Francisco que nos introducen en un desafiante camino que nos lleve a una cultura del encuentro a partir de una nueva economía.

“Para soñar otro futuro posible tenemos que elegir la fraternidad por encima del individualismo como nuestro principio rector”, señala el papa Francisco (2020a, p. 71). Por ello, al convocar a jóvenes, emprendedores y agentes de cambio a repensar la economía en un movimiento global que ha decidido llamar *Economía de Francisco*, su santidad nos alienta diciendo que “vuestras universidades, vuestras empresas, vuestras organizaciones son cantera de esperanza para 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, 2019a, p. 1).

¿Por qué *Economía de Francisco*? Para responder a esta pregunta habrá que ir atendiendo a otros cuestionamientos que nos permiten entender mejor este suceso: ¿qué ha inspirado al papa Francisco a proponer este rumbo y dar este nombre a esta pro-

puesta? ¿Cómo nos ha comunicado esta inspiración? ¿Qué es lo que le preocupa? ¿Con qué método abordamos esta realidad? ¿Cuáles son las herramientas técnicas y científicas que cimientan su propuesta? Y finalmente ¿qué tenemos que hacer?

LA INSPIRACIÓN

A pesar de ser jesuita, su pontificado ha estado inspirado en san Francisco. Según su propio relato, su santidad compartió que la elección del nombre de Francisco como sucesor de Pedro tiene que ver con las palabras de felicitación que le dirigió el cardenal brasileño Cláudio Hummes cuando obtuvo la mayoría de los votos del Colegio Cardenalicio: “No te olvides de los pobres”. En aquel momento, en relación con los pobres, el entonces cardenal de Buenos Aires pensó en Francisco de Asís, el hombre de la pobreza, de la paz y de la custodia de la creación. “¡Ah –exclamó–, cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres!” (Francisco, 13 de marzo de 2013, p. 1).

“Tomé su nombre como guía y como inspiración en el momento de mi elección como Obispo de Roma. Creo que Francisco es el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral” (Francisco, 2015, par 10). En Francisco de Asís, el nuevo Papa ve el ejemplo del cuidado de lo que es débil, una atención particular hacia la creación de Dios y hacia los más pobres y abandonados, un místico y un peregrino que vivía con simplicidad y alegría una maravillosa armonía con Dios, con los otros, con la naturaleza y consigo mismo. En aquel hombre santo se conjugaban de forma inseparable “la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior” (Francisco, 2015, par 10).

Economía de Francisco marcó un punto de esperanza. Atentos al llamado que el Papa hizo bajo la inspiración de la figura del santo de Asís, para contemplar, discernir y proponer nuevos modelos económicos, *Economía de Francisco* descubre su sentido.

“Francisco de Asís es el ejemplo por excelencia del cuidado de los débiles y de una ecología integral. Me vienen en mente las palabras que el Crucifijo le dirigió en la pequeña iglesia de san Damián: ‘Ve, Francisco, repara mi casa que, como ves, está toda en ruinas’” (Francisco, 2019a, p. 1).

No era un evento más. Noviembre de 2019 fue “el puntapié inicial de un proceso, al que estamos invitados a vivir como vocación, como cultura y como pacto” (Francisco, 2020b). Así nos invita a todos a ser partícipes de esta vocación fraterna.

LOS SÍNODOS

La sinodalidad ha sido fuente de inspiración para el papa Francisco. Cuando, todavía cardenal Bergoglio, se interesó cada vez más por los asuntos económicos y escuchó lo que los economistas y otros críticos decían, especialmente cuando los obispos de América Latina se preparaban para su reunión decenal en el santuario de Nuestra Señora en Aparecida en Brasil en 2007. En aquel entonces, Mons. Bergoglio fue elegido presidente de la conferencia episcopal de Argentina en 2005, y más tarde se convirtió en presidente del comité de preparación para la conferencia de Aparecida. Estuvo estrechamente involucrado en las consultas previas a la conferencia, y se le encargó preparar el informe final, titulado *El Documento de Aparecida*.

Entrevistado por Gianni Valente, su santidad declaró que la Conferencia de Aparecida fue un momento de gracia para la Iglesia latinoamericana, y su documento final es un acto de su magisterio, que refleja más una armonía que una síntesis (Valente, 2013).

Por su parte, Mons. Víctor Manuel Fernández y Paolo Rodari mencionan que Aparecida fue para Mons. Bergoglio un fuerte descubrimiento de la vocación misionera de la Iglesia, de la necesidad de volver a poner a la Iglesia en salida. Esta imagen de “una Iglesia en salida” marca el rumbo de la exhortación apostó-

lica *Evangelii gaudium*, que tiene como precursoras a *Evangelii nuntiandi* y *Redemptoris misio* (Madrigal, 2018). Acercarse al Documento de Aparecida es fundamental para entender el interés misionero del papa Francisco.

Los principales elementos de la crítica de Francisco a los patrones de globalización son claramente evidentes en las conclusiones de Aparecida, a pesar de que la conferencia se reunió antes de que la crisis financiera global llevara a la economía mundial al borde del colapso más tarde, a partir de 2007.

Puede observarse cómo la agenda de Aparecida forma parte del llamado y las enseñanzas del Papa al reafirmar la opción preferencial por los pobres; promover la solidaridad con los marginados de manera muy personal y práctica; generar una fuerte crítica de los patrones neoliberales de globalización; insistir en una mayor equidad en la distribución de la riqueza y oportunidades; alentar a los laicos en su misión de transformación social; colaborar con todas las personas de buena voluntad, en sinodalidad; proteger el medio ambiente y desarrollar un futuro sostenible, y promover una participación más activa de la mujer en la Iglesia y la sociedad.

Se observa asimismo que las reflexiones del papa Francisco se han basado en el pensamiento del papa Benedicto XVI, particularmente en *Caritas in veritate*.

Tampoco es casualidad que el Papa haya transitado hasta este punto. Ha sido también un proceso. Él mismo lo explica en su libro *Soñemos juntos*:

Mi preocupación como Papa ha sido promover este tipo de desbordes dentro de la Iglesia, reavivando la antigua práctica de la sinodalidad [...] no se trata tanto de forjar un acuerdo, sino de reconocer, valorar y reconciliar las diferencias en un plano superior donde cada una pueda mantener lo mejor de sí misma. En la dinámica de un sínodo [explica], las diferencias se expresan y se pulen hasta alcanzar una armonía que no necesita cancelar los bemoles de las diferencias [...] este enfoque sinodal es algo que nuestro mundo hoy necesita urgentemente (Francisco, 2020a, pp. 84-86).

El papa Francisco ha convocado a tres sínodos en su pontificado: sobre la familia (2014-2015), sobre los jóvenes (2018) y sobre la Amazonia (2019). Al sínodo le interesa principalmente preguntarse cómo vivir y aplicar las enseñanzas de la doctrina católica en los contextos cambiantes de nuestro tiempo.

En la exhortación apostólica postsinodal *Christus vivit*, el papa Francisco hacía un llamado a los jóvenes expresándoles que son los jóvenes

los que tienen el futuro. Por ustedes entra el futuro en el mundo. A ustedes les pido que también sean protagonistas de este cambio. Sigan superando la apatía y ofreciendo una respuesta cristiana a las inquietudes sociales y políticas que se van planteando en diversas partes del mundo. Les pido que sean constructores del futuro, que se metan en el trabajo por un mundo mejor [...] sobre todo, de una manera o de otra, sean luchadores por el bien común, sean servidores de los pobres, sean protagonistas de la revolución de la caridad y del servicio, capaces de resistir las patologías del individualismo consumista y superficial (Francisco, 2019b, par 174).

En *Querida Amazonia*, su santidad hace patente su conciencia ecológica que se fue gestando desde Aparecida en Brasil en mayo de 2007, y él mismo aclara, una conciencia, no una ideología.

LAS ENCÍCLICAS

Las encíclicas, exhortaciones apostólicas y mensajes son la guía que el Papa nos regala a partir de sus inspiraciones y, a su vez, son también fuente de inspiración para procesos como *Economía de Francisco*.

A finales de noviembre de 2013, el papa Francisco produjo su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG), reelaborando muchos de los temas de Aparecida para una audiencia global y

aprovechando los recursos más amplios disponibles para la Santa Sede, incluida la Academia Pontificia de Ciencias Sociales con un número de economistas destacados, la Academia Pontificia de Ciencias, el Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, y los recursos diplomáticos de la Secretaría de Estado.

EG rechazó “una economía de la exclusión y la inequidad. Esa economía mata”. Y continuó,

hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos iniciado la cultura del “descarte” que, además, se promueve (EG, 53).

Evangelii gaudium fue, por lo tanto, una poderosa acusación moral de los efectos de las políticas económicas neoliberales y el poder de los intereses especiales, reflejando no sólo las condiciones en el mundo en desarrollo o las declaraciones de la Iglesia sobre estos temas, sino también las expresiones de asesores reconocidos y especializados.

EG se convierte en una explosión profética de aquello que debemos buscar en la época actual. Francisco es muy elocuente en su programa, “todos somos llamados a esta nueva ‘salida’ misionera” (EG, 20), “salir hacia los demás para llegar a las periferias humanas no implica correr hacia el mundo sin rumbo y sin sentido. Muchas veces es más bien detener el paso, dejar de lado la ansiedad para mirar a los ojos y escuchar, o renunciar a las urgencias para acompañar al que se quedó al costado del camino” (EG, 46). El Papa nos ofrece una “línea de un *discernimiento evangélico*” (EG, 50).

Y si bien advierte que no es función del Papa ofrecer un análisis detallado y completo sobre la realidad contemporánea, alienta a una “siempre vigilante capacidad de estudiar los signos de los tiempos” (EG, 53).

Por eso, en EG el Papa exhorta “a la solidaridad desinteresada y a una vuelta de la economía y las finanzas a una ética en favor del ser humano” (EG, 58) y a atender con urgencia “la necesidad de resolver las causas estructurales de la pobreza”, ya que “mientras 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. La inequidad es raíz de los males sociales” (EG, 202).

Por ello, Francisco insiste en que “la dignidad de cada persona humana y el bien común son cuestiones que deberían estructurar toda política económica, pero a veces parecen sólo apéndices agregados desde fuera para completar un discurso político sin perspectivas ni programas de verdadero desarrollo integral” (EG, 203), para finalmente concluir que “la economía, como la misma palabra indica, debería ser el arte de alcanzar una adecuada administración de la casa común, que es el mundo entero” (EG, 206).

Se sabe que el papa Francisco, al no estar plenamente satisfecho de haber abordado los problemas globales actuales lo suficientemente a fondo en *Evangelii gaudium*, pidió al Cardenal Peter Turkson, presidente del Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, que preparara una encíclica completa sobre estos temas globales.

Gran parte de las bases para las declaraciones del papa Francisco en *Laudato si* fue preparada por la investigación y las deliberaciones de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales y la Academia Pontificia de las Ciencias. Viniendo de varias tradiciones religiosas y filosóficas, estos estudiosos internacionales abordaron importantes cuestiones sociales y científicas y ofrecieron grupos de consejos para los líderes de la Iglesia.

El Papa decidió publicar la Carta encíclica *Laudato si* (LS) sobre el cuidado de nuestra casa común dedicada por completo a las consideraciones ambientales y el desarrollo. La Carta se publicó en junio de 2015, cinco meses antes de que se celebrara la

Conferencia de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático en la ciudad de París, de la que surgiría el Acuerdo de París, y ciertamente pudo tener algún impacto en el evento (Malamud, 2016). LS aborda diferentes preocupaciones en cuanto al “daño” que los seres humanos han inducido en la “tierra hermana”.

En LS, lo “verde” y lo social se unen: “el destino de la creación está unido al destino de las personas, de los hombres y mujeres, de la humanidad entera”, expresa. Allí señala que hace falta una conversión ecológica, no sólo para que la humanidad no destruya la naturaleza, sino para evitar que se destruya a sí misma. Una ecología integral, le llama.

Está claro que LS no es sólo una guía moral; contiene además consideraciones políticas con respecto a la intersección ambiental social y el sistema socioeconómico. En general, la primera consideración importante de LS es la idea de que el planeta Tierra no está centrado en el ser humano. Este es un concepto transformador que proviene de la figura pública más importante de la Iglesia Católica. El paso de una visión antropocéntrica a una visión ecocéntrica del mundo tiene nuevas implicaciones morales. “Todo está conectado”, señala.

La segunda consideración de LS es la noción de que la desigualdad surgió de un modelo “tecnocrático” de crecimiento económico, lo que subraya una crítica al sistema socioeconómico en curso como tal. El tercer punto de LS se refiere a la carga social y ambiental que enfrentan los países en desarrollo para asegurar el progreso de las naciones más ricas. Por lo tanto, esta afirmación puede identificarse con un “ecologismo popular” en términos de la opción política que una nación menos industrializada tiene en la economía global. Está relacionado con la base de la supervivencia humana en cuanto al ecologismo de los medios de vida y la ecología de la liberación.

Para el papa Francisco, todos estamos llamados a una acción política en la construcción de nuestra nación. La predicación de los valores humanos y religiosos tiene una connotación política. Nos guste o no, el reto es llamar la atención sobre estos valores sin entrar en la política partidista (Bergoglio y Skorka, 2013).

Sin embargo, destacó que hoy en día nos encontramos inmersos en una cultura del descarte, lo que lo lleva a escribir *Fratelli Tutti* como un llamado esperanzador de reavivar el deseo de fraternidad y poner en el centro a la persona humana, “como un humilde aporte a la reflexión para que, frente a diversas y actuales formas de eliminar o de ignorar a otros, seamos capaces de reaccionar con un nuevo sueño de fraternidad y de amistad social que no se quede en las palabras” (Francisco, 2020c, par 6).

LA PREOCUPACIÓN

Entonces, ¿cómo nos ayuda la economía en este proceso? y ¿qué papel jugamos, en específico juegan, los jóvenes, economistas, emprendedores y los agentes de cambio? Existe una preocupación: se requiere un cambio hacia la fraternidad, hacia una cultura del encuentro como un remedio medicinal a la cultura del descarte, que considera a los ancianos, a los desocupados, los discapacitados, los migrantes y los no nacidos como sobrantes para nuestro bienestar. Y en este cambio, es fundamental el cuidado de la casa común, *oikos* y *nomos*, la gestión del hogar, la *economía*.

Apremia, nos dice el papa Francisco, otra narración económica. Se necesita asumir responsablemente que “el actual sistema mundial es insostenible desde diversos puntos de vista y golpea principalmente a nuestra hermana tierra, a los más pobres y a los excluidos” (Francisco, 2020b).

No obstante, está convencido de que el verdadero cambio se realiza, no desde arriba, sino desde las periferias. Hay que ir a la periferia si se quiere ver el mundo tal cual es, nos dice. Pero uno no puede ir a la periferia en lo abstracto. Ir a la periferia en lo concreto te permite no sólo tocar el sufrimiento y las penurias de un pueblo, también te permite descubrir las alianzas posibles que ya se están produciendo para apoyarlas y alentarlas. “Lo abstracto nos paraliza, en lo concreto se abren caminos de posibilidad” (Francisco, 2020a, 13), nos enseña.

EL MÉTODO PROPUESTO

Para atender esta preocupación, Francisco propone un método surgido del magisterio social de la Iglesia: ver-juzgar-actuar.

En 1961, el papa Juan XXIII, en su Carta encíclica *Mater et magistra*, pondera los beneficios de este método:

los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios, y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y actuar (MM, 236).

Desde esta fecha, y por recomendación del Concilio Vaticano II, esta metodología comenzó a consolidarse y a ser utilizada en América Latina. La Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, promulgada por el papa Paulo VI propuso emplear este método, especialmente en la formación pastoral del apostolado laico.

A partir de entonces, la metodología adoptada por la II Conferencia General de los Obispos Latinoamericanos en Medellín (1968) corresponde al método ver-juzgar-actuar.

De igual manera, la III Conferencia en Puebla (1979) y la V en Aparecida (2007) elaboran su reflexión pastoral a partir de este método, enriquecido por la experiencia y, sobre todo, por la nueva luz de la teología de los “signos de los tiempos”.

El proceso de cambio en la economía, Francisco lo formula en un método que es el que nos propone, semejante a ver, juzgar y actuar, en los términos de “contemplar-discernir-proponer”. Es decir, “primero se examina la realidad, por incómoda que sea ... Segundo, se disciernen las diferentes fuerzas en juego, distinguiendo lo que construye de lo que destruye, lo que humaniza de lo que deshumaniza... Por último, se proponen una mirada nueva y pasos concretos que surjan del diagnóstico sobre el mal que

nos aqueja, y cómo podemos actuar de otra manera” (Francisco, 2020a, 147).

Siguiendo este método, para el proceso de *Economía de Francisco* el Papa ha elegido las siguientes palabras:

SENTIR – IDEAR – ACTUAR

Sentir

En el *sentir*, su santidad señala que Dios nos pide hoy una cultura de servicio, no una cultura de descarte. Pero no podemos servir a los otros a menos que dejemos que su realidad nos afecte. Para que así sea, es preciso abrir los ojos y dejar que te toque el sufrimiento a tu alrededor. Por eso nos advierte sobre tres centros de la conexión con la realidad:

- El primero, el narcisismo, que nos lleva a la cultura del espejo, a mirarnos a nosotros mismos y centrar todo en nosotros. Las noticias son buenas si nos benefician, si son malas, somos las víctimas.
- El segundo, el desánimo, que hace que nos quejemos de todo y no veamos lo que nos rodea ni lo que te ofrecen los demás. El desánimo lleva a la tristeza, y con el tiempo termina uno encerrado sin ser capaz de ver nada más allá.
- Finalmente está el pesimismo, que es como un portazo al futuro y a la novedad que este puede albergar; una puerta que se niega uno a abrir por miedo de que aparezca algo nuevo algún día.

Son tres maneras de bloquearse, paralizarse y centrarse en aquellas cosas que no nos permiten salir adelante y nos mantienen estáticos frente a la crisis del mundo actual e inmersos en esta cultura del descarte.

Este proceso reflexivo en *Economía de Francisco* evidenció que la crisis general que vivimos puso al descubierto la cultura del descarte unida al virus de la indiferencia.

“Uno de los peligros de este ‘estado de indiferencia’ es que puede volverse algo normal y termina por impregnar silenciosamente nuestros estilos de vida y juicios de valor. No nos podemos habitar a la indiferencia” (Francisco, 2020a, p. 20). Para responder a este desafío no se trata sólo de ver y conmoverse, sino de responder con la acción. La indiferencia bloquea la posibilidad del discernimiento. La persona indiferente está cerrada a las cosas nuevas.

Idear

En el *idear* está el discernir. “*Discernimiento* –señala su santidad– significa pensar nuestras decisiones y acciones no como un cálculo meramente racional, sino estar atentos al Espíritu, reconociendo en la oración las motivaciones e invitaciones y la voluntad de Dios. Existe un principio que en estos tiempos es importante recordar: las ideas se discuten, pero la realidad se discierne” (Francisco, 2020a, p. 56).

El discernimiento nos permite navegar los contextos cambiantes y las situaciones específicas en nuestra búsqueda de la verdad. Ahora bien, en la Iglesia se habla de los “signos de los tiempos”, aquello que el Espíritu nos muestra de nuevo y que nos permite entender el sentido de los cambios. Esos signos de los tiempos nos ayudan a discernir nuestra realidad.

Hoy en día un signo triste de los tiempos, dice el Papa, es la exclusión y el aislamiento de los ancianos, manifestación de la cultura del descarte, y ello se refleja por la condición vulnerable de muchos de ellos durante la pandemia.

“Con la exclusión –señala Su Santidad– queda dañada, en su misma raíz, la pertenencia a la sociedad en la que se vive. Es la cultura del descarte, que no sólo descarta, sino que obliga a vivir en el propio descarte, que deja invisibles tras el muro de la indiferencia y del confort” (Francisco, 2020b, pp. 15-23).

En este proceso Francisco es claro, el futuro nacerá del encuentro de los jóvenes y los ancianos. Es preciso poner todo de sí para acortar las distancias y que las generaciones se encuentren.

“No pensemos por [los excluidos], pensemos con ellos” (Francisco, 2019a, p. 1).

Pero no es el único signo. Lo mismo podríamos decir sobre los jóvenes sin trabajo, sin oportunidades de estudio, de desarrollo pleno o sumergidos en crisis existenciales.

En su mensaje final del encuentro de noviembre, el Papa expuso que “la crisis social y económica que muchos padecen en carne propia está hipotecando el presente y el futuro en el abandono” (Francisco, 2020b, pp. 8-52).

Economía de Francisco se ha convertido en un espacio para reflexionar, cuestionar y dialogar. Hoy es patente la reflexión sobre la distancia entre la necesidad de proteger y regenerar la Madre Tierra y un modelo económico presente que considera el crecimiento a cualquier costo como su principal objetivo.

La obsesión por el crecimiento económico constante se ha vuelto desestabilizador, lo que produce grandes desigualdades y provoca un desequilibrio en el mundo natural. El Papa señala: “La expansión ilimitada de la productividad y el consumo supone un dominio absoluto de la creación, pero el desastre ambiental que provoca ha destruido los presupuestos de esa manera de pensar” (Francisco, 2020a, p. 62).

Herramientas para afrontar el desafío

Del evento internacional de noviembre de 2019 surgieron diversos cuestionamientos, pero fundamentalmente sobresalieron dos que pueden englobar muchos otros: ¿Es posible que los retos económicos, sociales y ambientales a los que nos enfrentamos fueran en realidad aspectos diferentes de una misma crisis? Si sustituyéramos el objetivo de crecimiento por nuevas formas de relacionarnos, ¿podríamos tener otro tipo de economía, una que atienda las necesidades de todos dentro de los límites que nuestro planeta nos permite?

Economía de Francisco parte, además del magisterio social de la Iglesia, de diversos postulados de académicos y científicos en

los que el papa Francisco concuerda o vislumbra fuentes de sabiduría para responder todas estas preocupaciones y cuestionamientos. Son economistas que han sido convocados para formar parte o integran las diversas Academias Pontificias y otros órganos de consulta del Vaticano, o bien, contribuir con sus conocimientos al proceso de *Economía de Francisco*.

Entre ellos, los postulados de dos economistas estadounidenses que se han destacado como críticos del modelo neoliberal de globalización, Joseph E. Stiglitz y Jeffrey D. Sachs, tienen una influencia significativa en la economía encapsulada en *Laudato si*.

Stiglitz y Sachs

Joseph Stiglitz había sido nombrado miembro de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales en 2003. Abogó por una mejor regulación para garantizar una distribución más justa de la riqueza al proponer en sus escritos que se precisa asegurar que quienes están en la cima paguen su parte justa de impuestos poniendo fin a los privilegios especiales de los especuladores, las corporaciones y los ricos, lo que resulta pragmático y justo. Stiglitz (2012) argumenta que una respuesta integral debería incluir, al menos, inversiones significativas en educación, un sistema fiscal más progresivo y un impuesto sobre la especulación financiera.

Jeffrey Sachs, por su parte, es considerado uno de los principales expertos del mundo en desarrollo económico, macroeconomía global y lucha contra la pobreza. Sachs fue uno de los asesores externos del papa Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus annus* y en los últimos años ha trabajado estrechamente con la Academia Pontificia de Ciencias y la Academia Pontificia de Ciencias Sociales en los temas del desarrollo sostenible. Estuvo involucrado con las agencias sociales del Vaticano en la vinculación estrecha de *Laudato si* con los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU (Duncan, 2017).

Zamagni y Bruni

Además de Stiglitz y Sachs, otros economistas prominentes participaron en las consultas que se preparaban para *Laudato si*, incluido Stefano Zamagni, economista y académico, miembro de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales. Con Luigino Bruni, Zamagni ha desarrollado las tradiciones italianas y europeas de la economía como una disciplina académica.

En particular, Zamagni aboga por una renovación de las dimensiones morales en la economía a fin de hacer que los procesos de globalización sean más justos y equitativos para todas las personas (Zamagni, 2017).

Bruni y Zamagni han explorado formas alternativas de diseñar modelos de negocio en una economía capitalista, respaldando la participación de los trabajadores y de las cooperativas. Estos economistas promueven particularmente un modelo de negocio con fines de lucro que, en lugar de distribuir los beneficios a los accionistas, pone el exceso de beneficios por encima de los costos comerciales normales en proyectos y empresas comunitarios. Sus propuestas conforman postulados principales de la *economía de comunión* y la *economía civil* (Bruni y Zamagni, 2007).

Entre los principales postulados de la economía civil encontramos semejanzas y coincidencias en los discursos, mensajes y encíclicas del papa Francisco. Se afirma la centralidad de la persona y el valor del trabajo como lugar de realización de las aspiraciones humanas más profundas; se mira con confianza y optimismo una nueva tendencia de hibridación, en una nueva riqueza y pluralidad de formas organizativas; se promueve la diversidad y la inclusión social; se potencia la empresa como lugar de creatividad y bienestar; se propone una nueva idea de salud y bienestar, para que toda la sociedad asuma la responsabilidad de la salud y el bienestar de las personas, no sólo del organismo público (o del mercado), porque quienes tienen necesidades también son portadores de conocimientos y recursos; se cultiva el respeto y cuidado del medio ambiente; se activan los cuatro

factores fundamentales del progreso civil y social: la persona capaz de construir relaciones, la empresa civil, el valor generativo y la subsidiariedad circular como clave para resolver problemas económicos y sociales, y finalmente se activan las energías jóvenes, la innovación y las nuevas economías (Bruni y Zamagni, 2007).

Caritas in veritate del papa Benedicto XVI había respaldado propuestas para la *economía de comunión*, idea que surgió de Chiara Lubich, fundadora del Movimiento de los Focolares, después de una visita a comunidades empobrecidas en Brasil en 1991. Zamagni ayudó a redactar la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI, que apoyó explícitamente la economía de comunión como un modelo alternativo de negocios en una economía capitalista.

Por su parte, el papa Francisco no se opone en principio al libre mercado, y reconoce los enormes avances realizados con el beneficio de los mecanismos del mercado, elevando los niveles de vida de miles de millones de personas. “¿Y cómo no reconocer todos los esfuerzos de muchos científicos y técnicos, que han aportado alternativas para un desarrollo sostenible?” (LS, 102). Apoya la actividad empresarial y financiera que realmente beneficia a toda la economía. “La empresa es una vocación noble, dirigida a producir riqueza y mejorar nuestro mundo” (LS, 129). Pero Francisco mantiene firme la opinión de que los mercados globales han sido distorsionados para sesgar el aumento de la riqueza a unos pocos en los países ricos, incluso a expensas de la mayoría de sus conciudadanos, y que han hecho muy poco para promover el desarrollo en los países más pobres.

Por su parte, Luigino Bruni, director científico de *Economía de Francisco*, sostiene que una de las mayores novedades morales que trajo consigo el humanismo cristiano y europeo fue la liberación de los pobres de la culpabilidad por su pobreza. Fueron los carismas, y no las instituciones políticas de las ciudades y de los Estados modernos, los que superaron la tremenda distinción entre pobres buenos y pobres malditos. El carisma franciscano, sostiene, siempre supo esto y lo sabe también hoy. Para curar las

distintas pobreza, los franciscanos siempre han prestado una gran atención a los capitales de las personas y de las comunidades (Bruni y Smerilli, 2019).

En el proceso de *Economía de Francisco*, no son los únicos intelectuales que son consultados, también se pueden encontrar las aportaciones de Jeffrey Sachs, Muhammad Yunus, Leonardo Boff o Carlo Petrini, entre otros.

Sin embargo, Francisco habla también de signos de los tiempos que son positivos, uno de ellos, que sobresale y llama la atención, nos dice, es el protagonismo de las mujeres como signo de esperanza. En la villa de *Economía de Francisco* dedicada a las mujeres y la economía se puso de manifiesto conclusivo la necesidad de que

las organizaciones económicas y las instituciones civiles no estén tranquilas hasta que las trabajadoras no tengan las mismas oportunidades que los trabajadores, porque las empresas y los lugares de trabajo sin una adecuada presencia del talento femenino no son lugares plena y auténticamente humanos y felices (*Economy of Francisco*, 2020).

El papa Francisco también ha sido un ferviente convencido del papel y la perspectiva que aportan las mujeres en esta crisis y *Economía de Francisco* no fue excepción en la propuesta a los participantes. Él mismo lo ha expresado con estas preguntas:

¿Es posible que la perspectiva que aportan las mujeres en esta crisis sea la que hoy necesita el mundo para hacer frente a los retos que se avecinan? ¿Es posible que el Espíritu nos esté invitando a reconocer, valorar e integrar el pensamiento nuevo que algunas mujeres están trayendo en este momento?

En particular, pienso en mujeres economistas cuya mirada innovadora resulta especialmente oportuna para esta crisis. Su llamado a una reestructuración de los patrones que usamos para gestionar la economía está captando la atención (Francisco, 2020a, p. 66).

El papa Francisco señala a algunas de estas economistas sobre quienes dice:

Veo ideas nacidas de su experiencia en la periferia, que reflejan su preocupación por la escandalosa desigualdad de miles de millones de personas en privación extrema, mientras el uno por ciento más rico posee la mitad de la riqueza financiera del mundo. Veo su atención a la vulnerabilidad humana y su deseo de proteger al medio ambiente, considerando la contaminación como un costo que debe ser compensado en la hoja del balance. Veo su interés en gestionar economías que amplían el acceso al empleo, y que valoran el trabajo que genera no solo riqueza para los accionistas, sino también valor para la sociedad. Veo un pensamiento que no es ideológico, que va más allá de la polarización del capitalismo de libre mercado y el socialismo de Estado, y que se centra en asegurar que todos tengan acceso a la tierra, el techo y el trabajo. [...] Quieren saber cómo las economías pueden orientarse a ayudar a la gente a participar y prosperar en la sociedad. Defienden una economía que no solo regula y arbitra, sino que sostiene, protege y regenera (Francisco, 2020a, p. 67).

Entre las economistas presentes en el pensamiento socioeconómico del papa Francisco y la actividad intelectual en torno a *Economía de Francisco*, destaca la hermana Alessandra Smerilli.

Smerilli

Alessandra Smerilli, subsecretaria del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral. La hermana Smerilli trabajaba en el Dicasterio y en la Comisión vaticana COVID-19 como coordinadora del grupo de trabajo de Economía. Ella enfatiza el “genio femenino” que las mujeres pueden desempeñar en la vida social y en la economía. Para Smerilli, la conveniencia y especificidad de este papel en la dimensión económica de la sociedad actual se identifica a través de cuatro vías de reflexión: la voca-

ción de las mujeres a la relación vista como buena en sí misma, no de una manera puramente instrumental; creatividad e intuición; gratuidad; atención al presente y comunión (Smerilli, 2009).

Asimismo, Smerilli sostiene que un área donde la ecología y la economía pueden volver a la armonía es la de las finanzas. Las inversiones financieras realizadas con criterios de sostenibilidad ambiental, social y de gobernanza pueden contribuir a difundir prácticas económicas entre empresas y Estados, no depredadoras, sino en armonía con la creación (Smerilli, 2019).

Aparte de Smerilli, Francisco señala particularmente a cinco economistas destacadas: Esther Duflo, Stephanie Kelton, Carlota Pérez, Mariana Mazzucato y Kate Raworth. Las dos últimas participaron en el evento de *Economía de Francisco* de 2019.

Duflo

Esther Duflo es la segunda mujer que recibe el Nobel de Economía, su gran aportación reside en su forma de mirar los problemas sociales. Ella misma así lo describe: “Tu puedes colocar la innovación social al mismo nivel de rigurosidad, de las pruebas científicas que usamos para los medicamentos. Y de esta manera, las conjeturas pueden eliminarse de la creación de políticas sabiendo qué funciona, qué no funciona, y por qué” (Duflo, 2010, pp. 5-16). Así, en sus primeras investigaciones abordó y demostró con evidencias que la educación tiene un impacto positivo en los salarios. Por otra parte, también estudia la relación entre empoderamiento femenino y desarrollo económico. Duflo señala que si bien el desarrollo en sí mismo traerá consigo el empoderamiento de la mujer, el empoderamiento de la mujer provocará cambios en la adopción de decisiones, lo que tendrá un impacto directo en el desarrollo. Con su análisis de relaciones causa efecto evidencia que esto no es así, y concluye que: “Para lograr la equidad entre hombres y mujeres, en mi opinión, será necesario continuar tomando medidas de política que favorezcan a las mu-

jeros a expensas de los hombres, y puede que sea necesario continuar haciéndolo por mucho tiempo” (Duflo, 2012, p. 1076). Pero matiza lo anterior al explicar que “si bien esto puede resultar en algunos beneficios colaterales, esos beneficios pueden o no ser suficientes para compensar el costo de las distorsiones asociadas con dicha redistribución. Esta medida de realismo necesita moderar las posiciones de quienes formulan políticas en ambos lados del debate sobre desarrollo/empoderamiento” (Duflo, 2012, p. 1076).

Kelton

Stephanie Kelton es una de las principales divulgadoras de la llamada teoría monetaria moderna. Básicamente, sostiene que un país que emite su propia moneda nunca puede quedarse sin dinero. Kelton discute el enfoque de la deuda. Para ella, la deuda pública debería ser reconvertida en una inversión estratégica en el futuro. Argumenta que los déficits se pueden utilizar de manera buena o mala, pero en sí mismos son una herramienta política neutral y poderosa. “Pueden financiar guerras injustas que destabilizan el mundo y cuestan la vida a millones”, escribe, “o pueden usarse para sostener la vida y construir una economía más justa que funcione para muchos y no solo para unos pocos” (Kelton, 2021).

Pérez

Carlota Pérez defiende su propuesta hacia una redefinición de la “buena vida” y la necesidad de un “crecimiento verde inteligente” alimentado por el deseo de estilos de vida nuevos, atractivos y aspiracionales. Para ella, las vidas se construirán sobre una economía circular que multiplique los servicios e intangibles que ofrezcan un crecimiento ilimitado (y menos dañino para el medio ambiente). Pérez destaca la necesidad de una economía que

da forma al contexto para crear un “juego de suma positiva” tanto para la población como para las empresas. Se necesita un Estado activo para “inclinarse el campo de juego hacia el bien social”. Pérez describe cinco revoluciones tecnológicas y sugiere que estamos a la mitad de la quinta, la de tecnología e información. Estudiar los arcos repetitivos de cada revolución nos permite ver la oportunidad del momento extraordinario en el que nos encontramos. Carlota Pérez equilibra la sostenibilidad económica con la necesidad de la sostenibilidad social, advirtiendo que la una sin la otra sólo han generado problemas (Pérez, 2004).

Mazzucato

A Mariana Mazzucato, por su parte, el Papa la ha invitado a participar en la Alianza Europea Laudato Si, que reúne diversas organizaciones católicas en Europa para promover el clima y la justicia social entre las que se encuentra la Comisión de Conferencias Episcopales de la Unión Europea. También participa en los trabajos que encabeza el Vaticano para definir rumbos en la futura realidad pos-COVID. “Creo que [su visión] puede ayudar a pensar en el futuro”, dijo el papa Francisco después de leer su libro, *El valor de todo: cómo realizar y asimilar la economía global* (Francisco, 2020a).

Mazzucato advierte que no queremos volver a la normalidad después de COVID-19. Lo normal fue lo que nos trajo aquí. En cambio, invita a los gobiernos a utilizar la crisis para incorporar la “direccionalidad” hacia un bien público más equitativo en sus estrategias de recuperación e inversiones. Su enfoque se basa en definir ambiciosas “misiones” que puedan enfocar las mentes y reunir a amplias coaliciones de partes interesadas en crear soluciones para apoyarlas. Argumenta que debemos repensar las capacidades y el papel del gobierno dentro de la economía y la sociedad, y sobre todo recuperar un sentido de bien común (Mazzucato, 2016).

Raworth

Kate Raworth, investigadora asociada *senior* en el *Instituto de Cambio Ambiental* de la Universidad de Oxford, es la autora del concepto *donut economics* (la economía de la rosquilla), de cómo crear una economía distributiva y regenerativa que saca a la gente del “hueco” de la destitución y evita el “techo” del daño ambiental. Ella desafía nuestra obsesión con el crecimiento y sus medidas, a decir suyo, obsoletas, como el PIB. En su modelo de *donut economics* establece unos principios generales para orientar a los ciudadanos del siglo XXI hacia el espacio justo y seguro que se encuentra entre el piso social y el techo ambiental del planeta. Sugiere medidas que podrían contribuir a hacer la transición de un modelo económico que no sólo reduzca sus márgenes de depredación, sino que impulse procesos regenerativos de los recursos del planeta (Raworth, 2018).

ACTUAR

Para su santidad Francisco, el modelo *laissez-faire*, centrado en el mercado, confunde fines y medios. En vez de verse como una fuente de dignidad, el trabajo se vuelve un mero medio de producción; el lucro se convierte en la meta en vez de un medio para alcanzar bienes mayores.

No quiere criticar al mercado *per se*, pero sí suscribir el trágico error de que todo aquello que es bueno para el mercado es bueno para la sociedad. El papa Francisco denuncia el escenario, demasiado frecuente, donde la ética y la economía se desacoplan. Y critica la idea, notoriamente ficticia, de que permitir a la riqueza deambular descontroladamente creará prosperidad para todos.

A Francisco le gusta citar a san Juan Pablo II al hablar de economía *social* de mercado; al incluir el término *social*, abría el mercado a la dimensión comunitaria. Y reitera que el asunto que debe abordarse es la fragilidad humana, la tendencia a encerrarnos en nuestros mezquinos intereses. Por eso, nos alienta, es que

necesitamos una economía con metas que vayan más allá de un enfoque limitado al crecimiento, que ponga en el centro la dignidad humana, el empleo y la regeneración ecológica. La dignidad de nuestros pueblos exige una economía que no habilite meramente la acumulación de bienes, sino que les permita a todos el acceso a un trabajo digno, vivienda, educación y salud.

Esta es la parte de actuación que nos toca. Actuar para recuperar la esperanza de millones de seres humanos. Reconponiendo “un mercado cada vez más desconectado de la moral, desluminado por su propia y compleja ingeniería, que privilegia el lucro y la competencia por sobre todas las cosas, significa una extraordinaria riqueza para unos pocos y pobreza y privación para muchos” (Francisco, 2020a, p. 116).

Así, el futuro será un tiempo especial donde nos sintamos convocados a reconocer la urgencia y la hermosura del desafío que se presenta. Un tiempo que nos recuerda que no estamos condenados a modelos económicos que centren su interés inmediato en las ganancias como patrón de medida y en la búsqueda de políticas públicas afines que ignoren el costo humano, social y ambiental de las mismas.

La cultura del encuentro a la que nos llama el papa Francisco es el paso fundamental para cualquier transformación que ayude a la gestación de una nueva mentalidad cultural y, por tanto, económica, política y social. Es preciso ir a lo concreto, porque no será posible comprometerse con grandes cosas sólo desde una perspectiva teórica o individual sin una mística que los anime, sin unos móviles interiores que den sentido, sin una pertenencia y un arraigo que den aliento a la acción personal y comunitaria.

CONCLUSIONES

Economía de Francisco es un proceso en construcción. El papa Francisco fue conciso en su mensaje final a los participantes del encuentro de 2019:

Vivieron la tan necesaria *cultura del encuentro*, que es lo opuesto a la *cultura del descarte*, que está de moda. Y esta cultura de encuentro propicia que muchas voces puedan sentarse en una misma mesa para dialogar, pensar, discutir y crear desde una perspectiva poliédrica, las diversas dimensiones y respuestas a los problemas globales que afectan a nuestros pueblos y democracia (Francisco, 2020b).

El exhorto del Papa está siendo atendido, es universal y, al mismo tiempo, misionero. El método que nos ha propuesto no es lineal, fundamentalmente es circular. El contemplar (ver); discernir (idear); proponer (actuar) requiere dinamismo, no es un proceso estático. Se requiere observar y analizar la realidad que hoy más que nunca se modifica y adapta día con día. Por ello, las ideas y soluciones no son permanentes, es necesario estar atentos a los signos de los tiempos para finalmente actuar en consecuencia, con una perspectiva ecológica integral, en la que la persona es el centro, pero donde todo está conectado.

El Papa, finalmente, nos deja un mensaje profundo, cautivador y comprometedor:

Esta enorme e inaplazable tarea exige un compromiso generoso en el ámbito cultural, en la formación académica y en la investigación científica, sin perdernos en modas intelectuales o poses ideológicas –que son islas–, que nos aíslen de la vida y del sufrimiento concreto de la gente. Es tiempo, queridos jóvenes economistas, emprendedores, trabajadores y empresarios, de arriesgarse a propiciar y estimular modelos de desarrollo, progreso y sustentabilidad donde las personas, pero especialmente los excluidos –en los que incluyo la hermana Tierra– dejen de ser, en el mejor de los casos, una presencia meramente nominal, técnica o funcional para transformarse en protagonistas de sus vidas como del entero entramado social (Francisco, 2020b).

REFERENCIAS

- Bergoglio, J., y Skorka, A. (2013). *Sobre el Cielo y la Tierra*. Barcelona: Debate.
- Bruni, L., y Smerilli, A. (2019). *Bendita economía*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Bruni, L., y Zamagni, S. (2007). *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Duflo, E. (2010). Experimentos sociales para luchar contra la pobreza. Conferencia TED.
- Duflo, E. (2012). Women empowerment an Economic Development. *Journal of Economic Literature*, 50(4), 1051-1079.
- Duncan, B. (2017). The Economics behind the Social Thought of Pope Francis. *The Australasian Catholic Record*, 94(2), 148-166.
- Economy of Francesco. (11 de noviembre de 2020). *Final statement and common commitment*. <https://francescoeconomy.org/final-statement-and-common-commitment-es/>
- Francisco. (13 de marzo de 2013). *Discurso del Santo Padre en el Encuentro con los representantes de los medios de comunicación*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2019a). Carta del Santo Padre Francisco para el encuentro “Economy of Francesco” [Asís, 26-28 de marzo de 2020]. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html
- Francisco. (2019b). *Exhortación apostólica postsinodal Christus Vivit*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020a). *Soñemos juntos. El camino a un futuro mejor. Conversaciones con Austen Ivereigh*. Plaza y Janés.
- Francisco. (2020b). *Videomensaje del Santo Padre Francisco para el Encuentro internacional en línea “La economía de Francisco - Los jóvenes, un pacto, el futuro”* Asís 19 al 21 de noviembre de 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20201121_videomessaggio-economy-of-francesco.html

- Francisco. (2020c). *Carta encíclica Fratelli Tutti*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Kelton, S. (2021). *El mito del déficit*. Barcelona: Taurus.
- Madrigal, F. (2018). Las raíces espirituales y teológicas de la reforma del Papa Francisco. *Curso de estudios sobre la religión. XXXIV Curso de teología 2017-2018 Ciclo III: La Reforma de la Iglesia*. Santander: Universidad de Cantabria-obispado de Santander. <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2017-2018/Cantabria.REforma.FRANCISCO.pdf>
- Malamud, M. (2016). Pope Francis, Climate Change and the Environmentalism of the Poor. *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 11(2), 49-74.
- Mazzucato, M. (2016). From Market fixing to Market creating: a new framework for innovation policy. *Industrial Innovation*, 23(2), 140-156.
- Pérez, C. (2004). *Revoluciones tecnológicas y capital financiero. La dinámica de las grandes burujas y las épocas de bonanza*. México: Siglo XXI.
- Raworth, K. (2018). *Economía Rosquilla. 7 maneras de pensar la economía del siglo XXI*. Madrid: Paidós.
- Smerilli, A. (2009). Donna, sviluppo e lavoro: il femminile nella dimensione economica. *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 47(3), 428-238.
- Smerilli, A. (2019). Ecologia e finanza: le sinergie possibili. *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 57(2), 186-195.
- Stiglitz, J. (2012). *El precio de la desigualdad*. Madrid: Taurus.
- Valente, G. (2013). *Francisco, un papa del fin del mundo. Entrevistas y textos inéditos*. Madrid: Marova S.L.
- Zagmani, S. (2017). Enhancing Socio-Economic Integration: The Civil Economy Perspective for a Participatory Society. *Proceedings of the 2017 Plenary Session: Towards a Participatory Society: New Roads to Social and Cultural Integration 28 April - 2 May 2017*. Vatican City: P. Donati (Editor). <http://www.pass.va/content/scienze sociali/en/publications/acta/participatorysociety/zamagni.html>

III. BIOÉTICA Y ECONOMÍA POLÍTICA. UN ANÁLISIS A LA LUZ DE LA *FRATELLI TUTTI*

EDUARDO CASILLAS GONZÁLEZ

INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda de manera sucinta la relación entre bioética y economía política, retomando lo que Francisco nos propone en su más reciente encíclica *Fratelli Tutti*, de octubre de 2020, sobre todo tomando en cuenta la búsqueda de nuevas alternativas civilizatorias, a lo cual ni la economía política ni mucho menos la bioética, pueden retraerse.

Ciencia, técnica, pensamiento humanista y social buscaron, en la configuración de una ética mundana, laica, el hilo para salir de los laberintos morales y culturales a que la modernidad en erupción parecía condenarlos (Cordera, 2008).

Abordaremos en esta ocasión, antes que nada, el legado del padre de la economía moderna, Adam Smith, ya que, desde nuestro punto de vista, es rastreable en su pensamiento el esfuerzo en no fragmentar, sino al contrario, en combinar, la economía política y la ética en general. Después de Smith, en efecto, comenzó a configurarse un deslizamiento en aras de un iluso cientificismo a ultranza, que dio un golpe casi final al vínculo connatural de la economía y cualquier sentimiento moral, o cosa que se le pareciese.

Como se sabe, esta preocupación constituyó el punto de partida del fundador de la disciplina para abordar los temas terrenales de las

finanzas públicas, la policía o la justicia y el ejército, que forman el cuerpo de su obra fundadora: *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* (Rotschild en Cordera, 2008, p. 256).

En la época convulsa que estamos atravesando, y que algunos pensadores han tenido a bien denominar, y quien suscribe estas líneas no puede estar más de acuerdo, un cambio de era, y que nos demuestran pavorosamente que los avances registrados en el campo, por ejemplo, de la transformación de la energía en fuerza manipulable por el hombre, nos han orillado a vernos con la posibilidad de no únicamente modificar o someter la naturaleza, por lo demás no libres de exabruptos por usar un término ligero y que la pandemia de COVID-19 ha puesto en evidencia, sino el dilema de terminar perdiéndonos en el entorno natural del cual formamos parte y provenimos, claudicando de hecho a la libertad y autonomía hasta hoy propias y exclusivas de nuestra especie. No deja de ser paradójico que en el uso de esta libertad es que la historia ha registrado los más grandes avances científicos sobre todo en el curso de las últimas tres centurias.

Como dijera el gran Albert Einstein en 1953, ante las eventualidades destructivas de lo que logró en el laboratorio, “sin una cultura ética no hay salvación para la humanidad” (Einstein, A. en Cordera, 2008, p. 256).

Tomando en consideración el período histórico, esto es, a mediados del siglo xx en que el erudito de origen judío vaticinó los peligros que se cernían sobre el mundo, y el día de hoy, que atravesamos esta pandemia, puede todavía afirmarse que la humanidad se las ha arreglado para mantener viva la idea de que todavía hay porvenir, pero si al peligro atómico que detentan al menos nueve Estados formalmente reconocidos en ese ámbito como potencias (Estados Unidos, República Popular China, Federación Rusa, Reino Unido, Francia, Israel, Corea del Norte, India y Pakistán), se les unen las posibles vías de disolución de nosotros mismos ofrecidas por la genética, arribaríamos al punto de afirmar que el futuro se nos empieza a escapar de las manos

y que la reconquista del mismo está indisolublemente ligada a la moral y a la ética como tales.

Asumir que vivimos en un mundo único, cuyas determinaciones múltiples se le presentan al hombre común como una telaraña sin salida, se ha convertido en exigencia primordial para siquiera imaginar un futuro (Cordera, 2008, p. 257).

El papa Francisco ha sido enfático y claro al señalar que, en los primeros meses de pandemia, el mundo, específicamente algunas naciones, que, sin mencionarlas, deberían estar hermanadas por razones geográficas y culturales, en lugar de actuar concertadamente, buscaron sus propios intereses. En el número 7 de su más reciente Encíclica *Fratelli Tutti* afirma:

Más allá de las diversas respuestas que dieron los distintos países, se evidenció la incapacidad de actuar conjuntamente. A pesar de estar hiperconectados, existía una fragmentación que volvía más difícil resolver los problemas que nos afectan a todos. Si alguien cree que sólo se trataba de hacer funcionar mejor lo que ya hacíamos, o que el único mensaje es que debemos mejorar los sistemas y las reglas ya existentes, está negando la realidad (Francisco, 2020).

Me quisiera detener en las últimas cuatro líneas por su profundidad. Desde mi punto de vista, el Papa argentino subraya la necesidad impostergradable de la creación de un nuevo modelo económico y social, alternativo completamente a lo que rige al mundo hasta el día de hoy. Un sistema, y es lo que va desmenuzando a lo largo del documento citado, con rostro humano, donde la persona esté al centro de las decisiones y sus implicaciones. No podría ser de otra manera cuando el ser humano es el origen y causa del mundo que ha levantado con sus manos, y, sin embargo, así ha sido históricamente. La pobreza y desigualdad que nos aquejan tanto a nivel planetario, hemisférico y nacional dan cuenta de ello.

Bien sabemos que los conocimientos acerca de la vida se han transformado radicalmente gracias a los avances científicos que

en las últimas décadas han adquirido inusitada rapidez. Los cambios en filosofía, biología y cultura en general así lo atestiguan. Su novedad y transformación es proporcional a la crisis de lo que se creía anteriormente. No se trata únicamente de la crisis de alguna concepción en particular, sino del cimiento mismo del pensamiento civilizatorio, que permaneció firme en Occidente, al menos desde la Grecia clásica.

Desde el Renacimiento, la modernidad representa un gran giro o vuelco hacia la naturaleza, hacia la Tierra, la materia y la vida natural, invirtiendo así la proyección humana hacia el anterior orden trascendente. Se refiere al cambio radical que se da respecto a las más firmes concepciones filosóficas, no religiosas, cuyos orígenes se remontan a la propia filosofía griega y que, por razones de la razón, no de la fe, dejó consagrada para la posteridad la visión dualista (González y Linares, 2013).

Superar esta idea, junto con la concepción del mercado y de la competencia que le es inherente y que nos convertiría en *extraños morales*, con las únicas coincidencias en torno a los previos y virtuales equilibrios (pensemos en el Bitcoin), ha constituido la tarea permanente de la economía política que hunde sus raíces en los tiempos clásicos ya citados. Se plantea como una tarea más que urgente el recuperar la dimensión ética, como elemento insustituible de cara al futuro, y con una visión a largo plazo y una altura de miras, de las cuales la ética se puede preciar de aportar de manera espontánea.

En línea con el pensamiento de Francisco, se puede afirmar que los experimentos neoliberales que han dejado su huella en la llamada era de la globalización y que continúan llevándose a cabo como si no nos encontráramos en el *cambio de era* que pensadores como Enrique Dussel han machacado desde que comenzó la pandemia; y que, con la convicción de ser herederos de la Ilustración y la pretensión de levantar una única civilización con un mismo lenguaje, el del mercado, no fue capaz de mirar más allá de lo inmediato, mas sí condujeron a no pocas naciones a hecatombes socioeconómicas. Pensemos, sólo en este siglo que aún es tierno, en la crisis justamente en la Argentina en 2001, o

en la llamada *tragedia griega* de 2015, sólo por citar un par de ejemplos.

La relación entre economía y ética es tan vieja como esta última, la cual surge de la filosofía moral. En sus orígenes, el vocablo *economía política* no se podía escindir del de las demás disciplinas humanas, tales como la sociología o la política, que irían configurando el conjunto de lo que serían las ciencias sociales. La separación se ha producido, o aún más, impuesto, por el pensamiento neoclásico, que mediante el uso a gran escala de las matemáticas ha buscado reducir el comportamiento del hombre, sea a escala individual y social, a determinaciones mínimas.

La postulación de leyes para el movimiento de la economía, como si ésta fuera una ciencia física, no ha podido superar los desafíos de la interdependencia, no el hecho de que sus autores y hermeneutas son actores, de que las comunidades conjeturan al igual que los individuos y que su real o supuesta racionalidad optimizadora está siempre mediada por experiencias históricas, el cambio incesante de estructuras y relaciones sociales y por el uso abierto o simulado del poder de unos grupos o personas para alterar o modular, o aprovechar, los gustos y las necesidades, así como los frutos del esfuerzo colectivo (el consumo, el trabajo, el ahorro, la inversión) que da sentido al quehacer económico (Cordera, 2008, p. 258).

Los desafíos éticos que la economía política ha tenido a lo largo de su historia, y en línea con el pensamiento de Francisco, están ligados, no por casualidad, con la pobreza y los pobres; con el tiempo, el tema de la justicia distributiva, que sabemos constituye un tema bioético *per se*, se ha impuesto como central en los diversos espacios de reflexión acerca de la justicia que abarcan incluso a los líderes de opinión y su oficio. El dilema que se presenta entre eficiencia y equidad, entre acumulación y crecimiento económico distributivo, es claramente ético.

El surgimiento de un gobierno mundial, del cual ya Benedicto XVI se había erigido como portador de la idea desde los tiempos de su pontificado, que sea capaz de sustentarse en una demo-

cracia igualmente planetaria, sería el camino a seguir para estar en condiciones de dar vigencia a los derechos humanos.

Partimos de una afirmación categórica inobjetable: en el México contemporáneo contamos con un catálogo de derechos humanos por demás amplio y generoso. Este lo integran la propia Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y diversos instrumentos internacionales, que van desde declaraciones con fuerte peso ético y moral tales como la Declaración Americana de los Derechos del Hombre o la Declaración Universal de Derechos Humanos hasta aquellos que tienen relevancia jurídica, tal es el caso del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Convención Americana sobre Derechos Humanos, hasta instrumentos específicos de protección de los derechos humanos, como la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer o la Convención sobre los Derechos de los Niños, entre otros. Todo ello forma parte del ordenamiento jurídico vigente (Becerra, 2019, p. 1).

Los derechos humanos, en efecto, y para quien esto escribe como bioeticista y abogado, constituyen un nexo de privilegio entre la ciencia jurídica y la bioética; un puente necesario de entendimiento entre ambos campos del saber. En ese orden de ideas, la reglamentación de los Estados en el ámbito de la biotecnología se vuelve indispensable, si bien de alcance limitado sí falta una legislación de carácter supranacional para volver vinculantes los acuerdos tomados en materia de comercio, transferencia de tecnologías y, desde luego, en el campo de la experimentación científica, en el cual los comités hospitalarios de bioética y de ética en investigación juegan un papel fundamental, y que en nuestro país son obligatorios a nivel federal desde 2011.

El avance científico y técnico parecería irrefrenable y, para algunos, incluso justifica la negación de toda intervención del Estado. El desarrollo de las vacunas anti-COVID en 2020 en tiempo récord impuso numerosos desafíos de carácter ético, ante la

imperiosa necesidad de, por un lado, contar a la brevedad con un producto seguro que estuviese en condiciones de ser inoculado a la población y poder así contener el avance de la epidemia y, por otro, dar seguimiento a los rigurosos protocolos y sus fases en el contexto de la investigación, que miran a la salvaguarda de los derechos humanos del sujeto de investigación.

Se vuelve necesaria la conformación de una sociedad civil cada vez más atenta a los peligros y beneficios potenciales del desarrollo tecnocientífico y sus aplicaciones, sobre todo en materia de salud y supervivencia de los más desfavorecidos.

Otro tema de importancia capital para la economía política es el de la migración, el cual se trata de manera creciente de un correr para estar a salvo de la pobreza, la inseguridad e, incluso, de los desastres asociados al cambio climático, sumados desde luego, a lo indefensos que somos ante movimientos telúricos, que se ensañan particularmente con ciertos pueblos ya de por sí en situaciones críticas perennes, como, por ejemplo, el haitiano.

A propósito de ello, Jorge Mario Bergoglio apunta en *Fratelli Tutti*:

27. [...] Reaparece la tentación de hacer una cultura de muros, de levantar muros, muros en el corazón, muros en la tierra para evitar este encuentro con otras culturas, con otras personas (Francisco, 2020).

Más allá de si el párrafo anterior nos recuerda o no a alguna administración estadounidense reciente en particular, paradójicamente, las mercancías y los datos no conocen fronteras, pero sí las personas. Las fronteras interestatales son *cicatrices*, que se antojaría pensar, por la integración global yo diría ya en un estatus de desarrollo consolidado, desaparecerán algún día quizá incluso de manera total. Basta recordar la idea, no descabellada para quien esto escribe, de un gobierno mundial.

Hay una búsqueda de vínculos racionales entre las disciplinas económica y ética; sobre todo, si se incorpora la visión del desarrollo humano propuesta en el seno de las Naciones Unidas, así

como por una variedad de economistas y filósofos a nivel internacional; al igual que el tema de la sustentabilidad, que conlleva una cuestión intergeneracional que aglutina responsabilidades históricas que están imposibilitadas de ser válidas si prescinden de la ética.

A. Sen, frente a la pobreza y el valor intrínseco de la democracia y la ciudadanía, J. Stiglitz frente a la globalización y sus descontentos y la irresponsabilidad de sus administradores y exegetas [*sic*] o R. Solow frente a las obligaciones de las generaciones presentes en relación con el cuidado y el futuro del medio ambiente, serían tres ejemplos de premios Nobel para quienes la dimensión ética no es extraña y más bien aparece como un insumo obligado en su propio desempeño teórico y analítico (Cordera, 2008, p. 260).

Un principio que valdría la pena traer a colación de manera central debiera ser el de la *interdependencia*, que, por cierto, los tiempos pandémicos que corren nos ha puesto frente a nuestros ojos con meridiana claridad. Dicho principio no es extraño a las economías modernas y globalizadas; sin embargo, ha sido negado con vehemencia por ciertas élites alejadas respecto a sus comunidades, ciudades, naciones o Estados. Me atrevo a poner el ejemplo de ciertas porciones del territorio del estado de Michoacán en nuestro México, particularmente en la Tierra Caliente, que han sido dejadas a su suerte, específicamente al poder del narcotráfico, el cual incluso destruye sistemáticamente las vías de acceso a ellas. Ha sido necesaria la presencia del Nuncio Apostólico y la acción directa de la Iglesia Católica en nuestro país para tomar nota directamente de la situación, pero, sobre todo, llamar la atención de las autoridades y del mundo en general de lo que ahí acontece, y que corre el riesgo de volverse una crisis humanitaria, la cual se ha buscado amainar con acciones concretas.

Los habitantes del municipio michoacano ya no aguantan el aislamiento en que los mantienen los grupos de narcotraficantes que se

pelean el territorio. Lo que empezó como una oleada de violencia, ya se está convirtiendo en una crisis humanitaria, sin que los gobiernos reaccionen. Por esta razón la diócesis de Apatzingán convocó a la gente para ayudar con alimentos a quienes se quedan, y con asesorías a los miles que emigran para pedir asilo en Estados Unidos (Vera, 2021, p. 33).

Otro principio rector en este ámbito sería el de la *razón práctica*, igualmente negado de manera sistemática; si bien los enormes avances de la ciencia son fruto de la ambición o la genialidad humanas, éstas no toman forma sino a través de ciertas instituciones y redistribuciones que generalmente son públicas, pero también privadas, dependiendo del sistema económico en cada país. Sin una redistribución efectiva a escala global de los bienes sociales que emanan de la aplicación científica, no queda más salida que una globalización segmentada; una migración interminable, como lo advertimos en nuestros días sobre todo en el sentido de América Central hacia América del Norte; y, finalmente, el advenimiento de regímenes extremistas en algunos órdenes, como el de Trump en Estados Unidos, Bolsonaro en Brasil o Viktor Orbán en Hungría, por citar algunos ejemplos. Lo anterior es advertido de igual manera, en general, por el pensamiento del papa Francisco, traducido en los diversos documentos con su rúbrica.

12. “Abrirse al mundo” es una expresión que hoy ha sido cooptada por la economía y las finanzas. [...] Hay más bien mercados, donde las personas cumplen roles de consumidores o de espectadores. [...] De este modo la política se vuelve cada vez más frágil frente a los poderes económicos transnacionales que aplican el “divide y reinarás” (Francisco, 2020).

Es así que existen corporaciones tan grandes, como las tecnológicas asentadas en el Valle del Silicio en California, tales como Apple o Google, cuyo capital y poder de cooptación del poder público es en tal grado inmenso, que ya se han dado a la tarea de

vender los datos de sus suscriptores, que cándidamente acuden a dichas plataformas dado que son “gratuitas”; en efecto, no lo son tanto, pues disponen de información de la persona desde todos los ángulos, y en un mundo donde los datos son poder, ellos se vuelven invaluableles, pero ciertamente susceptibles de comercializarse.

Con las convulsiones propias de la globalización del fin del siglo pasado, tuvo lugar un cambio radical. En lugar de hablarse de empleo y protección social, surgieron conceptos macroeconómicos como la lucha contra la inflación, la estabilidad financiera y la reducción de lo concerniente al Estado de bienestar. En lugar de la solidaridad institucionalizada alcanzada por el Estado, se abrió paso una visión individualista, que en Occidente alcanza su versión más recalitrante, a contrapelo de ciertas culturas del lejano Oriente como la japonesa, coreana o china, donde el sentido de comunidad es hondo; la pandemia, una vez más, ha sacado a relucir estas diferencias en la manera de afrontarla según la concepción cultural de cada país o región.

En los países en desarrollo, se volvió central la noción del ajuste externo, la radical revisión a la baja de los Estados intervencionistas y la mutación acentuada de las políticas económica y social, en consonancia con lo que se llamó el Consenso de Washington. La fórmula neoliberal se presentaba como la única vía para redefinir el perfil de la globalización y asegurar la implantación de un nuevo orden mundial para la posguerra fría. El mercado global y su entrada y permanencia en él, se volvieron la prueba de ácido de la eficiencia de las naciones y la condición irrenunciable de su eventual riqueza (Cordera, 2008, pp. 273-274).

Hay que remontarse a los años ochenta y recordar la línea de gobierno de la administración Reagan, basada en la contención del gasto público, y al otro lado del Atlántico, ciertas políticas de la primera ministra británica Margaret Thatcher, inmediatamente anteriores ambos regímenes al surgimiento de la *Perestroika* en la decadente Unión Soviética, y a las valientes, pero temera-

rias y desde ciertos sectores criticadas decisiones tomadas por Mijaíl Gorbachov desde el Kremlin, que desencadenaron el advenimiento de un mundo unipolar, vigente hasta el día de hoy, no sin jaloneos desde el mismo Moscú y Pekín.

Según el orden vigente hoy en día, el éxito social y económico se produce como resultado de una combinación virtuosa de libre mercado sin restricciones con la libre iniciativa al centro, lo cual implica llevar a su mínimo la intervención política en la economía por parte del Estado, como hemos anotado que se dio sentidamente en la administración Reagan en los años ochenta.

Con la adopción de las metas del milenio en las Naciones Unidas y la constatación cotidiana de que frente a las asimetrías mundiales acentuadas por la globalización las sociedades atrasadas se “ajustan” al mundo subversivamente, mediante la migración en masa, muchas iniciativas para construir un orden internacional con perspectivas globales empiezan a reconocer la necesidad de imaginar el mundo futuro como una construcción consciente y colectiva (Cordera, 2008, pp. 274-275).

Los derechos humanos, principalmente como abstracción, adquieren una relevancia que se acrecienta día a día, independientemente del estatus migratorio de la persona en tránsito y de si cuenta o no con el estatus legal de estancia en un determinado país. Sin embargo, el reto es al momento de aplicarlos y llevarlos a cumplimiento en la realidad.

En ese orden de ideas, nos encontramos con la enorme oportunidad de que con base en tales disposiciones, México esté al día no sólo con el reconocimiento, sino también en la garantía de los derechos, cuya tutela demanda urgentemente la comunidad internacional (Becerra, 2019, p. 2).

Con las mudanzas culturales y de ideología que ocurren en nuestros días, nociones como *ciudadanía* y los mismos *derechos humanos* no están exentas de mutaciones. La primera es presentada

por Naciones Unidas como indivisible desde las dimensiones social, política y civil, y los derechos se abren a los aspectos económicos, sociales y culturales (DESC), lo cual hace adivinar una perspectiva ilimitada hacia las décadas por venir. En este sentido, el *derecho al desarrollo* que sintieron como algo propio los países rezagados al término de la Segunda Guerra, se vuelve un derecho fundamental y da un impulso excepcional al desarrollo de los derechos como cimiento primordial de la ciudadanía, la equidad y la democracia.

Este triángulo de desarrollo, derechos y ética, se ve ahora expresamente adjetivado por las nociones de equidad, ciudadanía y democracia, cuya realización supone no la minimización del Estado sino su transformación ampliada. Configurar una ecuación compleja pero positiva con estas variables es el reto principal para una nueva economía política del desarrollo (Cordera, 2008, p. 275).

Ciertamente no es el reclamo de los derechos lo que pone en jaque a la democracia como tal, sino la falta de desarrollo y la inmadurez de los sistemas políticos. En nuestro país lo hemos visto con las recientes iniciativas desde la titularidad del Poder Ejecutivo Federal de ampliar el mandado de quienes dirigen otros Poderes de la Unión, o bien, en algún otro momento, por medio del partido al que accedió al poder, la idea legislativa de extender gubernaturas previamente definidas por un periodo cierto de tiempo.

Ahora bien, el *derecho al desarrollo* antecedió a la tendencia actual de universalización de los derechos humanos; esta última, interrumpida por la Guerra Fría, formalmente finalizada en 1991. El desarrollo político estaría en condiciones de impulsar la implantación de democracias fuertes que cosecharían rápidamente el discurso de los derechos y su desenvolvimiento. Sin embargo, el mundo de hoy en día, con el lastre adicional de la pandemia que atenaza a Oriente y Occidente, desgarrado por la desigualdad y la pobreza masiva, así como por las crecientes dificultades para convertir el desarrollo de las naciones menos

aventajadas en una fuente tangible de los multicitados derechos, particularmente protección social y equidad. La inserción en una globalización incompleta no ha arrojado los resultados deseados:

Pese a los grandes esfuerzos realizados por los países de la región, los resultados de los nuevos “patrones de desarrollo” son insatisfactorios en términos económicos y, aún más, sociales y ambientales (Comisión Económica para América Latina, 2000, p. 48).

Estamos en condiciones de afirmar que el derecho al desarrollo abreva de esos derechos económicos, sociales y culturales que, deben verse como derechos que respondan a los valores globales de la igualdad, la solidaridad, la no discriminación. Es inaudito como en el año 2021 se siguen verificando episodios de racismo, incluso en el seno de naciones que se jactan de ser avanzadas y de hecho lo son, en el plano material, pero no espiritual, como dichos comportamientos lo dejan en evidencia. A propósito, Jorge Mario Bergoglio es contundente cuando afirma en *Fratelli Tutti*:

29. [...] no ignoramos los avances positivos que se dieron en la ciencia, la tecnología, la medicina, la industria y el bienestar, sobre todo en los países desarrollados. No obstante, subrayamos que, junto a tales progresos históricos, grandes y valiosos, se constata un deterioro de la ética, que condiciona la acción internacional, y un debilitamiento de los valores espirituales y del sentido de responsabilidad (Francisco, 2020).

Claramente, estos derechos socioeconómicos y culturales tienen que ver con objetivos cuyo cumplimiento depende directamente de las capacidades de las economías de los Estados para llevarlos a la práctica y darles sustentabilidad:

El valor de los DESC estriba entonces en que fijan un ordenamiento jurídico-institucional que contribuye a arraigar orientaciones éticas cada vez más integradas a los propósitos colectivos y, por lo tanto,

a las decisiones económicas y políticas que lleven a superar las carencias y disminuir las desigualdades (Comisión Económica para América Latina, 2000, p. 16).

CONCLUSIONES

Como acaeció con el genoma humano o la energía atómica, dos de las grandes hazañas de la humanidad con claras repercusiones bioéticas y también políticas, la conquista en nuestro país de la democracia, sobre todo electoral, y de la puesta de México en el mapa global ponen, paradójicamente, a la sociedad en riesgo inminente. Su integridad, como lo sabemos, atraviesa por peligros constantes. Poner a la ética al centro del debate político es vital en el grado más excelso del vocablo. El reto estriba en no dejar de ser humanos, desde el punto de vista de la genómica, y patentizar que, dentro de lo natural, aún tiene sentido la autonomía como base del pensamiento ético. La pertinencia de la ética es evidente tanto frente a los avances fuera de serie de la genética como en los tiempos pandémicos que corren y las perplejidades que traen aparejadas problemáticas tales como las del orden económico y cultural del mundo de nuestros días, tan difíciles de descifrar.

El derecho al desarrollo como un derecho rector de la modernidad que atravesamos será clave para vislumbrar los pasos a dar, en los caminos paralelos de la ética y la economía política. La paz mundial, finalmente, en el ámbito político, deberá regir siempre como telón de fondo, entendida en sentido amplio, e imprescindible para cualquier pretensión de las mencionadas líneas arriba. Cierro citando, a propósito, al papa Francisco en su última carta encíclica:

254. Pido a Dios “que prepare nuestros corazones al encuentro con los hermanos más allá de las diferencias de ideas, lengua, cultura, religión; que unja todo nuestro ser con el aceite de la misericordia que cura las heridas de los errores, de las incomprensiones, de las

controversias; la gracia de enviarnos, con humildad y mansedumbre, a los caminos, arriesgados pero fecundos, de la búsqueda de la paz” (Francisco, 2020).

REFERENCIAS

- Becerra, J. (2019). *El derecho internacional de los derechos humanos. Origen, desarrollo y retos para el constitucionalismo mexicano*. México: Porrúa.
- Comisión Económica para América Latina (2000). *Equidad, desarrollo y ciudadanía*. Bogotá: Cepal/Alfaomega.
- Cordera, R. (2008). La bioética pregunta y la economía política responde. En J. González, *Perspectivas de bioética* (pp. 255-295). México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Francisco. (2020). Carta Encíclica Fratelli Tutti del Santo Padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- González, J., y Linares, J. (2013). *Diálogos de bioética. Nuevos saberes y valores de la vida*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rotschild, E. (2001). *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*. Cambridge: Universidad de Harvard.
- Vera, R. (2021). La Iglesia, al recate de Aguililla. *Proceso*, 30 de julio, 33-35.

IV. APROXIMACIONES A LAS DEUDAS SOCIALES. CONSTRUCCIÓN DE UN PROYECTO MULTIDIMENSIONAL

JOSÉ ANTONIO FORZÁN GÓMEZ

Todo lo que adquiramos podemos siempre perderlo.
Mas todo lo que se pierde, se ha perdido para siempre.
Todo lo que ganamos podemos siempre perderlo.
Mas todo lo que se pierde está descolgado en verdad
para siempre.
Y todo lo que tomamos es preciso siempre devolverlo.
Mas todo lo que devolvamos está para siempre devuelto.
Y todo lo que subimos, hemos de bajarlo de nuevo.
Mas todo lo que bajamos está bajado de veras.

CHARLES PÉGUY (2004 [1913])

INTRODUCCIÓN

Actualmente, la desigualdad social existe en un estado de normalización y abandono social dentro de nuestro país, mostrándose como una situación de urgencia, difícil de manejar, que requiere de un sistema de transformación social que sea permanente, equitativo y adaptable; para así posibilitar una distribución homogénea tanto de recursos y servicios como de oportunidades para toda la población.

La marginación que han sufrido los grupos sociales menos favorecidos ha quedado en evidencia tras la pandemia, en donde las condiciones sociales “ideales” están reservadas para aquellas familias con mayor oportunidad de solvencia económica y em-

pleabilidad, resultado en privilegios educativos, culturales y políticos; mientras que la población vulnerable se encuentra en un periodo de degradación social pospandemia marcado por el desempleo ante la limitada solvencia económica de las empresas, limitación educativa para aquellos que carecen de acceso a internet, etc., además de la cultura de la aporofobia que ha crecido exponencialmente en los últimos años.

A partir de lo anterior, surge este capítulo como un enlace entre los diversos factores desencadenantes de desigualdad social y la naturaleza de las deudas sociales como razón de entendimiento en la búsqueda de la justicia social dentro y fuera del contexto de la pandemia.

ANTE LA REALIDAD LACERANTE

Desde los primeros meses de la pandemia por COVID-19, se apreciaba un diferencial importante entre los estudiantes que podrían acudir a clases virtuales a través de internet y aquellos que no les sería posible (Moreno, 2020). Hoy, que el regreso a clases no ha dejado de ser un reto para la conservación de la salud de la mayoría de quienes conforman el sistema educativo, siguen manifestándose las condiciones precarias de buena parte de las instituciones. Quedó claro que la cobertura de internet y/o de la señal de televisión no haría viable una solución técnica a un problema social.

Este retorno a las aulas no es materia menor frente a la urgencia de reapertura del sector, al igual que lo es la emergencia que viven otros frentes a nivel nacional: la familia, la economía, el turismo, el político, el cultural, la ecología, por mencionar sólo algunos. Esto es: ante a la crisis económica y educativa que tiene decenios de existencia, se subordina la salud y se despierta el debate respecto a las certezas o no de un posible repunte. Estamos ante una condición de urgencia que requiere la atención puntual desde un enfoque que permita la integración y la transformación social de la realidad.

Más allá de la coyuntura, las desigualdades sociales se pueden apreciar desde distintos ángulos. Baste recordar las propias métricas del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2020) o bien la prácticamente nula movilidad social que ha señalado el Centro de Estudios Espinosa Yglesias (CEEY, 2019). Cifras que pueden considerarse en la analogía de Ricardo Raphael: “el elevador descompuesto” (Raphael, 2014), en el cual las clases sociales de este país están profundamente marcadas, no hay o son nulas las oportunidades de cambio, debido no solamente al ingreso, sino al origen familiar de las comunidades en condiciones precarias. Solamente determinadas familias serán las que podrían ascender económicamente y conseguir mejores empleos.

Derivado de ello, las condiciones de violencia y fragmentación del tejido social se han convertido en lo cotidiano. Valdría la pena analizar esta andanada caótica a partir de la pérdida de vínculos, identidades y acuerdos, tal como señala el grupo de investigación y acción Jesuitas por la Paz (2017).

Como metáfora de algunas de las condiciones de marginación y exclusión se han hecho diversos señalamientos: la construcción continua de los muros de la vergüenza, que dividen los sectores residenciales de clase alta y media alta de las casas de cartón (Pérez, 2017). Esto es una expresión entre otras de la aporofobia, que no sólo refiere al odio y al desprecio para con el pobre, sino que es un paso claro a la búsqueda de su destrucción (Cortina, 2019). La aporofobia es un resultado inminente de las deudas sociales, concepto que trataremos de perfilar en las siguientes páginas. Condiciones que han servido para la generación de discursos de odio que violentan en el tejido social en general.

La pregunta sería ¿cómo vamos a resarcir estas condiciones pospandemia si lo que ahora se vive es el resultante de un proceso de profunda degradación social que daña a la mayoría de la población? Estamos ante un discatástrofe que requiere de un enfoque complejo, extenso y sistémico. Desde el enfoque de las deudas sociales se puede tener una perspectiva distinta para el diagnóstico y para la búsqueda de soluciones.

La esencia de este concepto que exploraremos se puede vislumbrar en el fragmento del poema de Charles Péguy que sirve como epígrafe de este texto. Si nos quedamos con los dos primeros versos de la segunda estrofa, podemos señalar que las deudas sociales nos interpelan. Este fragmento poético nos convoca a preguntarnos qué estamos haciendo para atender este paradigma que profetiza que todo lo que tenemos, o lo que tomamos, hay que devolverlo. Ese es el espíritu de las deudas sociales: un concepto complejo que implica reflexiones y acciones hacia una transformación epistemológica incluso en el ámbito académico.

Si bien es cierto que en algunos documentos que se referirán a continuación el término aparece en singular y en otros en plural, el constructo *deudas sociales* que trabajaremos implica un reconocimiento a la multidimensionalidad del problema. Es decir, no existe una sola deuda social, por lo que utilizar el singular haría parecer un problema único de atención simple. Pluralizar el término conlleva una conciencia de complejidad para entender sus causas, sus formas y su manera de saldarlas.

Las *deudas sociales* exigen un reconocimiento de desigualdad, pero también un llamado de atención a quienes tenemos amplias capacidades, unas amplias posibilidades de desarrollo, pues estamos en continua deuda y, en términos de justicia retributiva, habría que hacer algo para evitar los diferenciales prevalientes.

RECUPERAR LA REALIDAD DESDE UNA METODOLOGÍA INTEGRAL

Ante una realidad compleja y múltiple que requiere entendimiento, valoración e intervención, la metodología de la doctrina social de la Iglesia brinda elementos que coadyuvan no sólo a poner una mirada atenta a los problemas sociales, sino a comprenderlos en su dimensión cristiana y antropológica por extensión. Se requiere de un discernimiento a la luz de los principios

universales que hacen del amor, la fe y la esperanza las claves para este llamado a la acción en pro del bien común.

Así, la apelación a favor de la dignidad de la persona humana, la solidaridad, la subsidiariedad y el destino universal de los bienes nos exige no reducir las soluciones solo a los modelos de gestión, sino a atender las estructuras injustas de pecado en su historia y complejidad, lo cual requiere denuncia y compromiso y no una simple mención o conceptualización. En ese sentido, partir de un discurso neutro, cientificista, puede propiciar un reduccionismo con tintes de aislamiento del problema.

El concepto de *deudas sociales* no refiere sólo a condiciones económicas de desigualdad, sino que implica también una visión interdisciplinaria de los problemas, los juicios al respecto y las políticas públicas y las actuaciones particulares subsecuentes. Porque, así como la pobreza económica ha generado políticas públicas clientelares, populistas o de mera filantropía (Dieterlen, 2003), hay otras pobreza, como las culturales y espirituales, que han propiciado otras respuestas lineales de dependencia y manipulación.

Las descripciones y los diagnósticos antes señalados exigen una forma de ver la realidad que puede estar acompañada de elementos socioeconómicos muy precisos. El reto está en la valoración de estas cifras y de estas condiciones para que no se queden como un catálogo de agravios que justifique intervenciones clientelares y neopopulistas. Pero, para enfocarlo desde el pensamiento social cristiano, se requiere reconocer las características propias de la dignidad de la persona humana, abierta al infinito que trasciende.

Las *deudas sociales* no es un concepto cerrado y autorreferencial, por el contrario, es un concepto en acción, un concepto que nos implica como personas y que nos debe interpelar particularmente a los cristianos pues encuentra sus raíces en el Evangelio. Claro ejemplo de ello es que en algunas traducciones del Padre-nuestro se señala: “perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores”. Reconocer las deudas es reconocernos en vínculo exigente de la retribución para subsanar, aunque sea parcialmente, el daño.

Este llamado a la acción conlleva el poner al servicio de los demás los cinco panes y dos peces, como a bien señaló el Cardenal Van Thuan, recuperando otro pasaje evangélico que habla de justicia retributiva social.

La propia metodología ampliada de la doctrina social de la Iglesia no se ha quedado en el ver, juzgar y actuar, sino que también ha contemplado otros dos elementos: revisar y celebrar. Esto es, ha sido redefinida en sus particularidades estratégicas – si se me permite el término – para su propia evaluación crítica ante las acciones emprendidas y que no están resolviendo de fondo los temas, particularmente la pobreza.

El término *celebración* no delimita una fiesta desmesurada, sino el reconocimiento a los pequeños cambios que nos pueden brindar esperanza. Conservar la mirada hacia un futuro distinto es sumamente difícil en estos tiempos en los que se han acrecentado las desigualdades, las violencias y, en sí, las deudas sociales, pues sólo se minimizan en las cifras macroeconómicas, justificaciones y políticas lineales, y que se desentienden de las realidades cotidianas.

Al repensar nuestra forma de apreciar las condiciones de desigualdad y entendiendo la impronta ética y de compromiso que en términos generales nos convoca no sólo a cristianos sino a todas las personas de este planeta, es viable comprender la multidimensionalidad de las deudas sociales.

HACIA UNA CONCEPTUALIZACIÓN INCONCLUSA DE LAS DEUDAS SOCIALES

Para seguir en este ejercicio de reflexión sobre la conceptualización de las deudas sociales, podemos recuperar las palabras del entonces Cardenal Jorge Bergoglio:

La pobreza nos exige tomar conciencia de su “dimensión social y económica”. Porque ante todo es un problema humano. Tiene nom-

bres y apellidos, espíritus y rostros. Acostumbrarnos a vivir con excluidos y sin equidad social es una grave falta moral que deteriora la dignidad del hombre y compromete la armonía y la paz social (Bergoglio, 2009).

Esta noción de deuda social nos interpela, nos obliga a no ver a la pobreza como “parte del paisaje”. Por el contrario, al comprometerse realmente con la defensa de la dignidad de la persona humana, hace evidente que el mundo está formado por personas con nombres y apellidos, con historias y miradas.

La pobreza no debe verse como un simple problema estadístico para un análisis académico y un juego político clientelar subsecuente. Quienes viven en condiciones de pobreza son, como alguna vez señaló Alberto Ivern, “personas a las que hemos empobrecido” (Ivern, 2016). Es decir, la desigualdad es tanto un derivado de “una economía que mata” como producto de las complicidades de quienes formamos esta sociedad que asume pasivamente y, en algunos casos, promueve y ejecuta este sistema asesino.

La conciencia de deudas sociales parte de esta motivación para conocer la realidad, no solamente desde nuestra propia esfera de acción, sino desde la periferia. La noción de *Iglesia en salida*, defendida por el papa Francisco no es únicamente una cuestión de una evangelización de puerta en puerta, es “un sentir la ciudad, vivir la ciudad, comprender la ciudad, con todo nuestro cuerpo”, como se señala en los grupos de Pastoral Urbana. Estas condiciones de marginación y vulnerabilidad se aprecian tanto en los territorios sórdidos de las ciudades como en las extensas tierras abandonadas del campo. La mirada de Bergoglio se inspiraba en buena medida en su acercamiento a las periferias, en su conocimiento sobre las realidades particulares de la feligresía en condiciones de descarte, en una epistemología que parte de realidades concretas (Cuda, 2016).

Para adentrarnos en esta multidimensionalidad del problema más allá de un refrendo teórico para volverlo un llamado a la acción, habría que señalar que el asumir las deudas sociales nos

obliga a vivir en carne propia las necesidades del otro, a ver en su narrativa, en su historia y en su naturaleza ambital, de encuentro, de interpelación, un espacio de refracción de las condiciones humanas.

En el magisterio de la Iglesia en Latinoamérica podemos citar el siguiente párrafo como parte de esta exploración conceptual que nos requiere:

5. Con vistas al Bicentenario 2010-2016, creemos que existe la capacidad para proyectar, como prioridad nacional, la erradicación de la pobreza y el desarrollo integral de todos. Anhelamos poder celebrar un Bicentenario con justicia e inclusión social. Estar a la altura de este desafío histórico, depende de cada uno de los argentinos. “La gran deuda de los argentinos es la deuda social. Podemos preguntarnos si estamos dispuestos a cambiar y a comprometernos para saldarla. ¿No deberíamos acordar entre todos que esa deuda social, que no admite postergación, sea la prioridad fundamental de nuestro quehacer?” (CEA, *Afrontar con grandeza nuestra situación actual*, 80° Asamblea Plenaria, 11 de noviembre de 2000). No se trata solamente de un problema económico o estadístico. Es, primordialmente, un problema moral que nos afecta en nuestra dignidad más esencial y requiere que nos decidamos a un mayor compromiso ciudadano. Pero sólo habrá logros estables por el camino del diálogo y del consenso a favor del bien común, si tenemos particularmente en cuenta a nuestros hermanos más pobres y excluidos (Conferencia Episcopal Argentina, 2008).

Perfilamos entonces que las deudas sociales son parte del pensamiento social cristiano, arraigado claramente en la teología popular que concibe a la pobreza no como un tema económico, sino como un problema humano, un problema moral. Esto implica que es una problemática que nos atañe a todos, a menos de que el discurso individualista propio del capitalismo salvaje nos haga desconocer la mirada del otro y el valor de la comunidad.

En esta misma línea de trabajo y de reflexión, el papa Francisco recupera y habla de este mecanismo de diferenciación y de

exclusión multidimensional en *Evangelii gaudium* (Francisco, 2013), del cual podemos resaltar el siguiente fragmento:

56. Mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría feliz. Este desequilibrio proviene de ideologías que defienden la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera. De ahí que nieguen el derecho de control de los Estados, encargados de velar por el bien común. Se instaura una nueva tiranía invisible, a veces virtual, que impone, de forma unilateral e implacable, sus leyes y sus reglas. Además, la deuda y sus intereses alejan a los países de las posibilidades viables de su economía y a los ciudadanos de su poder adquisitivo real. A todo ello se añade una corrupción ramificada y una evasión fiscal egoísta, que han asumido dimensiones mundiales. El afán de poder y de tener no conoce límites. En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta.

Este pensar sobre las deudas sociales no es un hecho aislado, sino que en las diversas fuentes de la doctrina social de la Iglesia es uno de los elementos prevalecientes. Desde la opción preferencial de los pobres contenida en el Evangelio, siguiendo con las nociones de justicia social de la patristica, hasta su presencia en el corpus mismo de los documentos del magisterio en materia social.

Sin hacer un recorrido exhaustivo, podemos señalar que Paulo VI, siguiendo las líneas demarcadas por el Concilio Vaticano II, acusaba los diferenciales entre los países pobres y ricos en materia de deuda internacional. Lo vimos también con Juan Pablo II, quien resaltaba el valor de la acción y de las condiciones del trabajo para apuntalar la dignidad de la persona humana. Lo habló Benedicto XVI, profundizando los temas de la caridad y su relación con la verdad. En esta misma línea se encuentra la obra de Francisco, no sólo enfocado en temas macroeconómicos, sino

en realidades concretas en las que se privilegia al mercado y la especulación provocando la destrucción de poblaciones y ecosistemas completos.

Así podemos encontrarlo en *Laudato si* (Francisco, 2015), en la que, entre otras cuestiones, el papa Francisco señala el problema de las deudas y de los bienes comunes (particularmente el agua en este pasaje), como una herida que diferencia a los poderosos de los descartados:

30. Mientras se deteriora constantemente la calidad del agua disponible, en algunos lugares avanza la tendencia a privatizar este recurso escaso, convertido en mercancía que se regula por las leyes del mercado. En realidad, el acceso al agua potable y segura es un derecho humano básico, fundamental y universal, porque determina la sobrevivencia de las personas, y por lo tanto es condición para el ejercicio de los demás derechos humanos. Este mundo tiene una grave deuda social con los pobres que no tienen acceso al agua potable, porque eso es negarles el derecho a la vida radicado en su dignidad inalienable. Esa deuda se salda en parte con más aportes económicos para proveer de agua limpia y saneamiento a los pueblos más pobres. Pero se advierte un derroche de agua no sólo en países desarrollados, sino también en aquellos menos desarrollados que poseen grandes reservas. Esto muestra que el problema del agua es en parte una cuestión educativa y cultural, porque no hay conciencia de la gravedad de estas conductas en un contexto de gran inequidad.

Es viable subrayar que las deudas sociales implican no sólo cuestiones económicas, sino también bienes comunes como los ambientales. Los bienes comunes concretos son un tema de discusión pública que requieren una acción transformadora para evitar una catástrofe mayúscula que proviene del consumismo por sobre nuestra casa común, nuestra Pachamama. Francisco denuncia la concentración del poder para la explotación, mientras que otros quedan marginados, descartados, sin posibilidades de vida, vueltos una mercancía desechable. Las deudas sociales son causa-

das por esta ideología, por esta cultura del descarte que conjuga tanto una forma de pensar como una manera de actuar.

En el mismo documento, Francisco acusará la falta de acción, de compromiso y de intervención frente a los graves problemas que acarrearán las deudas sociales.

123. La cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto, obligándola a trabajos forzados, o convirtiéndola en esclava a causa de una deuda. Es la misma lógica que lleva a la explotación sexual de los niños, o al abandono de los ancianos que no sirven para los propios intereses. Es también 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 y de pieles de animales en vías de extinción? ¿No es la misma lógica relativista la que justifica la compra de órganos a los pobres con el fin de venderlos o de utilizarlos para experimentación, o el descarte de niños porque no responden al deseo de sus padres? Es la misma lógica del “usa y tira”, que genera tantos residuos sólo por el deseo desordenado de consumir más de lo que realmente se necesita. Entonces no podemos pensar que los proyectos políticos o la fuerza de la ley serán suficientes para evitar los comportamientos que afectan al ambiente, porque, cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar (Francisco, 2015).

El problema del relativismo afecta de manera directa a la persona humana como efecto de la cultura del descarte que prevalece en la lógica financiera que se privilegia en el mundo laboral y que ha provocado una “catástrofe antropológica”. Esto es todavía más

grave cuando consideramos que hoy, como nunca, hay una claridad discursiva respecto a los derechos humanos fundamentales y otros elementos que han surgido de los sacrificios de quienes han defendido la dignidad de la persona humana.

Los derechos laborales, por ejemplo, son una conquista histórica, y en plena pandemia por la condición de excepción, diversas investigaciones han señalado que se están rompiendo los derechos laborales, desconociendo las jornadas de ocho horas, los cinco días de trabajo, el balance familia-trabajo. Estas nuevas esclavitudes derivadas de un odio a la dignidad de la persona humana nos hacen ver que la defensa de la buena vida es más necesaria que nunca para liberarnos existencialmente y establecer una verdadera justicia social. Y eso no es privativo del gobierno, es una cuestión de empresas, de instituciones, que no están reconociendo el problema y los retos de las deudas sociales.

Estos dos elementos, el agua y el trabajo, son tomados como ejemplos como parte de este complejo tema de las deudas sociales, que deben ser analizadas desde su multidimensionalidad. Por obviedades de espacio, sólo mencionamos aquellos íntimamente ligados con los documentos citados. La discusión, sin embargo, sigue vigente.

LAS DEUDAS SOCIALES: UN DERIVADO DE LAS ESTRUCTURAS MULTIDIMENSIONALES DE PECADO

En línea con el magisterio social de la Iglesia, habría que reconocer, denunciar y transformar las causas que han propiciado las deudas sociales. Una vez reconociendo las causas, tendríamos que ubicar la multidimensionalidad de las deudas sociales para buscar mecanismos de verdadera acción transformadora, pero no de manera paternalista o de gestión burocratizada, sino impulsando el desarrollo comunitario hacia el bien común.

Si bien podríamos extendernos sobre varias de las causas, baste mencionar que dentro del magisterio se puede encontrar

una clara descripción del llamado *pecado estructural*. En el documento conclusivo de Medellín (Conferencia Episcopal Latinoamericana, 1968) se denuncian “realidades que expresan una situación de pecado” como los “pecados cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas”.

A su vez, en el documento de Puebla (Conferencia Episcopal Latinoamericana, 1979), los obispos latinoamericanos señalaron la “situación de pecado social” (nº 28), el “sistema marcado por el pecado” (nº 92) y las “estructuras creadas por los hombres en las cuales el pecado de sus autores ha impreso su huella destructora” (nº 281), el “pecado social”. Asimismo, concluyeron que: “Son muchas las causas de esta situación de injusticia, pero en la raíz de todas se encuentra el pecado, tanto en su aspecto personal como en las estructuras mismas”.

Siendo partícipe fundamental de la Conferencia de Aparecida (Conferencia Episcopal Latinoamericana, 2007), Jorge Bergoglio conoció de primera mano la siguiente afirmación:

92. Ya, en Santo Domingo, los pastores reconocíamos que “los pueblos indígenas cultivan valores humanos de gran significación”; valores que “la Iglesia defiende [...] ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna”; “son poseedores de innumerables riquezas culturales, que están en la base de nuestra identidad actual”; y, desde la perspectiva de la fe, “estos valores y convicciones son fruto de ‘las semillas del Verbo’, que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados”.

En Aparecida, se acusa que “hay riquezas culturales” que estamos marginando, por lo que el propio Benedicto XVI en su introducción hace un llamado urgente a la creación de estructuras de justicia.

Claro ejemplo de la denuncia profética de *Querida Amazonia*, bien lo podemos encontrar en este párrafo:

16. Esta historia de dolor y de desprecios no se sana fácilmente. Y la colonización no se detiene, sino que en muchos lugares se transfor-

ma, se disfraza y se disimula, pero no pierde la prepotencia contra la vida de los pobres y la fragilidad del ambiente. Los Obispos de la Amazonia brasileña recordaron que “la historia de la Amazonia revela que siempre fue una minoría la que lucraba a costa de la pobreza de la mayoría y de la depredación sin escrúpulos de las riquezas naturales de la región, dádiva divina para los pueblos que aquí viven desde milenios y para los migrantes que llegaron a lo largo de los siglos pasados”.

Por su parte, Mathias Nebel, tras su estudio sobre el pecado estructural (2011), ha hablado de la necesidad de las *estructuras de gracia*. Si existen estructuras de pecado, para poder saldar las deudas sociales son urgentes las estructuras que apelen a la justicia retributiva que permitan la consecución del bien común.

Este reconocimiento a las condiciones estructurales que no respetan la dignidad de la persona humana y ocasionan las deudas sociales va más allá de entender que existe un problema grave que se denomina “el pecado del mundo”, sino que también es una muestra clara del diálogo creativo de la doctrina social de la Iglesia con las ciencias sociales.

Es importante resaltar que este planteamiento, si bien está enmarcado en términos de la teología cristiana, no está cerrado a un diálogo con quienes no profesan la misma fe. Las deudas sociales son un problema humano que sólo requiere esta sensibilidad para reconocer las injusticias y la urgencia de reconstrucción del tejido social.

La métrica económica puede convertirse en un factor que minimiza los graves estragos de las diversas deudas sociales al reducir al hombre únicamente a una condición monetaria. Además, los descriptores son, o aspiran a ser, neutrales, objetivos y distantes de la realidad estudiada. Por ello, se requiere un diálogo con planteamientos antropológicos que funjan como garantes de la defensa de la dignidad de la persona humana, incluso como un nuevo abordaje y estilo para tratar los problemas de buena parte de la humanidad.

El concepto de deudas sociales nos implica a la acción (Salvia, 2011), enfoca a las desigualdades no como un proceso de miramiento sino como una aproximación compleja que nos obliga a reconocernos como integrantes de un tejido social en permanente vinculación (Forzán, 2020a).

Un encomiable esfuerzo de diálogo multidisciplinario es el origen mismo del término: el Barómetro de las deudas sociales de la Universidad Católica de Argentina (cuyo Gran Canciller fue el propio cardenal Bergoglio años atrás). Entre sus elementos constitutivos, el barómetro encontró las siguientes dimensiones de las deudas sociales:

1. Dimensiones de las condiciones materiales de vida
2. Dimensiones de la integración humana y social
3. Dimensiones de las condiciones de trabajo y seguridad
4. Dimensiones de salud y las condiciones psicosociales
5. Dimensiones de confianza institucional y vida ciudadana (Pontificia Universidad Católica Argentina, 2021)

A estas dimensiones bien podrían sumarse otras, pero no como factores inconexos, sino como parte de un tejido que se construye, se tensa y se desvanece según las realidades particulares a lo largo de la historia. Por ejemplo, hemos considerado ampliar y describir las siguientes:

1. Dimensiones realistas
2. Dimensiones teológicas
3. Dimensiones teóricas
4. Dimensiones éticas
5. Dimensiones políticas
6. Dimensiones antropológicas cristianas
7. Dimensiones prácticas
8. Dimensiones biológicas
9. Dimensiones narrativas
10. Dimensiones utópicas y distópicas (Forzán, 2020b)

Por los objetivos de este texto y su abordaje general, no se recorren cada una de las dimensiones, sino que se perfilan como base para futuras investigaciones. Al momento, hemos tratado el análisis de la realidad, la valoración de las causas, particularmente el pecado estructural, y hemos definido líneas de trabajo que se han seguido en este sentido. La realidad es compleja y la condición es urgente. Por ello, no sólo se debe atender a una mirada cientificista aislada de la realidad que ve a las miserias y las estructuras sociales de pecado como en un caleidoscopio, sino que se requiere de un cambio radical para afrontar esta nueva época y apostar por un futuro promisorio.

Cuando pensamos el mundo, sociológicamente, económicamente, ambientalmente, desde la vinculación, desde el entendernos copartícipes de esta realidad que construimos nuestra casa común, podemos darnos cuenta de que hay muchos pensadores de distintas tradiciones que han trabajado por esta comprensión multidisciplinaria de lo que hoy llamamos deudas sociales.

Sólo para mencionar algunos, tenemos a Boaventura de Sousa Santos y su pensar epistemológico desde el sur, desde las periferias de Occidente; a Amartya Sen y su teoría de las capacidades (o capacidades) que es necesario desarrollar con miras a la justicia social; a Pierre Bourdieu con su noción de campo social, en el que los poderes están en continua lucha, pero que también pueden colaborar para hacer factibles las transformaciones; a Anthony Giddens y su teoría de la estructuración, en la que se establece que los agentes sociales somos capaces de cambiar las instituciones, pero también podemos convertirnos en unas instituciones anquilosadas que no estamos viendo por el bien común; a Noam Chomsky, quien nos habla de las gramáticas generativas y la relevancia del desarrollo de las estructuras lingüísticas para permitir esta comprensión del mundo y la intervención en éste; o bien a Edgar Morín con su planteamiento de pensamiento complejo dentro de este mundo que interacciona entre desequilibrios y atractores.

Cabe destacar que, si bien las miradas y los estilos son distintos y parecería difuso un planteamiento similar, en realidad hay

puntos en común entre éstos y otros pensadores: la noción de *vínculo e interrelación*, así como la calidad que se establece en estos procesos como garante para establecer una verdadera justicia social. Para entender las deudas sociales hay que concebirlas desde esta vinculación multidisciplinaria que establece relaciones de tensión y diferencia para impulsar la construcción del bien común.

HACIA LA METANOIA EPISTEMOLÓGICA

13. El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar. El Creador no nos abandona, nunca hizo marcha atrás en su proyecto de amor, no se arrepiente de habernos creado. La humanidad aún posee la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común. Deseo reconocer, alentar y dar las gracias a todos los que, en los más variados sectores de la actividad humana, están trabajando para garantizar la protección de la casa que compartimos. Merecen una gratitud especial quienes luchan con vigor para resolver las consecuencias dramáticas de la degradación ambiental en las vidas de los más pobres del mundo. Los jóvenes nos reclaman un cambio. Ellos se preguntan cómo es posible que se pretenda construir un futuro mejor sin pensar en la crisis del ambiente y en los sufrimientos de los excluidos (Francisco, 2015).

Esta cita de *Laudato si* nos permite reconocer las deudas sociales y atender al clamor de nuestra casa común, condición de urgencia que nos debe elevar a seguir construyendo y reconstruyéndonos para crear una nueva utopía.

Esta transformación social no es únicamente el cumplimiento de ciertas normatividades, sino una verdadera metanoia epistemológica. Necesitamos una conversión en nuestra forma de

entender y de actuar para con nuestra casa común en la que los principios de *solidaridad*, *subsidiaridad* y *destino universal de los bienes* hagan factible el acercamiento a las deudas sociales y el caminar de manera transformacional hacia el bien común.

Más allá de los íconos minimalistas de los Objetivos de Desarrollo Sostenible y de las metas que cada uno conlleva, están las historias de las personas reales, los nombres, los rostros, los apellidos de aquellos a quienes hemos empobrecido.

Porque cuando pensamos en abstracto las políticas públicas, caemos en el enorme riesgo de burocratizarnos, de perder el espíritu de las deudas sociales. En ese sentido, se puede recuperar la pintura de Marko Rupnik, que fungió de ícono para el Año de la Misericordia establecido por el papa Francisco. Al detenernos en los ojos del Buen Pastor, encontramos que las miradas con el doliente se encuentran, se integran. Este cruce de miradas nos interpela en “este ver”, este ver de las deudas sociales: vernos en encuentro, en entreveramiento, en una profunda integración hacia el futuro.

En este marco de la *Querida Amazonia*, el ver al pobre es sentir la pobreza, tal como lo vivieron Pedro Casaldáliga y Juan Carlos Scannone, recientemente fallecidos y que integraron en vida y discurso la noción de teología del pueblo de la que parte el papa Francisco. Un vivir la pobreza desde las periferias, encarnando la profundidad y la fragilidad humanas.

Este conocer al pobre desde sus condiciones de marginación puede ser aprendida desde otros discursos, que no son necesariamente filosóficos, teológicos o sociológicos, sino literarios como en las novelas de Fiodor Dostoievski (Forzán, 2018). Un conocimiento del otro que nos permite entender el sentido comunitario del encuentro como lo establece la obra de J. R. R. Tolkien. Cambiar la discursividad en los ámbitos político, económico, ambiental y académico podría ser clave para afrontar comunitariamente problemas que requieren de una atención urgente.

La mención de la literatura y los mundos que posibilita hacia un pensar utópico transformacional va de la mano no sólo del

ampliar los horizontes de la razón, como señalaba Benedicto XVI (2006), sino que también fue parte de la trayectoria académica de Jorge Bergoglio.

Hay que dialogar entre personas, hay que dialogar entre saberes, los propios de las ciencias con los emanados de las tradiciones populares. El diálogo y el discurso profético son fundamentales para construir comunidad desde nuestras propias historias, respetando y asumiendo las deudas sociales para con los pueblos originarios:

32. Los grupos humanos, sus estilos de vida y sus cosmovisiones, son tan variados como el territorio, puesto que han debido adaptarse a la geografía y a sus posibilidades. No son lo mismo los pueblos pescadores que los pueblos cazadores y recolectores de tierra adentro o que los pueblos que cultivan las tierras inundables. Todavía encontramos en la Amazonia miles de comunidades indígenas, afrodescendientes, ribereños y habitantes de las ciudades que a su vez son muy diferentes entre sí y albergan una gran diversidad humana. A través de un territorio y de sus características Dios se manifiesta, refleja algo de su inagotable belleza. Por lo tanto, los distintos grupos, en una síntesis vital con su entorno, desarrollan un modo propio de sabiduría. Quienes observamos desde afuera deberíamos evitar generalizaciones injustas, discursos simplistas o conclusiones hechas sólo a partir de nuestras propias estructuras mentales y experiencias (Francisco, 2020).

Las deudas sociales implican un espíritu de diálogo que nos permite conocer al otro y entender por qué no podemos hablar de los pobres, sino de quienes hemos empobrecido, y atender urgentemente a la justicia retributiva.

Las deudas sociales son un llamado a la acción que se une a la voz del poeta César Vallejo, quien nos sigue apelando e invocando a una verdadera recuperación de lo humano y sus posibilidades de futuro.

¡Jamás, hombres humanos,
hubo tanto dolor en el pecho, en la solapa, en la cartera,
[...]
¡Cómo, hermanos humanos,
no deciros que ya no puedo y
ya no puedo con tanto cajón,
tanto minuto, tanta
lagartija y tanta
inversión, tanto lejos y tanta sed de sed!
Señor Ministro de Salud: ¿qué hacer?
¡Ah! desgraciadamente, hombres humanos,
hay, hermanos, muchísimo que hacer.

“Los nueve monstruos” (Fragmento)

CÉSAR VALLEJO (2009 [1937])

CONCLUSIONES

Como se mencionó anteriormente, las deudas sociales implican un espíritu de diálogo que nos permite empatizar con el marginado, pues el empobrecimiento y la injusticia social resultan preocupantes ya que su normalización invita a las futuras generaciones a incrementar la aporofobia, lo que representa un retraso para la búsqueda del bien común.

Cabe señalar que la adaptación y el seguimiento de las normativas preexistentes para controlar la desigualdad social no es suficiente, siendo necesario la adopción de conductas solidarias que abonen a la fraternidad universal como el eje vertebrador del bien común.

REFERENCIAS

- Benedicto XVI. (2006). Encuentro con el mundo de la cultura. Fe, razón y Universidad: Recuerdos y reflexiones. Discurso en la Universidad de Ratisbona. 12 de septiembre de 2006.
- Bergoglio, J. M. (2009). Seminario sobre “Las Deudas Sociales”. 30 de septiembre de 2009. <http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homilias/homilias2009.htm#LA%20deudas%20sociales%20EPOCA>
- CEEY. (2019). Informe. Movilidad Social en México 2019. Hacia la igualdad regional de oportunidades. México: Centro de Estudios Espinosa Yglesias. <https://ceey.org.mx/wp-content/uploads/2019/05/Informe-Movilidad-Social-en-M%C3%A9xico-2019.pdf>
- CONEVAL. (2020). Medición de la pobreza. Pobreza en México. CONEVAL. <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>
- Conferencia Episcopal Argentina. (2008). Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad (2010-2016). Documento de los obispos al término la 96ª Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina.
- Conferencia Episcopal Latinoamericana. (1968). Documento Conclusivo de la II Conferencia General del CELAM Medellín.
- Conferencia Episcopal Latinoamericana. (1979). Documento Conclusivo de la III Conferencia General del CELAM Puebla.
- Conferencia Episcopal Latinoamericana. (2007). Documento Conclusivo de la IV Conferencia General del CELAM Aparecida.
- Cortina, A. (2019). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós.
- Cuda, E. (2016). *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*. Buenos Aires: Manantial.
- Dieterlen, P. (2003). *La pobreza: un estudio filosófico*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/Fondo de Cultura Económica.
- Forzán G., J. A. (2018). El reencuentro con la dignidad humana en Fiodor Dostoievski. Una aproximación al personalismo y al pensamiento social cristiano desde el análisis literario. En R. Casales García, R. Sánchez Muñoz y J. O. Real Zarza (2018), *La vitalidad del personalismo. Nuevos retos y perspectivas* (pp. 320-329). México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.

- Forzán G., J. A. (2020a). La reconstrucción del tejido social. Utopía y sentido desde el encuentro, el arte y la cultura. En Tristano Volpato (Coord.), *Memorias (2018-2020)* (pp. 143-160). México: GBE-Universidad Pontificia de México-Scholas Occurrentes.
- Forzán G., J. A. (2020b). Utopía y construcción del sentido del bien común. En M. Nebel (Ed.), *Generar un porvenir compartido. Cómo crear dinámicas de bien común en México* (pp. 65-76). México: Tirant lo Blanch.
- Francisco. (2013). Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual.
- Francisco. (2015). Carta Encíclica *Laudato si'* Sobre el cuidado de la casa común.
- Francisco. (2020). Exhortación Apostólica Postsinodal *Querida Amazonia*.
- Ivern, A. (2016). *Todo deseo se cumple. Metodo EUSA*. Buenos Aires: Kier.
- Jesuitas por la Paz. (2017). *Reconstrucción del tejido social: Una apuesta por la paz*. México: Centro de Investigación y Acción Social.
- Moreno, T. (2020). Con computadora, sólo 5 % de los estudiantes pobres en el regreso a clases. *El Universal*, 24 de agosto. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/con-computadora-solo-5-de-los-estudiantes-pobres-en-el-regreso-clases>
- Nebel, M. (2011). *La categoría moral del pecado estructural*. Madrid: Trotta.
- Péguy, Ch. (2004 [1913]). *Eva*. Madrid: Encuentro.
- Pérez, D. M. (2017). El muro mexicano que separa el golf de la miseria. *El País*, 23 de mayo. https://elpais.com/internacional/2017/05/23/actualidad/1495508814_102376.html
- Pontificia Universidad Católica Argentina. (2021). Barómetro de la deuda social argentina. *Pontificia Universidad Católica Argentina*. <http://uca.edu.ar/es/observatorio-de-la-deuda-social-argentina/barometro-de-la-deuda-social-argentina>
- Raphael, R. (2014). Elevador descompuesto. En Mirreynato: La otra desigualdad (pp. 183-188) Barcelona: Grupo Planeta.
- Salvia, A. (Coord.) (2011). *Deudas sociales en la Argentina post-reformas: algo más que una pobreza de ingresos*. Buenos Aires: Biblos. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/8257/1/deudas-sociales-argentina-post-reformas.pdf>
- Vallejo, C. (2009 [1937]). Los nueve monstruos. En *Poesías completas* (pp. 519-520). Madrid: Visor de Poesía.

V. LAS DEUDAS SOCIALES DEL COVID DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO

MARÍA EUGENIA GUZMÁN GÓMEZ

INTRODUCCIÓN

Es importante mencionar que las deudas sociales son provocadas por la desigualdad social. El contexto de la pandemia ha sido un actor que ha fomentado la desigualdad a diferentes sectores de la población mundial. Específicamente, a lo que concierne a la mujer, si antes sufría desigualdad, ésta se ha profundizado y radicalizado a raíz de la misma emergencia sanitaria. Sin embargo, si ya se tenía por entendido la existencia de esta desigualdad antes de la pandemia, ¿qué se ha hecho para enfrentarla? En una coyuntura histórica, se consolidó en 1948 la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cuyo documento nace como un consenso de las primeras reuniones de la Organización de las Naciones Unidas en respuesta a las atrocidades sufridas durante la Segunda Guerra Mundial. En dicha Declaración, se buscó promover y proteger a todas las personas de todos los grupos sociales del mundo bajo los principios de *igualdad y no discriminación*, así como de *universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad*. A pesar de que dicho instrumento declarativo difundió dichos principios, la realidad no es así. Hoy en día, la desigualdad persiste y casi un siglo después de la creación de dicho instrumento parece ser que éstos no son aplicados en la realidad internacional. Desde una perspectiva de género, y con respecto a la deuda social, se tiene que refrendar que en los derechos

humanos están incluidas las mujeres. Es decir, los derechos de las mujeres son derechos humanos.

Con base en lo anterior, este artículo pretende dar información, evidencia y análisis sobre los impactos, retos y acciones que se deben tomar a fin de responder a las necesidades de la mujer dentro del contexto de la pandemia.

LAS DEUDAS SOCIALES

El concepto de *deuda social* ha sido un debate constante y sin consenso por la comunidad académica. Sin embargo, hay dos cuestiones que se han puntualizado en este tema. La primera es el reconocimiento. Éste consiste en comprender que existe la desigualdad. Es decir, el reconocimiento es una cuestión que permite visibilizar las desigualdades existentes en el mundo, lo que hace que dicha cuestión se pueda enfrentar ante cualquier tipo de desigualdad ya sea económica, social, cultural o de género. Además, este reconocimiento permite identificar a los sectores que “poseen” esa deuda social. Es decir, logra que se pueda saber cuáles son los grupos con los que se tiene esta deuda.

Ahora bien, el segundo concepto es la *responsabilidad*. Desde una visión cristiana, la deuda social refiere a un concepto en acción, cristiano y responsable. Es decir, para el cristiano, la deuda social es una cuestión que debe atender y responsabilizarse de ella.

los responsables de la gestión pública, los ciudadanos de los países ricos, individualmente considerados, especialmente si son cristianos, tienen la obligación moral [...] de tomar en consideración [...] la interdependencia que existe entre su forma de comportarse y la miseria y el subdesarrollo de tantos miles de hombres (Juan Pablo II, 1987).

De acuerdo con la cita anterior, la persona tiene la obligación moral de velar por la mejora de miles de personas que viven en

la miseria y el subdesarrollo. En ese sentido, la deuda social es una cuestión fundamental que se debe atender para la mejora de la sociedad.

Dado que no existe un consenso específico en cuanto a qué se entiende por deuda social, se puede decir que hay dos pasos fundamentales que deben darse a fin de atenderla: reconocerla y responsabilizarse de ella. Una vez teniendo estas dos cuestiones interiorizadas, entonces se puede lograr enfrentar los efectos que la deuda social tiene en la sociedad, como es la desigualdad.

LA DESIGUALDAD Y LA VIOLENCIA

La desigualdad puede ser vista desde muchas perspectivas: social, económica, política, étnica, racial, cultural, de género, entre otras. Con respecto a la desigualdad por género, en el último siglo se ha puesto sobre la mesa el debate sobre cómo lograr un mejor balance en el desarrollo de la mujer. La encíclica del papa Francisco I, *Querida Amazonia*, nos hace reflexionar sobre la normalización en la sociedad de los procesos de desigualdad que se viven día a día:

16. Esta historia de dolor y de desprecios no se sana fácilmente. Y la colonización no se detiene, sino que en muchos lugares se transforma, se disfraza y se disimula (Francisco, 2020).

En este sentido, el papa Francisco nos invita a reflexionar sobre la colonización que persiste hasta nuestros días. Se creería que al hablar de colonización no sólo se estaría hablando de los procesos históricos que se vivieron en América y África durante los siglos XVI y XIX, respectivamente, sino que esta colonización de la que nos habla el papa Francisco es la que se lleva a cabo hoy en día, un dominio social entre diferentes grupos que generan profundas brechas de desigualdad en las que diferentes sectores son dominados por otros. En el caso de la mujer, este subgrupo se

encuentra dominado en las distintas esferas de la sociedad, ya sea económica, política, social y cultural, donde sin duda se ve una diferenciación de trato y desarrollo. En sí, de acuerdo con información de las Naciones Unidas, la tasa de pobreza, entre 2019 y 2021, aumentó un 9% frente al descenso del 2.7% antes de la pandemia (ONU Mujeres, 2020b). En adición, para 2021 se tiene previsto que por cada 100 hombres entre 25 y 34 años en situación de pobreza extrema habría 118 mujeres (ONU Mujeres, 2020b). Dicho sea de paso, tal diferenciación se estima que crezca hasta las 121 mujeres por cada 100 hombres para 2030 (ONU Mujeres, 2020b). Además, bajo una perspectiva numérica, para 2021 se calcula que habrá en el mundo 434 millones de mujeres y niñas viviendo en extrema pobreza, lo que representa una subida de 47 millones como consecuencia del impacto de COVID-19; se estima que dichas proyecciones no volverán a los niveles previos a la pandemia hasta 2030 (ONU Mujeres, 2020b). Estos datos reflejan la existencia de una desigualdad y una brecha social significativa hacia la mujer. Si bien ya se conocía dicha desigualdad y brecha, la pandemia sólo ha venido a agudizarla cada vez más. En ese sentido, resulta relevante atenderla con más urgencia a fin de mitigar efectos más profundos que puedan radicalizar aún más la desigualdad y la colonización hacia la mujer.

Ahora bien, es importante mencionar que la pobreza genera desigualdad y ésta provoca violencia. Esto es debido a que gracias al contexto de la emergencia sanitaria ha aumentado la tensión en el hogar y puede también aumentar el aislamiento de las mujeres. Cabe mencionar que, en términos generales, las emergencias humanitarias, los desastres y las pandemias mundiales ponen a las mujeres y a las niñas en un mayor riesgo de violencia. En ese sentido, el hogar que se supone que debería de ser un lugar seguro, se ha vuelto, ahora más, un lugar de violencia y agresión. A nivel global, de acuerdo con ONU Mujeres, 242 millones de mujeres y adolescentes entre 15 y 49 años han sido víctimas de violencia física y/o sexual a manos de su pareja (ONU Mujeres, 2020a). Asimismo, 137 mujeres son asesinadas a diario en el mundo por un miembro de su familia (ONU Mujeres, 2020a).

En adición, menos del 40% de las mujeres que sufren violencia buscan algún tipo de ayuda y menos del 10% de quienes lo hacen recurren a la policía (ONU Mujeres, 2020a). En América Latina se tiene como dato que 14 de los 25 países con mayor número de feminicidios en el mundo se encuentran en esta región (ONU Mujeres, 2020a). En este punto es importante añadir que estas estadísticas representan un aumento considerable de violencia y desigualdad hacia la mujer derivada de la pandemia.

Desde el contexto mexicano, de acuerdo con información del Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES), entre enero y febrero de 2020 se registraron 166 presuntas víctimas de delito de feminicidio y 466 víctimas mujeres de homicidio doloso, dando un total de 632 víctimas de feminicidios y homicidios dolosos (INMUJERES, 2020). Asimismo, de acuerdo con la misma institución, en los primeros meses de 2020, correspondientes al inicio de la emergencia sanitaria, se contabilizaron 9 941 mujeres presuntas víctimas de lesiones dolosas. De igual manera, en el mismo periodo de tiempo, se atendieron 40 910 llamadas de emergencia al número 911, relacionadas con incidentes de violencia contra la mujer. En adición, debe mencionarse que los estados con mayor índice de violencia son: Baja California, Chihuahua, Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Estado de México y Veracruz (INMUJERES, 2020). Dicho sea de paso, en el periodo de abril y mayo de 2020, la violencia que se le ejerció a la mujer en el rango de edad de entre 12 a 17 años corresponde a un 65.4% en relación con el 34.6% que se le ejerce a los hombres. Asimismo, con respecto al grupo de entre 1 a 11 años, el 51.3% corresponde a las mujeres y el 48.7% a los hombres. En sí, con todas estas estadísticas, queda asentado el incremento de la violencia desde marzo del 2020, que es el inicio del confinamiento, lo cual demuestra un aumento de ésta ejercida hacia la mujer (INMUJERES, 2020).

Al observar los datos anteriores, resulta evidente que, como una respuesta ante esta violencia generalizada hacia la mujer, ONU Mujeres establece lo siguiente: “Se debería asegurar la continuidad de servicios esenciales para responder a la violencia contras las mujeres y niñas, desarrollar nuevas modalidades de

brindar servicios en el contexto actual y aumentar el apoyo a organizaciones especializadas de mujeres para ofrecer servicios de apoyo a nivel local y territorial” (ONU Mujeres, 2020c).

Sin embargo, es relevante identificar las problemáticas que se tienen. Se ha visto, por ejemplo, que los servicios públicos de atención a las mujeres en los hospitales, como los de prevención y reproducción sexual, embarazos y otros, han disminuido o se han desatendido. Baste mencionar que los servicios de atención hacia la mujer no se consideran esenciales, tanto en cuestiones de salud como en seguridad. Es importante destacar que estos problemas se radicalizan más si se es mujer de campo, indígena, migrante o discapacitada, lo que profundiza la limitación a los accesos de salud y seguridad pública.

DERECHOS HUMANOS Y DESIGUALDAD

A partir de todo lo mencionado hasta el momento, se puede decir que estamos ante un panorama de desigualdad y violencia en donde los derechos humanos tienen que entrar como un instrumento que nivele la balanza ante esta situación. Como se estableció en la introducción de este artículo, los derechos humanos son también derechos de la mujer. Asimismo, estos derechos se sustentan a partir de los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad, así como igualdad y no discriminación. El artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos dice:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros (ONU, 1948).

Por lo tanto, se fundamenta que, a nivel internacional, todas las personas tienen los mismos derechos y éstos se deben velar para poder vivir en comunidad. Además, han surgido más instrumen-

tos internacionales con el propósito de proteger y promover los derechos humanos. En relación con los derechos de la mujer, en el año de 1967 se proclamó la Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. Asimismo, en 1979 se ratificó en el seno de las Naciones Unidas la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Esta última, de acuerdo con el derecho internacional público, es un instrumento vinculante, lo que lo hace obligatorio a todos aquellos Estados que ratifiquen dicho instrumento. De igual manera, al ratificarlo mediante la legislación nacional de cada Estado, se da por entendido que los Estados parte aceptan la vinculación con el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), uno de los nueve comités que conjugan el sistema universal de protección y promoción de los derechos humanos. Este comité, así como todos los demás, tiene la función de dictaminar informes por Estado a partir de la información otorgada por los mismos y recibir quejas a fin de emitir recomendaciones de carácter cuasi-contencioso que le dan un carácter de responsabilidad internacional de cumplirlas con la intención de reparar los daños a causa de acciones u omisiones que hayan sido factor de violación a los derechos humanos de las personas, en este caso, a las mujeres.

Ahora bien, resulta relevante mencionar las perspectivas regionales y nacionales en cuanto a los derechos de la mujer. A nivel regional, es decir, en el año de 1994, bajo los estándares de la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos se creó la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, también conocida como Convención de Belém do Pará. Su propósito es, tal como indica el nombre de la convención, prevenir, sancionar y erradicar toda violencia contra la mujer dentro de los parámetros del sistema interamericano de derechos humanos. A nivel nacional, se encuentra la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, publicada en el año 2007 bajo la administración del presidente Felipe de Jesús Calderón Hinojosa. De acuerdo con su artículo 1, el propósito de esta ley es:

establecer la coordinación ente la Federación, las entidades federativas, la Ciudad de México y los municipios para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres, así como los principios y modalidades para garantizar su acceso a una vida libre de violencia que favorezcan su desarrollo y bienestar conforme a los principios de igualdad y de no discriminación, así como garantizar la democracia, el desarrollo integral y sustentable que fortalezca la soberanía y el régimen democrático establecidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (Congreso de la Unión, 2015).

Con todo lo anterior, se puede constatar el amplio catálogo de derechos que se tienen a fin de promover y proteger los derechos de la mujer tanto a nivel internacional como regional y nacional. Sin embargo, dichos instrumentos no son los únicos. A partir de éstos surge una serie de convenciones y conferencias enfocados en la defensa de los derechos humanos de la mujer. De estas conferencias y convenciones se destacan: la Declaración y Programa de Acción de Viena de 1993, que atiende los derechos de las mujeres y las niñas; la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995, dedicada a las mujeres de edad, minorías étnicas y discapacidad; los Objetivos de Desarrollo del Milenio, fijados en 2000, que hablan sobre la igualdad de género y empoderamiento de la mujer, y los Objetivos de Desarrollo Sostenible de 2015, cuya vigencia se tiene prevista para el 2030. El Objetivo 5, en particular, busca lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y las niñas.

Sin duda alguna, en la agenda internacional, la búsqueda de la equidad entre hombres y mujeres es algo fundamental. Sin embargo, a pesar de que existen todas estas normas y objetos, todavía no se ha podido alcanzar dicha igualdad. Bajo los parámetros de la pandemia, es importante visibilizar la problemática de la desigualdad.

DISCRIMINACIÓN DE GÉNERO

Con base en esta desigualdad, se produce un fenómeno denominado *discriminación de género*, que es entendida como cualquier diferencia de trato por razones de sexo. Sin duda alguna, los hombres pueden ser discriminados por su sexo, sin embargo, las mujeres son las que más son discriminadas por esta característica, lo que las convierte en un grupo en situación de vulnerabilidad. Hay tres características que señalan la discriminación de género: acciones u omisiones que perjudiquen a la mujer, sea o no de manera intencionada; impedimentos para que la sociedad en conjunto reconozca los derechos de las mujeres en esferas privadas y públicas, y obstáculos que impidan a las mujeres ejercer sus derechos humanos y libertades fundamentales que les corresponden (CNDH, 2020). Es decir, la discriminación de género se fundamenta en un ataque a los derechos humanos de las mujeres, lo que hace que evite su libre goce de sus libertades fundamentales.

A fin de afrontar esta discriminación, el artículo 7° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos establece:

Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda la discriminación que infrinja esta Declaración contra toda provocación a tal discriminación (ONU, 1948).

En ese sentido, dentro de la agenda internacional se contempla la búsqueda de la erradicación de la discriminación. Por ende, es importante, tanto a nivel jurídico como a nivel cristiano, responder a estas problemáticas con la finalidad de solventar las deudas sociales que se le tienen a ciertos grupos, en este caso, al de las mujeres.

Para hablar de discriminación, podemos señalar que existen diferentes tipos:

- *Discriminación directa*: diferenciación directa que se basa en el sexo y no se justifica objetivamente (CNDH, 2020).

- *Discriminación indirecta*: ley, principio o programa que tiene apariencia discriminatoria, pero que sí se refleja en su aplicación (CNDH, 2020).
- *Interseccionalidad*: formas de discriminación entrecruzadas y de múltiples niveles (CNDH, 2020).

Sólo para enfatizar, la discriminación interseccional no es únicamente discriminación por ser mujer sino también por otras condiciones que la misma persona tiene, como puede ser: migrante, persona privada de su libertad, parte de la comunidad LGBT+, rural, discapacitada, entre otras. Entendiendo entonces que la discriminación puede ser todavía más profunda a partir de diferentes condiciones que la misma sociedad ha creado y que forman parte de un sector en situación de vulnerabilidad.

A continuación, se presenta la Tabla 1 con datos estadísticos que ponen en evidencia esta discriminación hacia la mujer en tres diferentes sectores: brecha salarial, hogar e investigación.

TABLA 1
Discriminación a las mujeres en tres sectores

BRECHA SALARIAL	HOGAR	INVESTIGACIÓN
De los 25 a los 44 años las mujeres perciben 21 % menos salario que los hombres.	Las mujeres dedican 2.5 veces más tiempo al hogar que los hombres.	De cada 10 investigadores de alto nivel, 2 son mujeres.
El 21 % de las mujeres sufrió violencia económica ejercida por su pareja.	Las mujeres dedican 40 días al año a las labores del hogar y las mujeres pobres dedican 45 días.	La educación de las mujeres se ve afectada por las labores domésticas. Esto es debido a que el 83 % se dedican a los trabajos y cuidados del hogar.
Las mujeres representan el 43 % de las cuentas en Afores.	Sólo 17 de cada 100 mujeres tienen un crédito hipotecario en México.	

FUENTE: Elaboración propia con datos de García (2020).

La sociedad no puede permitir que sigan normalizándose ciertos actos que van en contra del bien. El ser humano, como individuo, debe ser consciente de lo que pasa a su alrededor. El papa Francisco I señala:

15. No es sano que nos habituemos al mal, no nos hace bien permitir que nos anestesien la conciencia social (Francisco, 2020).

Asimismo, Rita Segato, escritora y feminista brasileña, nos habla de la realidad social:

La repetición de la violencia produce un efecto de normalización de un paisaje de crueldad, y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predatora [...] la llamo pedagogía de la crueldad (Segato, 2018, p.11).

La sociedad nos enseña a ser crueles y no nos damos cuenta debido a que la sociedad misma ha creado ciertas categorías que fomentan dicha crueldad, lo que hace que se produzca la desigualdad y la discriminación.

Sin duda alguna, la discriminación es una realidad social y se debe atender. Las evidencias son contundentes, por lo que ahora es labor de la sociedad darse cuenta de la existencia de la problemática.

PANDEMIA Y PERSPECTIVA DE GÉNERO

Ahora bien, como se ha ido planteando a lo largo de este artículo, la pandemia ha impactado en gran medida a la mujer. Este impacto se ha visto desde diferentes sectores: laboral, salud, hogar, así como en una intensificación de la violencia y explotación. A continuación, se presenta una serie de datos estadísticos tomados del Instituto de Salud Global de Barcelona (ISGlobal, 2020) que demuestran dicho impacto:

- El 75 % del personal médico de primera línea son mujeres.
- El 24 % de los miembros del Comité de Emergencia de la Organización Mundial de la Salud para COVID son mujeres.
- El trabajo doméstico representa el 91.3 % para las mujeres.
- En el sector de asistencia social y salud, las mujeres configuran el 73.5 %.
- Las mujeres representan un 71.3 % del personal que labora en la educación.
- Para alojamiento y servicios de comida, las mujeres representan 54.6%.
- En los sectores rurales e indígenas, donde un hombre recibe 250.19 pesos por jornada, una mujer, con igual perfil, recibe sólo 152.30 pesos.

A fin de fomentar la equidad de género dentro del contexto de la pandemia es apremiante atender dicha situación con perspectiva de género. En sí, se ha de entender que toda respuesta con perspectiva de género es "...el proceso de evaluación de las consecuencias que tendrá para las mujeres y los hombres dentro de cualquier actividad planificada como legislación, política o programas en todos los sectores o niveles" (OIT, s.f).

Si se quiere erradicar la discriminación y la desigualdad en contra de la mujer, es importante visualizarla y atenderla con perspectiva de género. Dentro del contexto de la pandemia, es relevante crear programas y sistemas de atención a favor de la protección y promoción de los derechos de la mujer. Es decir, se le debe dar su espacio en cuanto a una búsqueda de promover la igualdad y la no discriminación.

Ante este panorama hay que tener un plan de acción concreto. Dicha acción debe ser constituida a partir de la solidaridad.

No sería completo si no se señalara la existencia de aspectos positivos [...] la plena conciencia en muchísimos hombres y mujeres de su propia dignidad [...] una viva preocupación por el respeto de los derechos humanos y en el más decidido rechazo de sus violaciones (Juan Pablo II, 1987).

Es necesario vivir en una sociedad bajo los principios de igualdad y derechos humanos, reconociendo la dignidad de todas las personas.

17. [...] [S]uperar las diversas mentalidades [...] para construir redes de solidaridad y desarrollo [...] “una globalización en la solidaridad, una globalización sin dejar a nadie al margen” (Francisco, 2020).

Rita Segato establece:

Solamente un mundo vincular y comunitario pone límites a la cosificación de la vida (Segato, 2018, p. 16).

Hay que consolidar un sentido de corresponsabilidad. Todos tenemos que ser corresponsables con los enfermos, los adultos mayores, los hijos y con todo aquello que constituyen los trabajos del hogar. Las tareas no van encaminadas de un lado o hacia el otro, sino son compartidos y, como se ha dicho, correspondidas.

20. [...] La vida es un camino comunitario donde las tareas y las responsabilidades se dividen y se comparten en función del bien común (Francisco, 2020).

CONCLUSIONES

Se ha evidenciado cómo la pandemia ha venido a radicalizar y profundizar la deuda social que se tiene hacia las mujeres. Más allá de esta deuda social, existe una constante y perpetua desigualdad y discriminación que la sociedad ha normalizado y hoy se ha visto con mayor fuerza a propósito de la pandemia.

Con todas las evidencias que se han presentado, el siguiente paso es reconocer la existencia de estas desigualdades y discriminación que se tiene hacia la mujer y después responsabilizarse de

ellas. No es suficiente crear mecanismos e instrumentos normativos en materia de derechos humanos a fin de solventar el problema, sino que hay que solidarizarse y caminar juntos dentro de esta situación a fin de erradicarla y buscar la igualdad entre las personas.

Dentro del contexto de la pandemia y la mujer, tal como ha dado a entender el papa Francisco, es necesario vivir en corresponsabilidad a fin de lograr el bien común. Sin duda alguna, para dar una respuesta concisa y eficiente ante la pandemia orientada a disminuir y erradicar la discriminación hacia la mujer, es necesario crear programas, incentivos y pensamientos fundamentados con perspectiva de género.

REFERENCIAS

- Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH). (2020). Diploma de Derechos Humanos desde la Perspectiva de Mujeres. Educa CNDH. Cursos en línea. <https://cursos3.cndh.org.mx/course/view.php?id=32>
- Congreso de la Unión. (2015). Ley General de Acceso de las mujeres a una vida libre de violencia. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/209278/Ley_General_de_Acceso_de_las_Mujeres_a_una_Vida_Libre_de_Violencia.pdf
- Francisco. (2020). Querida Amazonia. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- García, A. K. (2020). Día Internacional de la Mujer: 8 gráficos sobre la desigualdad de género. *El Economista*, 8 de marzo. <https://www.eleconomista.com.mx/economia/Dia-Internacional-de-la-Mujer-8-graficos-sobre-la-desigualdad-de-genero-20200308-0002.html>
- INMUJERES. (2020). *Violencia contra las mujeres. Indicadores básicos en tiempos de pandemia*. México: INMUJERES. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/558770/vcm-indicadores911.pdf>
- ISGlobal. (2020). ¿Qué sabemos del impacto de género en la pandemia

de la COVID-19? *Instituto de Salud Global de Barcelona*, 1 de julio. <https://www.isglobal.org/-/-que-sabemos-del-impacto-de-genero-en-la-pandemia-de-la-covid-19->

Juan Pablo II. (1987). Sollicitudo rei socialis. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

OIT. (s.f) Definición de transversalidad de perspectiva de género. Organización Internacional del Trabajo. <https://www.ilo.org/public/spanish/bureau/gender/newsite2002/about/defin.htm>

ONU. (1948). La Declaración Universal de los Derechos Humanos. Naciones Unidas. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

ONU Mujeres. (2020a). COVID-2019 y su impacto en la violencia contra las mujeres y niñas. ONU Mujeres. https://www2.unwomen.org/-/media/field%20office%20mexico/documentos/publicaciones/2020/abril%202020/covid19_violenciamujeresninias_generalabril2020.pdf?la=es&vs=2457

ONU Mujeres. (2020b). La COVID 19 ensanchará la brecha de pobreza entre mujeres y hombres, según los nuevos datos de ONU Mujeres y el PNUD. ONU Mujeres. <https://www.unwomen.org/es/news/stories/2020/8/press-release-covid-19-will-widen-poverty-gap-between-women-and-men>

ONU Mujeres. (2020c). COVID-19 en América Latina y el Caribe: cómo incorporar a las mujeres y la igualdad de género en la gestión de la respuesta a la crisis. <https://lac.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2020/03/covid-como-incorporar-a-las-mujeres-y-la-igualdad-de-genero-en-la-gestion-de-respuesta>

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.

VI. REALIDAD DE LA MUJER EN AMÉRICA LATINA. LAS CONSECUENCIAS QUE GENERÓ LA PANDEMIA EN LA FAMILIA Y LAS AMENAZAS PARA LA PAZ

MARÍA ELIZABETH DE LOS RÍOS URIARTE

INTRODUCCIÓN

La mujer latinoamericana alberga dentro de sí la esperanza de una identidad no del todo definida, pero en torno a ella se erigen muchas circunstancias que la hacen especialmente vulnerable. La pandemia por coronavirus es una de estas y que ha traído consecuencias fatídicas para la región latinoamericana y, en particular, para la mujer de esta parte del continente americano.

Explorar estas circunstancias permite entender que aún es posible identificar el germen de cambio y superación de estas adversidades en las mujeres. Esto es posible rastreando su historia y los momentos históricos en donde su identidad ha florecido como agente de cambio y transformación social y, al mismo tiempo, leyendo su presente de cara a un futuro más fraterno y solidario.

Su don natural a ser reparadoras de tejidos sociales rotos, de conservar las narraciones que representan la voz de quienes ya no están y, sobre todo, su mirada abierta a la acogida y capaz de ternura la sitúan como artesanas de paz y de esperanza.

Por esto, conviene analizar detalladamente las consecuencias que la pandemia generó para las mujeres y familias latinoamericanas y desentrañar los signos que permiten encontrar en ellas la posibilidad de construcción y reconstrucción del tejido social.

Las crisis constituyen momentos para cuestionar nuestra actualidad y revisar el pasado, por eso siempre dejan al descubierto vacíos y carencias que no habían sido detectadas o, si lo fueron, se ignoraron.

Esta crisis por coronavirus no ha sido la excepción, pues se ha vivido distinto en muchos lugares, pero hay algunos en donde ha sido particularmente devastadora. Más allá de las cifras de fallecidos en América Latina con dos países ubicados entre los de peor control de la pandemia y con las mayores tasas de contagios (México y Brasil), la pandemia ha hecho visible la marginación y vulnerabilidad de las mujeres de la región.

Su identidad aún en construcción, la ubicación en un contexto empobrecido y sobreexplotado, así como las idiosincrasias arraigadas que refuerzan estereotipos de género, se han agudizado en este tiempo de confinamiento al grado de considerar un replanteamiento de su ser y su quehacer en esta nueva realidad herida y sufriente.

En este capítulo describiré algunos rubros y ámbitos de la vida de la mujer latinoamericana que se han afectado más en esta pandemia como su salud, educación y desempeño profesional y laboral, que ya de por sí estaban atravesados por una cultura machista y de dominación con el propósito de recuperar elementos que permitan entender y resignificar nuestra identidad, por un lado, e impulsarnos a reconstruir los tejidos sociales y lazos familiares rotos en estos meses, por el otro lado.

Para ello, primero propondré tres momentos históricos decisivos para las mujeres en nuestra historia oficial: el colonialismo, la instauración de las dictaduras militares y la época moderna democrática para identificar algunas características que han ido permeando la identidad cultural de la mujer latinoamericana. En segundo lugar, describiré la visión del cuidado de la vida que ha sido el pulso de estos meses de crisis y la manera en que las mujeres lo abordamos recurriendo a la noción de cuidado dada desde la ética del cuidado para señalar cómo, a partir de esta noción y de asumirla en nuestra historia y en este momento concreto de la humanidad, ha generado importantes rezagos en la mujer en

general y en la mujer latinoamericana en particular, así como consecuencias devastadoras que es necesario asumir y enfrentar.

Por último, emitiré pistas de reflexión para pensar nuestra identidad en medio de la crisis que nos envuelve y dibujar líneas de acción desde la fe y la esperanza que permitan encuentros y reconstrucciones para vivir la vida después de esta pandemia desde nuestro ser mujer.

MUJER LATINOAMERICANA: IDENTIDAD EN CONSTRUCCIÓN

América Latina no ha estado exenta de una historia convulsa que la ha situado a veces como enigmática y a veces como irremediable. Su identidad no es ya una sola, sino que en ella convergen ideas y afanes disímiles y opuestos, pero en ella se ha configurado una esencia que quiere y desea fundarse en un algo mayor: quizá el sueño bolivariano de una “patria grande” o quizá sólo, al final, el entendimiento de su ser y estar.

Considero importante, antes de adentrarme en lo siguiente, advertir que resulta presuntuoso desentrañar los elementos constitutivos del universal de mujer latinoamericana, ya que, creo, no existe una única mujer que englobe las diferencias del territorio y su riqueza intercultural. Más bien, habría que hablar de muchas mujeres y de muchos modos de ser mujer en América Latina; sin embargo, me parece que es posible enumerar algunas características compartidas en la historia oficial, aunque sean diferentes en la historia narrada. Por ello, esbozaré algunas etapas de la historia latinoamericana que constituyen puntos de partida para considerar la identidad de lo que significa ser mujer en la región.

Una primera etapa está marcada por la época colonial. El afán expansionista y colonizador europeo culminó con el dominio de las tierras del “nuevo continente” y el sometimiento de sus poblaciones originales. Dejando de lado el resentimiento étnico del

mestizaje, el proceso colonizador trajo consigo una concepción muy exclusiva de los sujetos de derechos y en ésta no entraban los indígenas nativos y, menos aún, las mujeres y los niños (Guardia, 2013).

Para los colonizadores, las mujeres eran más bien sujeto de dominio y representaban poco más que el medio para satisfacer sus impulsos sexuales y necesidades corpóreas. No es que los hombres no sufrieran abusos, es que las mujeres los sufrían al doble: no sólo las desposeían de sus tierras, de sus pertenencias y de sus familias, sino que además las usaban como objeto mediante la fuerza y asumiendo su incapacidad para decidir. Su sometimiento era la mayor ofrenda que se les podía dar y su obediencia la mejor virtud que ellas podían practicar. Rebelarse implicaba castigos atroces y, a veces, la muerte misma. Este tiempo marcó una creencia aún muy arraigada de sumisión y dependencia total a la figura del varón y del varón usurpador.

Pero no hay que olvidar que, con la Conquista vino también la religión y con ésta la recuperación de la dignidad perdida. Si los “señores” obligaban, los frailes liberaban, y lo hacían predicando un mensaje de igualdad fundado en la dignidad de hijos e hijas de Dios. Es por esto que la religión constituyó un elemento irrenunciable en la vida colonial y más para las mujeres, que comenzaron a entender no sólo su dignidad sino también su ser comunitario. Así, la Iglesia como institución pasó a ser la Iglesia como pueblo que dotaba de sentido de pertenencia y de fuerza comunitaria, al menos para resistir las violencias ejercidas. La mujer se situó entonces en medio de las tendencias coloniales de dominio y su esencia ancestral original y fungió como bisagra para asimilar un mestizaje que propició una nueva identidad.

La religión y la Iglesia son entonces un primer anclaje sobre el cual entender la identidad de la mujer latinoamericana.

Una segunda época viene dada por el conflicto ideológico en los años sesenta y setenta del siglo XX con dos potencias en choque con, a su vez, dos sistemas en tensión: el liberalismo capitalista, por un lado, encabezado por Estados Unidos y el comunismo marxista, por el otro, encabezado por la Unión Soviética.

Dos países colisionando por instaurar sus modelos en territorios vírgenes y una América Latina sufriendo las consecuencias de sus obsesiones. En un entorno de constantes amenazas y desplantes de armamentos, Estados Unidos intenta que las células marxistas no se instalen en los países vecinos considerados como “suyos” y para ello instaura dictaduras militares en los países latinoamericanos, con el único propósito de dismantelar cualquier signo de insurrección y/o rebelión para dominar con el terror y someter con la fuerza del terror.

En este contexto surgen filosofías y movimientos que, inspirados en el Evangelio y el mensaje de liberación comienzan a organizarse y a cobrar el arrojo suficiente para denunciar el empobrecimiento de las mayorías campesinas y obreras, las reiteradas violaciones a los derechos humanos y las acciones tortuosas llevadas a cabo por los militares, ordenadas por las cúpulas gubernamentales. Significativas son las conferencias episcopales de Medellín en el año 1968 y la de Puebla en 1979. En ellas se erigen otros dos pilares fundamentales del pensamiento latinoamericano que son vigentes hasta nuestros días: la opción preferencial por los pobres y la exigencia de liberación de las estructuras opresoras contrarias al Reino de Dios.

Si otrora la Iglesia luchaba y defendía los derechos de los indígenas nativos en su igual dignidad, ahora toma partido por el pueblo y su voz resuena con la misma fuerza con la que lo hizo durante la Conquista. Voces como la de Gustavo Gutiérrez, Oswaldo Ardiles, Juan Carlos Scannone, Rutilio Grande, Óscar Romero, Ignacio Ellacuría y otros se vuelven proféticas pero incómodas para los gobiernos en turno.

Las persecuciones se dan todos los días y a todas horas, las amenazas son cada vez más constantes y los asesinatos reiterativos pero la voz que denuncia las injusticias no se apaga ni se deja amedrentar. La sangre de los mártires sirvió para ponerle fin a las guerras civiles que tantas vidas cobraron.

Es ahí, en esa región teñida de sangre que las mujeres cobran relevancia. Fueron ellas quienes, entendiendo la importancia de conservar los lazos familiares y sociales, se organizan,

a veces clandestinamente y otras públicamente, para exigir verdad y justicia, pero, sobre todo, son ellas quienes salvan del olvido a los muertos y conservan la memoria de los desaparecidos. Tal es el caso de las madres y abuelas de la Plaza de Mayo, que aún conservan la esperanza de que se recupere el relato de la verdad histórica y sepan qué pasó con sus hijos y nietos. Las mujeres se convierten así en signo de lucha. Si antes fueron de resistencia, ahora son de lucha incesante por la verdad, la justicia y la memoria.

Bajo este estandarte constituyen un segundo elemento que define a las mujeres latinoamericanas y que es la familia. Entendida como núcleo básico de la sociedad, pero identificándose con el dolor ajeno, abren sus brazos para acoger a otras madres, hijas, hermanas, esposas que también vieron sus vidas romperse cuando les desaparecieron a los suyos.

El dolor de una madre por sus hijos desaparecidos o de una esposa por su cónyuge muerto y torturado forjaron el anclaje en la familia como signo ineludible de la importancia que tiene ésta en el contexto latinoamericano (Potthast, 1998).

Finalmente, la tercera etapa que vale la pena recuperar de la historia latinoamericana comienza con el derrocamiento de las dictaduras y la instauración gradual de las democracias nacionales.

La democracia puede no ser la mejor forma de gobierno, hoy lo sabemos, pero, para la época de las décadas de los ochenta y noventa, permitió creer que la ley amparaba lo que la fuerza y el poder ignoraban: la dignidad y el respeto irrestricto a los derechos humanos. En la práctica se hace lo contrario, esto es incuestionable, pero al menos ahora existe la protección que debiera dar el Estado en un papel que es exigible y permite proclamar como derechos lo que antes eran privilegios.

La mujer latinoamericana, nuevamente, cobra un papel especial en este momento de la historia, pues comprende lo peligroso de las ideologías cuando se introducen en la vida pública y el dolor que genera un poder ilimitado en una población y por eso defienden la letra de la ley, pero se saben poseedoras de una he-

rencia que les permite descubrir su identidad. Iglesia-religión-liberación es la tríada que compone el ADN de las mujeres latinoamericanas.

Si bien su identidad puede seguir en continuo descubrimiento, en su historia corren ríos subterráneos que la definen en un mundo en constantes contradicciones y cambios.

Es, pero va siendo y en su camino une, tiende puentes, reconcilia, sana, recupera. La suya ha sido una historia de luchas y resistencias, de marginación y dominio, de dolor y desesperación. Han clamado justicia, pero también han aprendido la misericordia. No es una sola mujer latinoamericana ni un patrón, ni un único modelo que la define: hay muchas mujeres, con vivencias diferentes pero similares, con historias divergentes, con sentires convergentes. La mujer de Brasil no es la mujer de Venezuela ni ésta la de Nicaragua, pero ellas comparten un sentido de pertenencia y construyen comunidad.

Algunas teorías feministas han puesto de manifiesto la vulnerabilidad social de la mujer en el plano histórico y en las latitudes geográficas y luchan por una equidad que les permita ser más visibles y acceder a las mismas oportunidades que los hombres. Pero existe una doble o triple vulnerabilidad en las mujeres latinoamericanas que responde a estereotipos de la “cuestión latinoamericana” y a actitudes discriminatorias y hostiles hacia lo propio que no encaja en el proceso de globalización.

El ser latinoamericano ha sido menospreciado por prejuicios infundados como que somos “flojos”, “holgazanes”, “aprovechados”, “criminales”, “pobres”, etc. Así, ser mujer y mujer latinoamericana conlleva la carga de una doble vulnerabilidad que aumenta el riesgo a ser violentadas, agredidas o despreciadas. Más aún, si le añadimos el ser indígena o no hablar el idioma español sino la lengua nativa, no sólo aumenta más la discriminación, sino que también puede excluir de obtener ciertos bienes o gozar de determinados derechos. Los estereotipos de género, aunados a las etiquetas subjetivas colocan a las mujeres latinoamericanas en una sobreexposición que las lleva a vivir siempre al margen y siempre lastimadas (De Riz, 1975).

En una situación normal estas luchas logran reivindicar el lugar y el papel que tenemos, pero en una crisis como la que nos aqueja abren más los espacios marginales y marcan con mayor fuerza las desigualdades y la falta de acciones transformadoras e inclusivas.

Las mujeres no hemos vivido igual la pandemia que los hombres, en el ámbito laboral, educativo, de salud y familiar las mujeres han quedado más afectadas con situaciones que llegan a poner en riesgo a la familia y resquebrajar la construcción de paz. Analicemos este proceso.

LAS CONSECUENCIAS DE LA PANDEMIA EN LAS MUJERES LATINOAMERICANAS

El principal valor que hemos intentado defender en esta pandemia es la vida y sostenerla no ha sido fácil, implica algo más que las medidas de higiene y prevención, pues requiere de cuidados íntegros que atiendan la esfera física al igual que la emocional, psicológica y afectiva.

Así, el cuidado se torna una actividad central en la pandemia, pero el confinamiento que produjo generó que este cuidado sea cada vez más complicado.

Sin pretender encajar el modelo latinoamericano en estas características, quisiera describir brevemente la ética del cuidado de Carol Gilligan para comprender mejor lo que esta noción entraña y sus repercusiones en la vida de las mujeres durante la pandemia.

Contrario a la clásica hermenéutica de la ética propuesta por Gilligan como una respuesta a contracorriente de las formas tradicionales de entender el papel de las mujeres en la sociedad y su “natural” inferioridad, Gilligan trasciende esta estrecha interpretación para dar cabida al cuidado como solicitud, también presente en ciertos grupos étnicos (Tronto, 1993), en minorías amenazadas y excluidas, etcétera.

Para ella, el hecho de que las mujeres puedan entender de formas más holísticas las relaciones humanas y sus concepciones de conflictos éticos pasen por la intersectorialidad de los contextos sólo demuestra que es posible entender lo humano más desde las circunstancias que desde los imperativos.

De esta ética podemos afirmar que intenta rescatar la esencia en su relación con su circunstancia para poder comprender mejor el mundo y el actuar en él; es decir, no se trata de una ética desarraigada del contexto e hipostasiada sino de una ética que nace del encuentro y hunde sus raíces en las emociones y sentimientos, que se deja interpelar por lo real más que por la idea de lo real.

Para Gilligan (1982, p. 35), “Cuidar es, por tanto, mantener la vida asegurando la satisfacción de un conjunto de necesidades indispensables para ésta, pero que son diversas en su manifestación”. Cuidar es entonces responsabilizarse por la vida, la propia y la del otro, la de todos.

Algunas características distinguen a este tipo de ética de las clásicas arraigadas en la idea de justicia autónoma; para Beatriz Kohen (2005, p. 187) este enfoque rescata:

la subjetividad, el cuidado, la responsabilidad, la comunidad, la atención, la respuesta activa al otro, la interdependencia, la evitación del daño y satisfacción de las necesidades de todos. La fuerza motriz es la cooperación y las aptitudes son la empatía y la capacidad para entablar y sostener relaciones humanas para el cuidado.

La ética del cuidado parte de la necesidad de sobrevivencia de los otros y se preocupa por que todos estén bien, es, en este sentido, profundamente benevolente (Alvarado, 2004).

Para algunos (Banks y Gallagher, 2009), el cuidado pasa por ciertas actitudes éticas: atención que nos lleva a empatizar con las necesidades del otro, responsabilidad que nos lleva a hacernos cargo de esas necesidades, competencia que nos lleva a involucrarnos en la práctica y en el trabajo para atender dichas necesidades y receptividad que permite corresponder con

el cuidador para guardar el debido balance entre la necesidad y el cuidado.

De esta manera el cuidado integra tres dimensiones: afectiva, racional y práctica, expandiendo el entendimiento del cuidado a una *praxis* dinámica más allá de los universalismos y de los esencialismos.

Las mujeres hemos asumido, por imposición o por convicción, la necesidad de cuidar (CEPAL, 2020), pero estos cuidados no son sólo actitudes, requieren otros bienes y medios como el tiempo, recursos económicos y materiales, condiciones espaciales, etc. Los cuidados son un derecho de todos y todas, pero aun siendo un bien necesario, son imperceptibles. No se traducen en cifras ni se comportan con variables matemáticas.

La gran discusión en los feminismos ha sido siempre la carga y distribución de las tareas del cuidar y su casi imperceptible no remunerada e ignorada puesta en práctica por parte de las mujeres.

En esta pandemia, los cuidados se tornaron significativos cuando el trabajo y la escuela se trasladaron a casa porque el espacio del hogar ya no implicaba sólo la higiene y preparación de los alimentos sino también el acompañamiento y supervisión de las tareas escolares y la atención irrefutable a la pareja. Los cuidados tradicionales se duplicaron o triplicaron considerando que una de las premisas básicas de contención y prevención fue el no salir de casa y, por ende, no recibir la ayuda que, quizá, antes se recibía por parte de padres, hermanos o trabajadoras domésticas y ni qué decir de los hogares encabezados solamente por mujeres (Ortiz, 1992) de las que dependían los alimentos, la educación y la salud de los hijos y que se vieron recluidas a un espacio físico y con prohibición para trasladarse a sus empleos, en la mayoría, informales.

EMPLEO Y OCUPACIÓN

Esta sobrecarga de los cuidados en la mujer es más característica en América Latina que en Europa y Estados Unidos y esto queda

en evidencia cuando un 91.5 % del trabajo de cuidados del hogar remunerado pero informal lo realizan las trabajadoras domésticas, representadas principalmente por mujeres latinoamericanas. Este ámbito laboral es el que ha sufrido enormes consecuencias con caídas que van del 45.5 % en países como Colombia al 15.1 % en Paraguay, pasando por un 24.7 % en Brasil y un 33.2 % en México (CEPAL, 2020).

La situación no es menos alarmante para quienes están empleadas en el sector salud. El 73.2 % de mujeres que trabajan en instituciones hospitalarias en nuestra región han sufrido, más que en otro sector, las peores consecuencias, desde el rechazo y agresiones por atender pacientes COVID hasta el tener que mudarse de casa, dormir en el coche, no ver a sus hijos ni a su pareja y un incremento considerable de horas en sus jornadas laborales con restricciones para solicitar vacaciones y una brecha salarial calculada en un 23.7 % menor al de los hombres.

Debido a la concentración de los cuidados en las mujeres y que éstos incluyen no sólo el cuidado propio y de los más cercanos, sino a veces también el cuidado de padres, hermanos u otros familiares con discapacidades o con enfermedades que requieren una vigilancia constante, las mujeres se ven limitadas en su inserción laboral en empleos formales o frecuentemente deben solicitar una reducción de jornada con un menor sueldo o incluso abandonar sus carreras profesionales en aras del cuidado del hogar y de la familia.

Lo anterior aunado a la pérdida de empleos de alto contacto como el trabajo doméstico o los servicios de hotelaría y alimentos. Debido al confinamiento durante estos meses, las mujeres han salido más afectadas tanto económica como psicológica y físicamente de esta pandemia. La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) ha indicado que un 56.9 % de las mujeres latinoamericanas se encuentran empleadas en estos sectores que se han visto afectados por las restricciones de movilidad, así como en otros sectores de comercio y educación que también se han afectado por la paralización comercial y la necesidad de distancia social.

Enfrentar esta crisis que implica un aumento de cuidados y el sostenimiento de la vida en pandemia requiere algo más que buena voluntad y regreso a la normalidad: se necesita un papel más activo por parte del Estado que garantice las ayudas necesarias mediante estructuras sólidas como guarderías o con leyes que limiten el tiempo de teletrabajo y que aseguren servicios de salud universales, así como una mayor empatía con las mujeres en quienes recae la mayor carga emocional.

La CEPAL (2021), en su “Informe especial COVID-19. La autonomía económica de las mujeres en la recuperación sostenible y con igualdad”, reporta que la participación laboral de las mujeres en 2020 fue de un 46% y la de los hombres de un 69%, comparado con un 52% y 73%, respectivamente en 2019. La tasa de desocupación laboral de las mujeres en 2020 fue del 12%, comparado con un 10% en 2019, y entre las causas se encuentran el cuidado del hogar y las mayores demandas de tiempo en ello.

Además, la caída del producto interno bruto de la región calculado en un 7.7%, estima la CEPAL, producirá un aproximado de 118 millones de mujeres latinoamericanas en situación de pobreza.

De la mano de lo anterior, en el ámbito laboral en México, según la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (INEGI, 2020b), la población económicamente activa mayor de 15 años en el último trimestre de 2020 en los hombres fue de 72.6, mientras que en las mujeres fue de 39.9 que, en comparación con el mismo periodo en 2019, resultó en una disminución de 1.4 millones en los hombres y de 2.2 millones en mujeres. Asimismo, la población no económicamente activa en este periodo fue de 12.7 millones en hombres y de 30.4 millones en mujeres. Por su parte, la tasa de quienes en ese periodo no buscaron trabajo, pero habrían aceptado uno si se los hubieran ofrecido fue de 35.6 en hombres y sólo de 20.9% en mujeres. De igual modo, el porcentaje de trabajadores subordinados y remunerados en hombres fue ligeramente superior al de las mujeres, siendo el primero de 68.5% y el segundo de 69%, no así en el porcentaje de trabajadores por cuenta propia, que fue de 22.4% en hombres

y 22.1% en mujeres. Esta ligera variación da cuenta de la mayor dificultad de las mujeres para emprender negocios o adquirir formas independientes de manutención y sostenimiento. En cuanto a la ocupación informal, se registró una disminución de 2.3 millones respecto del mismo periodo en 2019, lo que comprueba la pérdida de dichos empleos que, para algunas mujeres, eran su principal fuente de ingresos; además vuelve nuevamente la disparidad entre hombres y mujeres, ya que los primeros tuvieron 17.5 millones de ocupación informal y sólo 10.2 millones de mujeres en dicho rubro.

La reincorporación a las actividades comerciales y económicas significará grandes obstáculos para las mujeres, en parte por la pérdida de sus empleos en este último año y, en parte también, por la incorporación gradual y heterogénea de varios sectores, entre los que destaca el educativo, y sin los apoyos del Estado y la comprensión de los empleadores, el proceso terminará por quebrar la salud física, emocional y las relaciones y vínculos familiares y sociales particularmente de las mujeres.

EDUCACIÓN Y DESERCIÓN ESCOLAR

Otra de las terribles consecuencias de esta pandemia, particularmente para las mujeres, gira en torno al acceso y continuación de la educación, en donde los índices de deserción escolar han tenido principalmente dos causas: por un lado, un incremento en la violencia y agresiones sexuales hacia las niñas y adolescentes provocado, a su vez, por los prolongados tiempos de confinamiento y la precariedad de los recursos digitales a menudo compartidos entre el trabajo y la escuela y, por otro lado, la pérdida de empleos de los padres que orilla a las menores a insertarse en la dinámica de trabajo infantil por lo común sin protección ni seguridad y con remuneraciones escasas.

Respecto de la primera causa, la organización Humanitarian Response (2020) arroja los siguientes datos de la región:

En Colombia, por ejemplo, entre el inicio del confinamiento y abril de 2020 se registraron 2,338 casos de violencia sexual en niñas menores de 14 años.

Durante la pandemia ha aumentado el abuso infantil en línea, especialmente la búsqueda de contenido sexual para la explotación de niñas y niños.

Se estima que, por cada tres meses de confinamiento, *habrá 15 millones de casos adicionales de violencia de género.*

Cada vez más, un mayor número de niñas y niños están siendo testigos de violencia contra las mujeres. Presenciar violencia doméstica puede generar estrés postraumático, depresión, ansiedad e impactos a largo plazo en el desarrollo, incluyendo disminuciones en el rendimiento escolar, la capacidad de atención y la concentración, así como el inicio de prácticas nocivas como el abuso de sustancias y autolesiones (sin descartar el suicidio).

Existen otros factores condicionantes para la región como el contar con dispositivos móviles que permitan una educación a distancia y la conexión de banda ancha. En el contexto mundial, la UNESCO estimó para mayo del 2020 que 1,200 millones de estudiantes dejaron de asistir a clases presenciales, de los cuales 160 millones eran de América Latina, en donde los índices de desigualdades económicas dejan en desventaja significativa a los contextos rurales por encima de los urbanos. Las estadísticas apuntan a que el 57% de los hogares del contexto urbano cuentan con un dispositivo electrónico con conexión a internet, mientras que este porcentaje se reduce sólo al 10 o 20% en contextos rurales, siendo la excepción Uruguay y Chile. Lo anterior no debe interpretarse únicamente como una carencia material sino situarse en el plano del desarrollo de habilidades para la vida y el trabajo que proporciona la educación a distancia, así como las consecuencias de no contar, en muchos casos, con un espacio único y destinado para el estudio y aprendizaje que afecta al desarrollo cognitivo y a los índices de atención, comprensión y asimilación que puede traducirse en menores tasas de empleabilidad en un futuro.

No hay que olvidar que las escuelas no son únicamente un espacio donde se imparte el conocimiento sino uno donde se brinda estructura de soporte psicológico y acompañamiento emocional y que puede ayudar a mitigar los efectos del nerviosismo y la ansiedad generadas por esta pandemia y el tiempo de confinamiento. Las mujeres, una vez más, cubren ahora esos espacios que antes la escuela brindaba, dificultándole su propio manejo emocional y contención psicológica.

Ya desde antes de la pandemia, en países como Bolivia, Nicaragua y Guatemala, las niñas dedicaban entre 3 y 4 horas al cuidado del hogar y sus derivaciones, mientras que los niños sólo 2.8 horas semanales (CEPAL y UNICEF, 2009). Tomando como punto de partida que la extensión de los cuidados derivó en un promedio de 6-8 horas más a la semana para las mujeres, en el caso de las niñas podemos hablar de hasta 12 horas a la semana dedicadas a los cuidados, provocando con ello un descuido considerable de sus deberes escolares o afectando su rendimiento físico en términos de concentración y atención prestada a los contenidos. Esto redundó, con frecuencia, en la deserción escolar, que ya se daba antes de la pandemia, más en educación secundaria que en la básica para las mujeres, lo que a su vez termina por generar limitadas oportunidades laborales y menores sueldos entre hombres y mujeres.

Además, en el caso de las niñas en edad reproductiva y adolescentes el incremento de violencia sexual ha culminado con un aumento considerable de embarazos no deseados que obligan a las niñas a dejar la escuela. ONU Mujeres (2020) advierte, para nuestra región, que en esta situación se encuentra aproximadamente un 36% de las niñas.

La UNICEF ha proyectado para la región una baja de hasta 1.8% en la matrícula escolar para 2021 y 2022, lo que se traduce en 3.1 millones de niños en riesgo de perder sus estudios, siendo las niñas, adolescentes, indígenas y personas con alguna discapacidad los más vulnerables.

VIOLENCIA CONTRA LA MUJER

Un tercer rubro de consecuencias negativas para la mujer latinoamericana en esta pandemia ha sido el incremento en los índices y modos de violencia hacia las mujeres, propiciados por los tiempos de confinamiento que las obligan a convivir y compartir el mismo espacio físico con su agresor, las restricciones de movilidad incluso para solicitar ayuda o desplazarse a lugares más seguros, el aumento del alcoholismo que exacerba las emociones y desencadena fácilmente la violencia, el estrés y ansiedad que genera una situación de crisis y vulnerabilidad, entre otros.

En un informe del Centro de los Objetivos del Desarrollo Sostenible para América Latina (CODS, 2021), se reporta que “la región es la segunda a nivel global con mayores indicadores de violencia sexual. Además, de los 25 países con números más elevados de feminicidios, 14 están en nuestra región. Y, según datos recogidos por Naciones Unidas, en Argentina, México, Colombia y otros países de la región, la violencia doméstica contra las mujeres creció en 2020 entre 30% y 50%”.

En México sólo en los meses de marzo y abril de 2020 las llamadas al 911 por violencia doméstica se incrementaron en un 60%, según el Consejo Ciudadano para la Seguridad y Justicia de la Ciudad de México. En comparación, de marzo 2019 a marzo 2020 se incrementaron las denuncias de 147 a 295. De febrero a marzo del 2020 se incrementó un 32% la violencia intrafamiliar.

El 25 de febrero de 2021, la Fiscalía General de la República dio a conocer el informe de Alerta de Violencia contra las mujeres, en el que se revela que aumentó el promedio mensual de acoso sexual, violación y violencia familiar, en gran medida porque hay más mujeres que denuncian estos hechos. De igual manera se ha incrementado en los delitos de feminicidio, de un porcentaje de 11.6 en 2018 a un 19.7 en 2020; el delito de violación aumentó de un 2.3% en 2018 a un 7.5% en 2020 y el acoso sexual aumentó de 7.1% en 2018 a 16.7% en 2020. Por su parte,

las carpetas de investigación por feminicidio aumentaron ligeramente de 6 en 2019 a 6.1 en 2020.

De esta tragedia, las mujeres migrantes han sufrido también altos índices de violencia, pues el cierre de fronteras ha provocado que queden varadas en centros de atención de migrantes sin ninguna protección legal y que sean víctimas de acoso y/o abuso sexual, que se enfermen y contagien y no puedan solicitar atención médica por miedo a ser deportadas, que sufran actos de discriminación por haberse separado de sus hijos o de su familia y haber fracasado en su intento de búsqueda de una vida mejor.

Las mujeres afroamericanas son, en esta pandemia, más propensas a ser sobreexplotadas o a ser parte de redes de trata de personas, simplemente por el estigma social que recae sobre ellas debido a su etnia y la urgente necesidad de conseguir recursos por parte de grupos que han visto frenada su economía debido a la cuarentena.

Por último, la violencia obstétrica en la región se ha incrementado considerablemente, en particular hacia las niñas y adolescentes embarazadas, redundando en un 20% más de abortos provocados, cesáreas innecesarias, burlas, discriminación y malos tratos hacia ellas durante las revisiones ginecológicas. Sólo entre abril y junio del 2020 se reportaron 25,000 abortos en México, según el Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva y la razón de muerte materna en la semana 38 de la pandemia se incrementó a 44.8 respecto de la misma semana en 2019. Además, México sigue teniendo la tasa más alta de embarazos en adolescentes: 70 por cada mil adolescentes, mientras que en América Latina es de 66.5.

También las mujeres presas en cárceles sufren reiteradas formas de violencia, desde la negación de medidas cautelares en caso de enfermedades crónicas, diversas formas de hacinamiento (entre 6 y 15 mujeres comparten una celda) que propaga más rápidamente el virus, hasta privación de artículos de higiene y medicamentos. Sólo de enero a julio del 2020 se registró un 8.7% de incremento de las mujeres privadas de su libertad.

Por último, un grupo de mujeres que no debemos olvidar son aquellas que padecen algún tipo de discapacidad. En México se reporta hasta el 2020 que un 4.9% de la población tiene algún tipo de discapacidad, lo que equivale a 6,179,800 personas, de las cuales el 53% son mujeres (INEGI, 2020a).

Las mujeres están más propensas a sufrir algún tipo de discapacidad y, cuando sucede, ésta suele ser mayor que en los hombres; lo anterior derivado de las dobles o triples jornadas de trabajo que realizan las mujeres que van mermando su salud por años.

Especialmente en esta pandemia, los muchos casos de coronavirus que no fueron trasladados a hospitales, bien sea por decisión del enfermo o por saturación de hospitales, fueron atendidos y cuidados en casa, quedando su cuidado relegado, en gran parte, a las mujeres, quienes han experimentado un desgaste físico.

Las consecuencias aquí presentadas son sólo algunas que esta pandemia ha traído para las mujeres latinoamericanas y no es fácil englobarlas pues, como dije anteriormente, no hablamos de un sólo modelo de mujer sino de muchas mujeres que viven, cada una a su manera, desde su suelo y desde su fe, la carga de ser ellas quienes traigan semillas de esperanza para pintar un mejor mañana.

Sabemos que la paz requiere muchas estructuras que la posibiliten y no es un único momento, sino que es un camino constante y, a veces, tormentoso; es por ello que necesita condiciones que permitan un acercamiento a otros no desde la necesidad sino desde el reconocimiento de nuestra igual dignidad. Para la construcción de la paz, es indispensable poner los medios a fin de que el plano del propio sustento quede lo suficientemente cubierto como para permitirnos pensar al otro; es por esto que afirmo que esta pandemia y sus consecuencias, que pusieron a las mujeres latinoamericanas en situación de especial vulnerabilidad, son amenazas para la paz en tanto que no dejan cabida para el encuentro más allá de lo necesario para vivir ni para el despliegue de otras formas de estar y acompañar a la familia, a la comu-

nidad, etc., porque han amenazado lo más básico que es el valor de la vida humana.

No obstante, creo que las mujeres latinoamericanas, por historia, por costumbre o por convicción, hemos encontrado maneras de surcar las aguas tenebrosas de las crisis y construir, desde nuestra identidad multiforme, horizontes desde donde es posible pensar una salida a esta crisis y la recuperación de espacios, personas y rutinas en esta nueva etapa pospandemia.

LAS MUJERES: ROSTRO DE SANTIDAD EN LATINOAMÉRICA

Si el papa Francisco (2018) advertía en su exhortación *Gaudete et exsultate* que todos estamos llamados a la santidad y en el número seis mencionaba a esos “santos de la puerta de al lado” que quizá no tengan nada de extraordinario pero que viven su día a día con inmenso amor y entrega, entonces podemos pensar en diversos rostros de santidad que las mujeres han tenido a lo largo de esta pandemia y que tendrán en la reconstrucción de la vida después de la crisis.

La capacidad de mirar integralmente la realidad y de atravesarla no únicamente desde el plano racional sino también desde el emocional y, más aún, de insertarse en esa realidad y obrar con amor, es un rasgo si bien no único, sí característico de las mujeres.

En *Querida Amazonia*, Francisco (2020b) nos recuerda el papel que han jugado las mujeres en la región amazónica para avivar la Iglesia y fortalecer los vínculos comunitarios de vivencia de la fe, y lo han hecho en circunstancias precarias y sin un reconocimiento oficial, pero han sostenido a sus comunidades dotándolas de un horizonte de esperanza.

Sabemos y reconocemos que las mujeres somos portadoras de caminos de reconciliación y encuentro, pero ¿cómo afrontar, desde nuestras propias heridas, esa reconstrucción personal, familiar y comunitaria? La respuesta podemos empezar a buscarla

en la parábola del buen samaritano presente, de manera central, en la encíclica *Fratelli Tutti* (FT, en adelante) del papa Francisco (2020a).

La parábola se centra en la acción de un samaritano que auxilia a un judío que había sido asaltado, golpeado y dejado de lado en el camino. El samaritano no sólo lo levanta y cura sus heridas, sino que lo acompaña hasta una posada y paga por su hospedaje y atención. Ese hombre va más allá de lo que se esperaba o de lo que hubiera hecho cualquier otro, pero el relato no nos dice más de él, no nos narra su vida, su historia, sus luchas, sus glorias y sus desgracias, sólo nos dice que curó al hombre a un costado del camino y lo llevó a un lugar seguro.

La relación entre judíos y samaritanos sabemos que no era buena y que incluso se consideraban enemigos, pero esto no representa mayor obstáculo para el samaritano, quien, dejándose interpelar por el dolor y agonía del hombre golpeado, se detiene, lo atiende y lo traslada a otro lugar, es decir, se preocupa y ocupa de él.

Francisco nos invita a situarnos en todos los personajes posibles en esta parábola: los salteadores de caminos que golpean y lastiman, el que es asaltado y queda herido, el samaritano que se detiene y actúa y el que recibe en su posada y atiende al hombre lastimado.

Vale la pena centrar aquí la atención en imaginar cómo las mujeres hemos sido asaltadas en reiteradas ocasiones a lo largo de nuestros caminos, no sólo por desconocidos sino, a veces, por la propia familia, y también hemos quedado heridas y “echadas” a un costado del camino. Los despidos en esta época de pandemia, las dobles y triples jornadas de trabajo, el teletrabajo y la dificultad para armonizar vida laboral con vida familiar, la ansiedad y preocupación por hijos, padres, hermanos enfermos y, a veces, hasta por nosotras mismas enfermas también. La pandemia nos ha “asaltado” y se ha llevado no sólo la salud sino la paz, no sólo el trabajo, sino el sustento, no sólo el cuerpo sino también el alma, y hoy nos encontramos débiles y confundidas, meses de esfuerzos y meses de desgastes, con huecos irrecuperables

en nuestras estructuras de sostén, familias rotas, enfermos abandonados, hogares donde ahora falta uno o dos o tres. Así estamos las mujeres: asaltadas, heridas y dejadas a un lado del camino.

Pero resulta bello pensar, también, que ese samaritano que se detuvo a auxiliar al judío probablemente había estado así en algún momento de su vida, tal vez por los mismos judíos con quienes sus congéneres sostenían un conflicto histórico o tal vez por otros que, a lo largo de su camino, lo habían asaltado y golpeado y, sin embargo, él se detiene, observa, se conmueve y actúa. El samaritano no actúa desde la racionalidad fría y calculadora de su historia herida ni desde la otredad que invita a la rivalidad sino desde su corazón que se conmueve y que lo impulsa a actuar.

Esa capacidad de dejarnos interpelar por la necesidad de ayuda al otro, sin preguntar si es mi hermano o mi rival, sin razonar si debiera o no tenderle una mano, sin considerar si yo también he sido herida o asaltada, sólo conmoverse y actuar es una invitación a ser, en esta pandemia y en los próximos años, sanadores (as) heridos(as).

¿Podemos sanar desde nuestras heridas? Cuando a Jesús, después de muerto y para comprobar si lo estaba, le atraviesan el costado con una lanza y sale agua y sangre, el agua que sale de su costado es símbolo de vida, es decir, signo de que, aun en nuestras heridas, hay agua que puede dar de beber a otros.

Cierto que hemos sido uno de los grupos más golpeados por esta pandemia y que hemos cargado más con las responsabilidades derivadas de los prolongados tiempos de confinamiento, así como de las gravísimas condiciones de salud de quienes enferman de COVID y también que estamos cansadas y preocupadas, pero también es cierto que, aun desde nuestras heridas, podemos sanar y reconstruir.

Lo que movió al samaritano a actuar no fue un precepto religioso ni un imperativo ético, fue, más bien, la fuerza del Espíritu que permite un reconocimiento de la propia historia en la del otro y a partir de ahí un reconocimiento mutuo como hermanos.

Es entonces en el dolor donde nos descubrimos hermanos porque el dolor nos hace iguales a todos. El virus nunca discri-

minó ni por edad, estatus socioeconómico, género, ocupación, etc. Todos estuvimos igual de vulnerables y todos experimentamos el mismo miedo y el mismo dolor.

Desde una lectura de fe podemos decir que el virus nos hermanó y esta pandemia se convirtió en el lugar perfecto para comenzar a practicar la fraternidad universal de la que nos habla Francisco.

Esta fraternidad se empieza a construir desde el momento del reconocimiento del otro, de ese “dejarle cabida” al otro en mi espacio y en mi vida, pero no se queda únicamente ahí sino que trasciende y *da su tiempo* (Francisco, 2020a) y al hacerlo se involucra en la vida del otro y se vuelve parte de su intimidad, haciéndose *prójimo* (Francisco, 2020a) con él.

Ahora bien, el origen de este encuentro no es otro que el sabernos frágiles, vulnerables y, a veces, heridos. Es en la herida común y compartida donde se halla la fuente de la hermandad, el vínculo de solicitud y la invitación a cuidarnos mutuamente.

La fraternidad hunde sus raíces en la vulnerabilidad humana, la antropológica y constitutivamente humana y la social y a veces denigrante y marginal. Es el dolor el que no nos permite que nos quedemos indiferentes; en el dolor del otro se reconoce el propio y se recupera el ser relacional de la persona humana. Es entonces esa relación la que me lleva a responsabilizarme por el cuidado del otro; de poco o nada sirve conocer si fue víctima o victimario, basta con reconocer su herida para detenernos a contemplar la nuestra.

La enfermedad, el dolor, el sufrimiento, la experiencia de la propia contradicción humana y de la vida como proyecto, como algo que se debe hacer porque no está previamente, constituyen elementos amalgamantes de su propia vulnerabilidad.

Pero la fraternidad es paradigmática también, en tanto que, por un lado, rescata lo común entre los seres humanos que es la dignidad ontológica que les otorga el mismo valor a todos y, por otro lado, es capaz de entender la manifestación de ésta en rostros distintos y circunstancias particulares sin diluirla en la total diferencia sino acogiendo más como don que como obstáculo.

En este sentido, la dignidad está siempre abierta, permitiendo vínculos sociales más allá de las exterioridades.

La fraternidad recupera los diferentes rostros de la pandemia en las mujeres y, con ello, sus distintas identidades y hunde sus raíces hasta su historia misma.

Si al inicio dijimos que la identidad de la mujer latinoamericana es una en construcción atravesada por las diferentes épocas de la historia de la región, asentándose sobre dos pilares fundamentales que son la Iglesia y la familia, entonces estos lugares se convierten en privilegiados para, desde ahí, y con la identidad dinámica y siempre abierta al enriquecimiento de nuevos contenidos, las mujeres podemos ser esas sanadoras heridas que vivan la fraternidad como medio de sanación.

En concreto, propongo tres ámbitos de acción para asumir nuestra tarea tejedora de nuevos mundos posibles:

1. Si la religión católica ha sido uno de los pilares que nos ha dado identidad, recuperar mensajes desde ahí resultará crucial para definir nuestra acción en estos nuevos tiempos. Por ello, propongo regresar la mirada a María, la madre de Jesús y, concretamente, reflexionar y meditar sobre un aspecto fundamental de su vida: en primer lugar, su confianza total y absoluta en Dios. Aun cuando no entendía lo que le decía el ángel, aun cuando la propuesta iba en contra de sus planes y aun cuando no tenía la certeza de sus próximas condiciones de vida, confió y se abrió al misterio del Padre.

En este sentido, la pandemia nos tomó a todos inesperadamente, igual que la visita del ángel, nos cimbró y generó temor; igual que el ángel, nos movió todos nuestros planes y trastocó nuestras vidas y nuestras rutinas; igual que el anuncio del ángel lo hizo con María, nos generó la misma incertidumbre por el futuro, como se la generó a María, y nos hirió como a María la hirió el ser madre de un hijo al que, años después, crucificarían; sin embargo, María supo escuchar, aguardar en silencio, confiar y dejarse sorprender por Dios.

En este tiempo hemos asumido, mal o bien, cargas y responsabilidades que no teníamos o que aumentaron en todo este año, y esto nos ha generado mucho dolor y nuestras vidas se han visto afectadas en muchos niveles y de muchas formas distintas. Regresar la mirada a María significa recuperar esa espera silenciosa pero confiada de saber que Dios nos lleva de la mano y que nos abraza aun en la incertidumbre, aun en la desesperanza, aun en el dolor. Que se inserta en nuestra historia como lo hizo en la de María, que irrumpe en nuestra cotidianeidad y que, desde ahí, teje para nosotras una morada al lado de Él.

No sabemos si habrá trabajo o no, no sabemos si volveremos a ser como antes o no, desconocemos si se nos irán más seres queridos y dudamos sobre el futuro y nos genera angustia, y la angustia nos envuelve en desolación. Recuperar la espera confiada, el silencio de la incertidumbre, el abandono de fe de María nos permite abrirnos a la presencia del Padre que no se cansa de sorprendernos.

Afirmar y afianzar nuestra fe como mujeres en un mundo roto nos permite mirar más allá del dolor, mirar como lo hizo el samaritano: más allá de su propio dolor, contemplar para despertar el corazón. Dios también se encarna en tiempos de pandemia...

2. En segundo lugar y, nuevamente, recuperando otro de los pilares constitutivos de nuestra identidad que es la familia, propongo una recuperación de nuestras propias narrativas y de las narrativas de nuestros seres queridos. Contar y compartir la propia vida nos permite observar, con mayor objetividad, nuestros dolores, identificar nuestras carencias, ventilar las heridas y liberar los miedos.

El Papa advierte a cada rato del peligro de la autorreferencialidad y es que no sólo es perjudicial para el diálogo y encuentro con el otro, sino que nos hace ver las penas como más grandes si las que la sufre soy yo y los triunfos mayores si quien los logra soy yo; es decir, la autorrefe-

rencialidad es una lupa que agranda un fragmento, pero distorsiona el resto. Nuestra vida no puede leerse a la luz de un fragmento, necesariamente tiene que insertarse en una dimensión mayor en donde el “todo es superior a las partes” y para ello conviene narrar nuestras historias.

La narración nos devuelve la mirada sobre esa historia que cargamos pero que, compartida, permite ver que otros, también cargan la suya y que está igual o más dolida y sangrante que la nuestra.

Contar nuestra historia y dejar que otros cuenten la suya es un acto de fraternidad en el que reconocemos que todos estamos hermanados por el dolor, pero en el que, también, somos salvados por el mismo Padre. Las mujeres tenemos la posibilidad de tejer, con los retazos de tela que han quedado esparcidos en esta pandemia, un nuevo relato familiar. Redistribuir roles, reasignar funciones, expresar limitaciones, compartir emociones, etc., va dando por resultado un tejido diverso y variado que, visto aisladamente, está lleno de remiendos, pero visto como un todo dota de puntos de encuentro a muchos.

Recuperar nuestras historias, los microrrelatos de los que hablaba Ricoeur, es admitir que, aun en una misma familia, puede haber muchas historias diferentes y que, por ende, muchas y muy variadas han sido las vivencias de este tiempo, todas igual de válidas, todas igual de importantes. Poner las propias historias en la mesa para ser compartidas es ponernos a nosotras mismas para ser sanadas, y en ese mosaico de narraciones encontrar puntos de convergencia que permitan reconstruir el tejido familiar y social con nuevas formas y nuevos propósitos.

3. En tercer lugar, hay que volver la mirada a esas mujeres protagonistas de la memoria colectiva de los movimientos liberadores de las décadas de los años sesenta y setenta que se constituían como la voz de los que ya no la tenían y que no permitían el olvido exigiendo la justicia.

Como se ha dicho en varias ocasiones en este escrito, no hay una única mujer latinoamericana sino muchas y, por ende, dentro de este abanico variado ha habido mujeres que, además, de la vulnerabilidad compartida sólo por ser mujeres, han cargado sobre sus espaldas dobles o triples vulnerabilidades: me refiero a las mujeres indígenas, a las niñas, a las adolescentes, a las mujeres afroamericanas, a las mujeres presas, etc. Ellas también tienen historias que contar, pero no alcanzan el eco suficiente.

Ponernos al lado de ellas, recuperar su relato y hacerlo oír, exigir espacios para que ellas tengan voz y sean escuchadas es un acto de fraternidad que no sólo es una propuesta sino también una obligación ineludible.

Asimismo, lo es recuperar y reconocer las historias de las mujeres que ofrendaron su vida en esta pandemia por cuidar de otros, las mujeres que laboraban en centros de salud o que trabajan en hogares de ancianos o en casas hogar para niños y que ni un sólo día dejaron de trabajar para resguardarse, sino que continuaron su labor protegiendo a otros, a veces, desconocidos. No hay que olvidarlas, no hay que dejar que se dé vuelta a la hoja, nuestra tarea es salvar su memoria.

De igual modo, y enraizadas en nuestra fe, recurrir a la denuncia profética de las situaciones de injusticia de mujeres que quedan más expuestas o han quedado en mayor riesgo por la indiferencia de las autoridades. La invisibilización, cuando se vuelve colectiva, deviene visible y estruendosa. Ir a esos lugares de mujeres que nunca podrán hacerse oír y, desde ahí, hacer de su historia un monumento a la memoria histórica es un deber que tenemos todas.

Así, aguardar paciente y silenciosamente como María la sorpresa de Dios en nuestras vidas es una invitación a no desesperar sino a aprender a encontrar esperanza también en la incertidumbre. Dios también se hace presente en tiempos de pandemia.

Confiar en que su voluntad se hará presente en nuestras vidas, rotas, heridas y marchitas es una invitación a abandonar nuestros miedos y recuperar la fuerza.

Narrar la propia historia y permitir que otros lo hagan, compartirla y escuchar la de los demás es compartir lo que somos y desde lo que somos, encontrar puntos de inflexión que nos inviten a la vivencia de la fraternidad. Ponerle nombres y rostros nuevos a nuestra historia y saber que, en ella, es posible sabernos hermanos.

Por último, no olvidar y no permitir el olvido ni el silencio de quienes en esta pandemia han quedado más olvidados, en primer lugar, de las mujeres que nunca alcanzarán a hacer escuchar su voz, pero también, y en segundo lugar, de todos cuyo sufrimiento no se conoce y cuyos nombres no se mencionan.

Aguardar, confiar, narrar, tejer, denunciar y acoger son los verbos que nos definen y que nos definirán en este tiempo nuevo que ya se asoma.

CONCLUSIONES

Pensar a la mujer latinoamericana en este tiempo de pandemia, y ahora en la vida después de ella, es complejo y conmovedor.

Considerando que su identidad no está del todo definida, sino que es siempre abierta al enriquecimiento de contenidos y vivencias, se puede afirmar que esta pandemia ha sido vivida de modos diversos por las muchas mujeres que abarcamos la región y que sus consecuencias marcarán nuevas miradas y nuevas acciones en los próximos años. Después de esta crisis, ninguna de nosotras seremos igual que antes.

Especialmente, las mujeres han quedado vulneradas en este año de confinamiento, miedo, ansiedad y soledad. En materia de empleo, las pérdidas son incalculables; en educación, el rezago pegará más ahí donde nuestros niños y niñas no tuvieron acceso a internet y a educación a distancia, pero sus vivencias, emociones, impresiones y sentimientos dejarán la huella más profunda por haber perdido ese lugar seguro que es la escuela. Los índices de violencia hacia las mujeres se recrudecieron en este tiempo

dejando huellas no sólo físicas sino psicológicas y afectivas de muy difícil sanación. Pero dentro de la magnitud de esta tragedia, semillas de esperanza se asoman para reconstruirnos y reconstruir.

Nos hemos caído mil veces y nos han dejado a un costado del camino en innumerables ocasiones, pero nos hemos vuelto a poner de pie y nos hemos recuperado para volver a comenzar. Lo hacemos todos los días, lo hemos hecho siempre.

La pandemia nos la puso más difícil aún pero no nos ha destrozado y aquí estamos, reflexionando y tratando de encontrar caminos que nos permitan levantarnos nuevamente, levantar a otros y volver a caminar desde nuestro ser “pueblo”. Quizá por ser depositarias de los baluartes de la fe y de la familia, o tal vez por ser motores de justicia y exigencia de libertad, pero las mujeres permeamos nuestra historia a partir de las historias de otros y, por eso, pensar una y otra vez la clave de la fraternidad universal a la que nos invita el papa Francisco puede ser iluminador para reconstruirnos en estos momentos.

Dicen que la pandemia no tiene rostro de mujer, y es cierto, pero quizá podamos dibujárselo nosotras a partir de nuestra identidad flexible, del llamado a la esperanza y a la confianza, de la atenta escucha de mi historia enlazada con la de otros y otras y recogiendo a los que se han quedado a la orilla del camino, auxiliándolos, curándolos y llevándolos a un lugar seguro donde puedan ser escuchados y donde se les redima su condición de invisibles.

Asumirnos como signos de esperanza y constructoras de paz en una época sumamente difícil no sólo es un reto sino una semilla que está depositada en nuestra historia convulsa y en nuestra identidad multiforme, y hoy esa semilla ha germinado y es tiempo de dar frutos.

Confiar, narrar y compartir, escuchar y converger, acoger y acogernos son los únicos verbos que pueden definir nuestra identidad y nuestra realidad siempre dinámica, siempre nueva, siempre mayor.

REFERENCIAS

- Alvarado, A. (2004). La ética del cuidado. *Aquichan*, 4(1), 30-39.
- Banks, S., y Gallagher, A. (2008). *Ethics in professional life: Virtues for health and social care*. Nueva York: Macmillan International Higher Education.
- CEPAL. (2020). *Cuidados y mujeres en tiempos de COVID-19: la experiencia en la Argentina*. Buenos Aires: CEPAL. Consultado el 5 de mayo de 2021. https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/46453/S2000784_es.pdf
- CEPAL. (2021). *La autonomía económica de las mujeres en la recuperación sostenible y con igualdad. Informe especial COVID-19* (Núm. 9). Santiago de Chile: CEPAL. Consultado el 5 de mayo de 2021. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/46633-la-autonomia-economica-mujeres-la-recuperacion-sostenible-igualdad>
- CEPAL y UNICEF. (2009). Trabajo infantil en América Latina y el Caribe: su cara invisible. Desafíos. *Boletín de la infancia y adolescencia sobre el avance de los Objetivos de Desarrollo del Milenio*, (8). Consultado el 25 de abril de 2021. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/35995/1/Boletin-desafios8-CEPAL-UNICEF_es.pdf
- CODS. (2021). #8M: Así afectó el COVID-19 a las mujeres de América Latina. *Centro de los Objetivos del Desarrollo Sostenible para América Latina*, 8 de marzo. Consultado el 25 de abril de 2021. <https://cods.uniandes.edu.co/8m-asi-afecto-el-covid-19-a-las-mujeres-de-america-latina/>
- De Riz, L. (1975). El problema de la condición femenina en América Latina: la participación de la mujer en los mercados de trabajo. El caso de México. En *Mujeres en América Latina. Aportes para una discusión* (pp. 89-131). México: CEPAL/FCE.
- Francisco. (2018). *Gaudete et exsultate*. Consultado el 25 de abril de 2021. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html - Los santos de la puerta de al lado

- Francisco. (2020a). *Fratelli Tutti*. Consultado el 23 de abril de 2021. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Francisco. (2020b). *Querida Amazonia*. Consultado el 23 de abril de 2021. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. (38a ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- Guardia, S. B. (Ed. y comp.) (2013). *Historia de las mujeres en América Latina*. Lima: Centro de Estudios La Mujer en América Latina.
- Humanitarian response. (2020). Nota Metodológica: Estimación de víctimas de violencia sexual y de género, y delitos contra la libertad y la integridad sexual. Consultado el 5 de mayo de 2021. <https://www.humanitarianresponse.info/ru/operations/colombia/document/nota-metodol%C3%B3gica-estimaci%C3%B3n-v%C3%ADctimas-delitos-sexuales-pin-hno-2020>
- INEGI. (2020a). Discapacidad. *Cuéntame. Población de México*. Consultado el 25 de abril de 2021. <http://www.cuentame.inegi.org.mx/poblacion/discapacidad.aspx?tema=P>
- INEGI. (2020b). *Nota técnica. Resultados de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo. Nueva edición (ENOE). Cifras durante el tercer semestre de 2020*. Aguascalientes: INEGI. Consultado el 5 de mayo de 2021. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enoe/15ymas/doc/enoe_n_notatcnica_trim3.pdf
- Kohen, B. (2005). Ciudadanía y ética del cuidado. En Elisa Carrió y Diana Mafia (Comps.). *Búsquedas de sentido para una nueva política* (pp. 175-188). Buenos Aires: Paidós.
- ONU Mujeres. (2020). *Educación, género y COVID-19. Consecuencias para niñas y adolescentes*. Consultado el 5 de mayo de 2021. https://www.humanitarianresponse.info/sites/www.humanitarianresponse.info/files/documents/files/infografia_educacion_genero_y_covid.pdf
- Ortiz, P. (1992). Sobrevivencia en la ciudad: una conceptualización de las unidades domésticas encabezadas por mujeres en América Latina. En A. Massolo (Comp.), *Mujeres y ciudades: Participación social, vivienda y vida cotidiana* (pp. 271-298). México: El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctv5135mh.14>

- Potthast, B. (1998). Mujeres y familia en América Latina: Literatura histórico-política reciente. *Notas: Reseñas iberoamericanas. Literatura, sociedad, historia*, 5(2(14)), 2-14.
- Tronto, J. C. (1998). Beyond gender difference to a theory of care. En M. J. Larrabee (Ed.), *An ethic of care: feminist and interdisciplinary perspective* (pp. 240-257). Londres: Routledge.

VII TRABAJO VOLUNTARIO EN MÉXICO: EL “ROSTRO FEMENINO” DE LA VOCACIÓN DE SERVICIO Y ATENCIÓN A LOS OTROS. UNA MIRADA DESDE LA ECONOMÍA SOCIAL Y EN SINTONÍA CON LA ENCÍCLICA *FRATELLI TUTTI*

ODRA SAUCEDO DELGADO

INTRODUCCIÓN

Hasta hace algunas décadas, las actividades laborales se encontraban divididas en dos principales esferas: pública y privada. Tal segmentación ha cambiado lentamente hasta incluir el tercer sector, donde participan organizaciones sin fines de lucro; sustentadas en la filantropía, en las que se antepone el bien común al interés particular.

Al igual que los demás sectores productivos de la economía, el tercer sector es generador de valor agregado y empleos; con la distinción de que el trabajo humano predomina sobre otros insumos de producción, y los incentivos monetarios no son su interés prioritario. Lo anterior, debido a que las actividades son esencialmente voluntarias; es decir, no remuneradas y tampoco obligatorias.

Actualmente organismos internacionales como UN Voluntarios (UNV) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) destacan la relevancia del trabajo voluntario a nivel mundial. Este tipo de actividades son consideradas fundamentales para el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo Sustentable (ODS) dentro de la Agenda 2030 (ILOSTAT, 2022; UN Volunteers,

2017). Datos estimados indican que, a nivel global, existen 970 millones de trabajadores voluntarios, donde aproximadamente uno de cada cuatro voluntarios realiza este tipo de actividades a través de alguna organización y el resto las lleva a cabo de manera directa apoyando acciones vecinales y/o comunitarias. Igualmente, cifras publicadas por UNV destacan el alto impacto económico, de este tipo de trabajo, estimando su valor económico en alrededor de \$1.3 billones de dólares (2.4% del PIB mundial) (UN Volunteers, 2017).

Aunado a lo anterior, UNV resalta la alta participación femenina en el trabajo voluntario. El último reporte de este organismo estima que alrededor de 54% de las personas que se involucraron en alguna respuesta voluntaria, durante la crisis por la pandemia de COVID-19, fueron mujeres. Asimismo, se señala la creciente participación de Latinoamérica en este tipo de actividades. Se calcula que, hoy en día, 10% del voluntariado que participa en UN Voluntarios, a nivel global, proviene de algún país de esta región (UN Volunteers, 2021).

En el caso de México, se destaca el apoyo de las mujeres a los grupos más vulnerables de la sociedad. En el tercer sector, como en los otros dos, la participación de la mujer está sujeta a las normas sociales y roles de género influidas por características tipo biológico y concepciones de feminidad y masculinidad. En la mayoría de las culturas, la asignación de labores consiste en que el trabajo productivo (remunerado) corresponde a los hombres, mientras que el trabajo reproductivo (no remunerado) concierne a labores femeninas (Aguilar, Valdez, González Arratia y González Escobar, 2013). En este sentido, los estereotipos sexuales tienden a determinar los derechos y obligaciones de ambos grupos (Boseroup, 2007).

Aunado a lo anterior, la participación voluntaria no remunerada en este sector social se sustenta en el tiempo libre de las personas; lo que representa un costo de oportunidad en horas de trabajo remunerado, ocio y esparcimiento, que no todos pueden asumir; o bien, no les es prioritario. Por ello, se infiere que, además de la división de género en el trabajo, existen factores so-

cioeconómicos y valores –como la amistad, solidaridad y generosidad– que influyen en la decisión de las personas de ser o no voluntarios.

Este trabajo pretende visibilizar las actividades voluntarias –no remuneradas– llevadas a cabo por mujeres dentro del tercer sector en México, destacando las contribuciones de tales acciones al desarrollo económico y social del país. Lo anterior, en sintonía con la mirada renovada de la encíclica *Fratelli Tutti*, para resaltar la identidad femenina, reforzada con los valores de la amistad, solidaridad y generosidad y expresada en su actitud de servicio y atención a otros; a su vez que se reconoce su autonomía, libertad e independencia.

La estructura del capítulo se compone de cinco apartados. En el primero de ellos, se revisa la interrelación entre economía social, la encíclica *Fratelli Tutti* y las relaciones positivas laborales. En el segundo se describe el mercado de trabajo en México, donde se destaca la participación de las mujeres; particularmente en el ámbito de las actividades no remuneradas. El tercero presta especial atención a las aportaciones económicas a nivel nacional del llamado tercer sector. El cuarto resalta el “rostro femenino” del voluntariado no remunerado en el país. El último presenta las consideraciones finales de este capítulo.

ECONOMÍA SOCIAL, ENCÍCLICA *FRATELLI TUTTI* Y RELACIONES POSITIVAS LABORALES

Desde sus orígenes (siglo XIX), la economía social asumió como objetivo la búsqueda de alternativas para contrarrestar el impacto de la Revolución Industrial y el modo de producción capitalista: desempleo, pobreza y exclusión social; por lo que actualmente dicha perspectiva se considera más un movimiento socioeconómico que una teoría económica (Oulhaj, 2013). Es decir, bajo esta óptica los derechos básicos humanos son el centro de su análisis y busca la posibilidad de establecer relaciones interper-

sonales más justas, respetuosas y solidarias (Fernández Font, 2013).

Todo lo anterior refuerza la idea de que cuando se habla de economía social, esta se refiere a un “modo diferente y solidario de hacer economía”. Es decir, cambios en las relaciones de producción, distribución y consumo de bienes y servicios, que incidan en la transformación y bienestar de la sociedad.

Si bien los debates sobre ¿qué es la economía social? son diversos, y aún continúan, estos se pueden dividir en dos grandes corrientes. La primera, quienes la entienden como un conjunto de actividades económicas y empresariales, que se suscitan desde el ámbito privado y son llevadas a cabo por entidades que persiguen el bienestar e interés colectivo de sus integrantes y de la sociedad en su conjunto. La segunda, la concibe desde el ámbito de la solidaridad, cuyas formas de producción y distribución de la riqueza, esencialmente de tipo autogestivo, se centra en la valorización del ser humano y dejan en segundo plano la acumulación del capital (Fernández Dávalos, 2013).

Sin embargo, ambas corrientes tienen en común la preconización del trabajo como medio de “liberación humana”, conceptualización alternativa a la definida por la economía laboral neoclásica, en la que el trabajador(a) es meramente un insumo; es decir, un costo de producción (Fernández Dávalos, 2013, p. 107). En este sentido, ambas perspectivas de la economía social reconocen la necesidad de implementar múltiples alternativas que van desde el ámbito local hasta el global, interrelacionadas, tanto económica como legalmente, para garantizar el respeto a patrones básicos de trabajo decente y sustentabilidad productiva. Todo ello, basado en la cooperación y la solidaridad (Fernández Dávalos, 2013; Oulhaj, 2013).

En el mismo tenor de ideas, Su Santidad el papa Francisco y el Gran Imán de Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb nos recuerdan que Dios “ha creado todos los seres humanos iguales en los derechos, en los deberes y en la dignidad, y los ha llamado a convivir como hermanos entre ellos” (Francisco y Al-Azhar, 2019). Aunado a lo anterior, el papa Francisco hace un llamado a construir una

sociedad global con base en la justicia y el bien común, lo cual denota cómo la fraternidad y la amistad social –entendida como la forma en que se expresan las relaciones positivas dentro de una sociedad– son parte esencial de sus preocupaciones, incluso desde antes de su pontificado (Vidal, 2020). Dichas preocupaciones han sido plasmadas en la encíclica *Fratelli Tutti* (Francisco, 2020), misma que permite entender y conocer a fondo el pensamiento social del Santo Padre.

En la encíclica *Fratelli Tutti* (2020), el papa Francisco reconoce, como parte de los obstáculos para “cultivar la fraternidad universal”, las estructuras de poder que priorizan las necesidades individuales a las de la comunidad. Por tanto, las “indiferencias hacia la dignidad y el valor de la persona” están introyectadas en la raíz del modelo de desarrollo económico que hoy en día persiste en contexto global (USCCB, 2021a).

En este sentido, la interrelación entre economía social y la encíclica *Fratelli Tutti* se centra en que ambos reconocen las injusticias del modelo económico actual –sustentado en una “cultura del descarte”–, mismo que ha favorecido la concentración de la riqueza y el incremento de la desigualdad en el mundo. De manera particular, ambas perspectivas resaltan las condiciones adversas de las personas que viven en situación de pobreza, vulnerabilidad y exclusión, como son los adultos mayores, infantes, minorías raciales, mujeres y migrantes, cuya difícil situación sirve como un “crudo recordatorio” de la extrema devaluación de la persona humana en nuestra sociedad (Francisco, 2020; USCCB, 2021a).

De forma más específica, tanto la economía social como la encíclica *Fratelli Tutti* muestran consternación por las condiciones de trabajo de millones de hombres y mujeres que habitan diversos países, pero aún más de aquellos que viven y laboran en los denominados en desarrollo; ambas convergen en la convocatoria a manifestar una actitud solidaria por los más desprotegidos y velar por la dignidad del trabajo y el ejercicio pleno de los derechos de los trabajadores. Aquí se debe destacar que, desde la perspectiva de la doctrina social de la Iglesia católica, y con base en

sus documentos fundacionales, se establece que la economía debe servir a la sociedad y no al revés (Arcila y Gil, 2016; USCCB, 2021b).

Sin embargo, la solidaridad y el llamado a cuidar por el prójimo se han vuelto un gran desafío en un mundo globalizado. En las últimas décadas, el desarrollo económico ha estado acompañado por cambios tecnológicos y procesos de desregulación que han afectado el marco de las relaciones laborales prácticamente en todo el orbe. Esto ha incidido en la flexibilización del empleo y condiciones contractuales adversas de los trabajadores (v. gr. predominio de contratos temporales, bajos salarios y ausencia de protección social). Lo anterior es más evidente en países de renta media como México, donde alrededor del 55 % de las personas que trabajan carece de seguridad social y 44.5 % sufre de pobreza por salarios precarios (CONEVAL, 2021).

Asimismo, Malvárez (2007) reflexiona sobre las tendencias actuales de la humanidad, aquí destaca que la inequidad y el descuido (o falta de cuidado al otro) son uno de los impactos más importantes en la sociedad planetaria. Igualmente, el papa Francisco señala que cada acto de amor hacia el prójimo debe ser considerado como un movimiento hacia el exterior de la gracia de Dios en el mundo, que une y fomenta un verdadero sentido de amistad social y valora a cada persona humana (Francisco, 2020).

A partir de lo anterior, se debe reconocer el papel de las mujeres dentro del desarrollo económico y los mercados laborales. Esto, ya que la diferenciación social entre la población femenina y masculina se considera como una de las modalidades de desigualdad más generalizadas en el mundo contemporáneo (Rendón, 2003). De igual forma, Francisco, en su encíclica *Fratelli Tutti* afirma que cuando una sociedad no reconoce a cada uno de sus hermanos o hermanas, incluso los nacidos en el mismo país, se corre el riesgo de crear a los “exiliados ocultos”. Este tipo de exclusión quizá sea una de las más dolorosas, ya que es como un “virus que muta fácilmente [...] y está siempre al acecho” (Francisco, 2020).

Así, la encíclica *Fratelli Tutti*, en sintonía con la economía social, establece que la sociedad de cada país, y también en lo glo-

bal, debe reconocer la participación de todos sus miembros y exigir el establecimiento de relaciones laborales positivas; es decir, fundadas a partir de una verdadera amistad social, en la que se ponga al frente el pleno reconocimiento a la dignidad y valor que cada persona aporta con su trabajo. Por tanto, se debe insistir en el reconocimiento de las aportaciones económicas y de apoyo solidario que las mujeres llevan a cabo dentro de su contexto (casa, familia y la comunidad en su conjunto); pero sobre todo en el ámbito del trabajo no remunerado, no solo el que realizan desde la esfera doméstica, sino también el que aportan a través de actividades de voluntariado en el tercer sector, particularmente en apoyo a los más desprotegidos.

EL MERCADO DE TRABAJO EN MÉXICO

En general, la economía tiende a dividir las actividades laborales en dos principales esferas: pública y privada o doméstica. En la primera, el trabajo se vincula con actividades remuneradas, ya sean formales o informales, asociadas a procesos productivos. Es decir, se trata del empleo que se intercambia en el mercado a cambio de un salario.

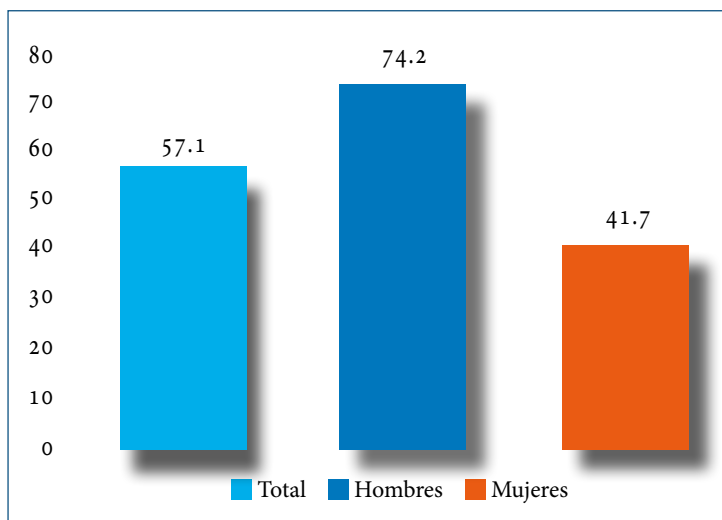
Por su parte, en el ámbito privado se destaca el trabajo doméstico, remunerado o no, donde la participación de las mujeres es relevante. Este se centra en los actos de organización en el hogar; incluye, las labores de limpieza y el cuidado de los miembros del hogar (Rodríguez y Cooper, 2005).

Con referencia al mercado de trabajo remunerado, si bien en las últimas décadas la participación laboral de la mujer ha tenido un aumento significativo, este se caracteriza por ser esencialmente masculino.

El mercado laboral mexicano no dista de las características previamente expuestas. Si se toma en consideración la tasa de participación económica en el país –definida como el cociente entre la población económicamente activa (PEA); es decir, perso-

nas que trabajan o buscan trabajo de 15 años y más, y la población total de 15 años y más del país, multiplicado por 100–, podemos observar que, para el primer trimestre del año 2021, la mayor tasa corresponde a la población masculina –74.2%– (véase Tabla 1) (INEGI, 2021).

TABLA 1
Tasa de participación económica, ENOE 2021 –primer trimestre–
(porcentajes respecto a la población de 15 años y más)

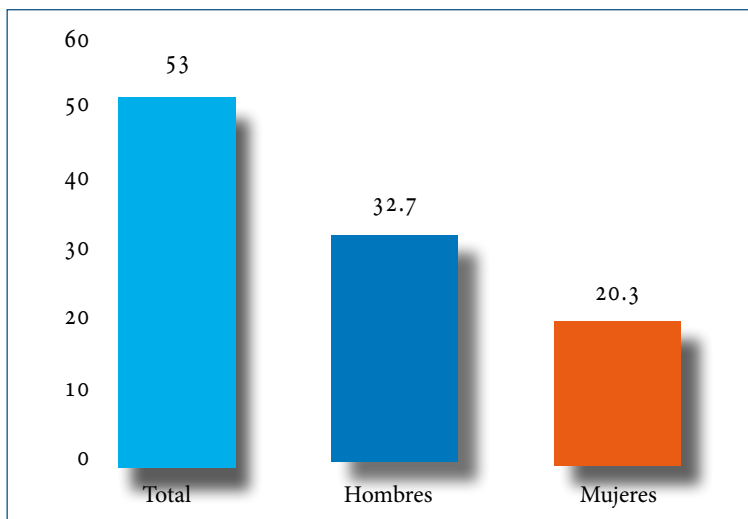


FUENTE: INEGI (2021).

Asimismo, en esta Tabla 1 se observa que del 100% de la población femenina en edad de 15 años y más solo el 41.7 participa en el mercado laboral de México (INEGI, 2021).

Aunado a lo anterior, en términos de empleo, la ocupación masculina también es mayor. La Tabla 2 muestra que, de los 53 millones de mexicanos con trabajo remunerado, 32.7 son hombres y solo alrededor del 38% –20.3 millones– mujeres (INEGI, 2021).

TABLA 2
Población ocupada por sexo. ENOE 2021 –primer trimestre–
(millones de personas)



FUENTE: INEGI (2021).

DESIGUALDAD SALARIAL EN MÉXICO

Un tercer elemento que define el carácter masculino del mercado de trabajo en México, y evidencia las diferencias de acceso entre hombre y mujeres, es la brecha salarial que persiste en el país. Actualmente es de -12.0% (54.0 pesos, en promedio). Esto significa que mientras el salario promedio diario de los hombres es de 449.57 MXN, las mujeres perciben alrededor de 395.48 MXN por día. Cabe destacar que antes de la pandemia, esta brecha era del 18% (Estrella, 2021). Aún más, en el 2019 las trabajadoras con solo educación primaria completa ganaron 23 % menos que los hombres (IMCO, 2020).

Entre las causas que explican la desigualdad de género en los mercados de trabajo nacionales, se destaca la propia discrimina-

ción y segregación ocupacional de las mujeres. De hecho, existe una escasa participación de las mujeres en puestos de liderazgo y de alta dirección. Asimismo, se debe resaltar que los hombres tienden a emplearse en sectores esenciales de la economía, como es la construcción y la industria manufacturera, mientras que las mujeres lo hacen en el sector informal y de servicios, donde las condiciones de trabajo suelen ser inciertas, y muchas veces adversas contractualmente. Por ejemplo, comercio minorista, turismo y la industria de la hospitalidad (BM, 2021; Inmujeres, 2016; OIT, 2018).

Además, la implementación de políticas de conciliación de vida personal y profesional aún está en ciernes. Ello dificulta no solo la inserción de las mujeres al mundo laboral, sino también su movilidad dentro del mismo.

IMPLICACIONES ECONÓMICAS Y ÉTICO-SOCIALES DE LA BAJA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN EL MERCADO LABORAL DE MÉXICO

La diferenciación laboral incide de manera directa en bienestar y la autonomía personal de las mujeres. De acuerdo con el Banco Mundial (BM, 2021), la inclusión de la mujer en la economía es determinante para el crecimiento y desarrollo de cualquier país. En este sentido, la participación laboral femenina en México es una de las más bajas entre los países miembros de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). Esta oscila entre el 41 y 45%, solo Turquía e Italia tienen una participación inferior al 40%; y en América Latina y el Caribe solo en Guatemala las mujeres tienen una menor tasa de participación que la de nuestro país (BM, 2021).

En términos económicos, si la mujer mexicana ostentara una tasa de participación laboral igual a la de los hombres, esto repercutiría en un incremento del 22% en el ingreso per cápita en México, el cual actualmente es de 9,946 dólares (USD); uno de los

más bajos de la región, si se compara con Uruguay (16,190 USD), Panamá (15,731 USD) y Chile (14,986 USD) (BM, 2021). Con base en lo anterior, se puede afirmar que la desigualdad en el mercado de trabajo trae consigo efectos negativos en la productividad de este y, por tanto, una pérdida del producto interno bruto (PIB).

Desde la perspectiva de la economía social, la participación igualitaria de las mujeres en la actividad económica debe ser considerada como meta transversal; es decir, afecta todos los ámbitos socioeconómicos de un país y está directamente relacionada con un desarrollo humano sostenible (RIPESS, 2012).

De modo semejante, el papa Francisco (2020) señala que la organización de las sociedades en todo el mundo –incluye los mercados laborales– todavía está lejos de reflejar con claridad que las mujeres tienen exactamente la misma dignidad e idénticos derechos que los varones. Él mismo critica la dislocación que existe entre los discursos de igualdad con el tipo de toma de decisiones y realidad “que gritan otro mensaje”. Afirma, “(e)s un hecho que doblemente pobres son las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia, porque frecuentemente se encuentran con menores posibilidades de defender sus derechos” (Francisco, 2013, p. 212).

Lo anterior es inadmisibles, desde la visión ética del papa Francisco. Él mismo resalta “todos los cristianos estamos llamados a cuidar a los más frágiles de la tierra. Pero en el vigente modelo ‘exitista’ y ‘privatista’ no parece tener sentido invertir para que los lentos, débiles o menos dotados puedan abrirse camino en la vida” (2013, p. 209).

A todo lo anterior, se suman los datos socioeconómicos y demográficos que revelan una presencia femenina del 50% entre los pobladores de la sociedad planetaria, las cuales realizan el 66% del trabajo en el mundo, pero solo se les remunera el 10% de este; igualmente, solo el 1% de ellas tiene acceso a la propiedad. Incluso, en contexto de pobreza, son las primeras afectadas (RIPESS, 2012).

Por ello conviene destacar y visibilizar el rostro femenino de los mercados laborales, el cual se encuentra en el ámbito de lo

privado; incluye la esfera doméstica, pero también las actividades voluntarias –no remuneradas– que ellas llevan a cabo en el tercer sector.

PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN EL TRABAJO DOMÉSTICO

Como ya se mencionó al inicio de este capítulo, la participación de las mujeres está sujeta a las normas sociales y roles de género influidos por características de tipo biológico y la concepción de feminidad y masculinidad prevaleciente en cada contexto (Aguilar *et al.*, 2013). Los estereotipos sexuales tienden a determinar las labores femeninas en diferentes sociedades (Boseroup, 2007); mientras que la asignación de labores remuneradas (trabajo productivo) corresponde a los hombres, cuyo reconocimiento social se sustenta en la figura del proveedor, el trabajo reproductivo (no remunerado) concierne a las mujeres.

Por su parte, Borderías, Carrasco y Torns (2018) y García Guzmán (2019, p. 240) aclaran que el trabajo doméstico no remunerado siempre ha estado presente en la sociedad. Sin embargo, este solo se ha comenzado a visibilizar a partir del siglo XX, cuando empezó a ser objeto de estudio de la historia, la sociología y la economía.

Aquí conviene destacar que, si bien en este capítulo se utiliza el término *trabajo doméstico* de manera intercambiable con el referente al de cuidado, en términos simbólicos –en contextos como México y Latinoamérica– su diferenciación es importante. Esto con el fin de no traslaparlo y caer en falsas reivindicaciones con el trabajo que llevan a cabo los empleados domésticos (Torns, 2008).

Por otro lado, Campillo (2000, p. 99) afirma que en la sociedad contemporánea las mujeres se debaten en una constante encrucijada: “participar en la producción económicamente remunerada –opcional para algunas y necesaria para la sobrevivencia

para la gran mayoría– y el trabajo para garantizar la reproducción biológica y social de los miembros del hogar”. En otras palabras, las mujeres viven en constante negociación con lo público o privado; la calle y la casa. Si bien en el primer ámbito, como ya se ha señalado en el apartado anterior, los espacios para ellas son todavía restringidos y discriminados. En la esfera doméstica, el trabajo –lejos de ser arduo– no es reconocido; por tanto, no es remunerado. La única gratificación es la legitimización social.

En el mismo sentido, Goldschmidt-Clermont (1987) delinea la esfera doméstica como el sitio de la casa y sus alrededores inmediatos, donde se llevan a cabo actividades de producción –reproducción– y consumo. A diferencia de la esfera pública, aquí el trabajo es suplido por miembros del hogar, mayoritariamente por mujeres y niños(as) y los bienes y servicios son directamente consumidos por quienes habitan el espacio doméstico o comunitario, sin que medie el tipo de transacción monetaria.

Lo anterior también incluye actividades reproductivas como el transporte de los miembros del hogar al trabajo o la escuela, y en contextos rurales la recolección de agua y leña para proveer energía a los familiares que cohabitan la vivienda.

Aún más, las principales funciones del trabajo doméstico se relacionan con el mantenimiento de la vivienda (limpieza, reparación, etc.); labores nutricionales y servicio de comida (planificar la comida, prepararla, servirla, lavar los trastes, etc.); proporcionar vestido (lavar ropa, planchar, remendar, reparar o confeccionarla); además de los cuidados a los niños, enfermos, ancianos dependientes y a otros miembros de la familia que requieran apoyo constante.

Por su parte, dentro del contexto mexicano la incorporación de los miembros del hogar a tareas domésticas inicia usualmente desde los 12 años. Esto, dado que el trabajo no remunerado está regulado por normas sociales y no por marcos legales vigentes que establecen como edad mínima para trabajar los 15 años (siempre y cuando se cuente con la autorización de padres o tutores) (DOF, 2021).

Desde la perspectiva del análisis económico, la Encuesta Nacional del Uso del Tiempo (ENUT) (INEGI, 2019) indica que el tiempo total de trabajo de la población mexicana de 12 años y más es de 5.7 millones de horas a la semana. De este total de horas, 49.4% corresponden actividades no remuneradas y 2.8% para la producción de bienes de uso exclusivo para el hogar; el resto se destina al mercado laboral (o público). Con base en estas cifras, se puede afirmar que, del total del tiempo laboral de esta población, 5 de cada 10 horas contribuyen a la economía del país, sin que medie pago alguno.

Asimismo, la ENUT (INEGI, 2019) revela que el 97% de la población mayor de 12 años participa en actividades domésticas no remuneradas. Ello significa un promedio de 22 horas semanales.

En el caso particular de las mujeres mexicanas (mayores a 12 años), datos publicados por la encuesta en comentario (INEGI, 2019) muestran que ellas tienen una tasa de participación del 98.8% dentro de las actividades del hogar. Ello implica que de las 59.5 horas a la semana dedicadas al trabajo (6.2 horas más que los hombres), 39.7 son destinadas a quehaceres domésticos.

Conviene destacar que la participación femenina en la economía incide de manera importante en la brecha referente al promedio de horas a la semana que hombres y mujeres destinan al trabajo no remunerado. En este caso, las mujeres que trabajan más de 40 horas a la semana dentro del mercado de trabajo destinan 32.7 adicionales al hogar, mientras que los hombres –en la misma situación laboral– solo participan con un total de 14.8 (17.9 horas menos). Dicha diferencia aumenta entre la población económicamente no activa; es decir, aquellas personas de 15 años y más que no están empleadas tampoco buscan trabajo y no estaban disponibles para trabajar. Aquí las mujeres destinan 41.5 horas en promedio a la semana y los hombres 14.5 horas; es decir, 27 horas menos (INEGI, 2019).

Los datos previamente expuestos revelan que incluso si las mujeres logran tener un empleo remunerado, la mayoría debe llevar a cabo dobles o triples jornadas, lo cual reduce su tiempo libre y el derecho al esparcimiento.

Lo anterior se enfatiza cuando se analizan actividades más específicas referentes a actividades del cuidado al interior del hogar. Datos de la ENUT, correspondientes a los años 2014 y 2019 (INEGI, 2019; 2014), estiman que las mujeres destinan 2.2 veces más de horas promedio a cuidados no pasivos, con respecto a los hombres (28.8 horas y 12.9 horas, respectivamente). Este tipo de cuidados son definidos como aquellos que se llevan a cabo de manera alterna a otras tareas dentro del hogar.

Sumando a lo anterior, las mexicanas reportan un promedio 12.3 horas de cuidados directos y los hombres solo 5.4 horas. Este tipo de cuidados incluye la atención de discapacitados, enfermos crónicos, hogares con integrantes de 0 a 5 años y adultos mayores. A partir de estos datos se puede afirmar que el hecho de que las mujeres tengan sobrecarga en el trabajo no remunerado y de cuidados limita su acceso al mercado laboral, lo cual constituye una barrera para el logro de su autonomía económica.

Asimismo, demuestra que la medición del impacto del trabajo doméstico de las mujeres no debe limitarse a la cuantificación monetaria de sus aportaciones. Este debe visualizarse como un todo y reconocer su contribución en el ámbito afectivo y emocional en la vida cotidiana de los miembros de su hogar.

Si bien el trabajo no remunerado que se lleva a cabo en la esfera doméstica es esencialmente femenino, hay otras actividades no retribuidas económicamente que también aportan a la sociedad. Estas tienden a denominarse voluntariado o actividades comunitarias, mismas que son tan diversas como las necesidades que existen en determinado contexto. En el caso de México, los últimos datos recolectados en la ENUT (INEGI, 2019) indican una participación nacional del 4.9%; en este rubro se destaca una mayor participación masculina con una tasa de 5.2, con relación a la de 4.6 en mujeres.

Sin embargo, las actividades voluntarias o comunitarias que se reportan en la ENUT agrupan diversos ámbitos de participación. Tal es el caso de: Cruz Roja, asilos, casas hogar, DIF, hospitales, iglesias, Alcohólicos Anónimos y partidos políticos, así

como instituciones comunitarias asociadas a los pueblos originarios de México (tequio, faena, mayordomía y fiestas patronales). Huelga decir que, en este último caso, las actividades suelen ser de tipo obligatorio para los hombres. Ello explica, en gran medida, la mayor participación masculina.

Por su parte, desde la perspectiva de la economía social, el trabajo no remunerado (dentro y fuera del hogar) es considerado un bien común y pilar de la protección social (ONU Mujeres México, 2018). Por ello, la sociedad en su conjunto (Estado, empresa, familia y comunidad) debe cimentar las bases de un desarrollo económico sustentado en la ayuda solidaria, la cooperación y distribución equitativa de tareas, así como la corresponsabilidad en el cuidado de los otros; incluye los recursos naturales que nos han sido prestados por el planeta.

A lo anterior se suma el llamado urgente a la fraternidad y a la amistad social que hace el papa Francisco en su encíclica *Fratelli Tutti* (2020). Solo a partir de los valores de amistad y generosidad, que emanan de nuestra misma sociedad, es posible reconstruir este mundo herido por la desigualdad y la invisibilización del trabajo de los migrantes, los discapacitados y las mujeres; cada uno, desde su trinchera aporta enormes beneficios dentro de la comunidad en la que participa y a la economía en general.

Por otro lado, el trabajo no remunerado de los ciudadanos dedicados al bienestar de la parte excluida de la sociedad (migrantes, personas con problemas de adicciones, enfermos crónicos, discapacitados, entre otros) es una de las dimensiones más relevantes para la economía social y solidaria (Rendón, 2013), lo cual ha contribuido a la evolución en la segmentación de los mercados previamente definidos como público y privado, para dar cabida al tercer sector. En el siguiente apartado se analizan las aportaciones de este sector a la economía mexicana.

APORTACIÓN DEL TERCER SECTOR A LA ECONOMÍA MEXICANA

El tercer sector se sustenta en la filantropía. Por tanto, las organizaciones que lo integran no están guiadas por fines de lucro. Su razón de ser dista de la lógica con la que opera el Estado y el mercado.

Las acciones colectivas, que se llevan a cabo dentro del sector, obedecen a valores y normas sociales como la confianza, la ayuda solidaria y la reciprocidad. Es decir, se antepone el bien común al individual. Por ello, la labor voluntaria que se lleva a cabo en este sector debe ser considerada parte de los mecanismos de crecimiento económico que generan desarrollo en el país, ya que las personas que trabajan en el voluntariado brindan apoyo y facilitan un acercamiento real a situaciones de desigualdad y desequilibrio. Por tanto, son esenciales para el ejercicio ético y responsable de la economía (Sandoval y Tibazosa, 2016; Serna, 2017).

Al igual que los demás sectores productivos de la economía, el tercer sector es generador de valor agregado y empleos. Se estima que las aportaciones económicas de este sector en México son equivalentes al 3 % del PIB. Además, 2.6 millones de personas, de 15 años y más de edad, destinan su tiempo a organizaciones sin fines de lucro (INEGI, 2019; INEGI y SCNM, 2019).

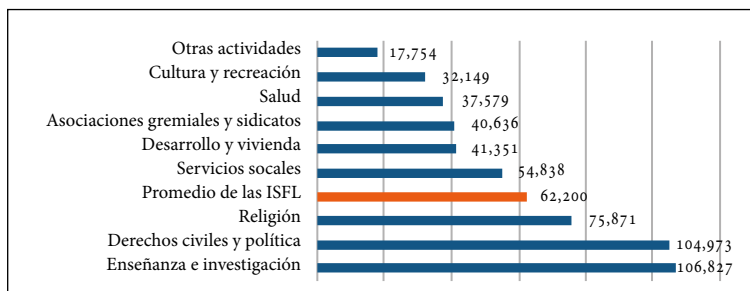
Asimismo, este sector social se distingue del resto del mercado por el predominio de trabajo humano sobre el capital fijo. Ello se explica porque la vocación que prevalece en este tipo de organizaciones es el servicio, expresada en trabajo no remunerado, y no se reduce a incentivos monetarios.

Datos extraídos de la Cuenta Satélite de las Instituciones Sin Fines de Lucro de México (ISFL) (INEGI y SCNM, 2008-2019) revelan que el 59 % de las personas que trabajan en este tipo de instituciones pertenecen al voluntariado. No obstante, si se cuantifica el valor económico del trabajo aportado por este grupo de personas, este asciende a 128 606 millones de pesos anuales, con lo que, en promedio, cada voluntario aporta a su organización no lucrativa el equivalente a 62 200 pesos (INEGI y SCNM, 2008-2019).

Vale la pena resaltar que, en el caso de las ISFL orientadas a la enseñanza e investigación, derechos civiles y políticos, así como las instituciones religiosas, las aportaciones del trabajo voluntario no remunerado son mayores a la media nacional. La Gráfica 1 detalla el valor económico promedio que representa la labor de cada voluntario, agrupados conforme a la Clasificación Internacional de Organizaciones Sin Fines de Lucro (CIOSFL).

GRÁFICA 1

Valor económico promedio que representa la labor de cada voluntario en las ISFL (cifra en pesos según grupo de la CIOSFL, 2017)



FUENTE: Elaboración propia con datos del INEGI y SCNM (2008-2019).

En términos de participación de hombres y mujeres, la tasa más alta corresponde al primer grupo con el 54.3 %, comparado con 45.7 % de la población femenina (INEGI y SCNM, 2019). Sin embargo, si se analiza la participación de los voluntarios en el país, conforme a la CIOSFL, la mayoría de ellos realizan su labor solidaria en torno a las actividades religiosas, donde participan 38 de cada 100 voluntarios. A lo anterior, se suma el hecho de que uno de los principales destinos de las donaciones en el país son las asociaciones religiosas (Layton, Terrazas y Moreno, 2008).

Por otra parte, la Gráfica 1 ilustra lo diversa que es la agenda de las ISFL en México. No obstante, en el caso de las agrupaciones religiosas, estas siempre se han destacado por su interés en aliviar el dolor humano y asistir a las minorías desprotegidas. Resultados de la Encuesta Sostenibilidad de las OSC, del Centro

Mexicano para la Filantropía (CEMEFI, 2020), indican que el 66% de sus miembros tienen como principal campo de acción la asistencia social y atención de desastres.

Asimismo, en las ISFL religiosas el 57% del trabajo voluntario no remunerado es conducido por mujeres y solo el 43% por hombres (INEGI y SCNM, 2019). Por ello, en sintonía con el llamado que hace el papa Francisco, a destacar la vocación de servicio y atención a los otros –y en concordancia con la economía social–, en el siguiente apartado se presentan los factores socioeconómicos que explican el rostro femenino del trabajo voluntario no remunerado que se lleva a cabo en el tercer sector de México.

FACTORES SOCIOECONÓMICOS QUE EXPLICAN EL “ROSTRO FEMENINO” DEL TERCER SECTOR DE MÉXICO

La forma en la que se utiliza el tiempo disponible es un reflejo de la construcción social que se adquiere con respecto a las relaciones interpersonales, mismas que tienden a ser delineadas por características o afinidades de género. Willer, Wimer y Owen (2015), a partir de los hallazgos que obtuvieron en un estudio conducido entre población estadounidense, establecen que los hombres tienen menos empatía que las mujeres para apoyar a las ISFL que atienden a los pobres o personas en condición de vulnerabilidad. Estos autores explican que la razón principal de ello es cómo entiende este tipo de problemáticas dentro de un contexto determinado.

Cuando se delinea la pobreza como un problema social, que atañe a todos –por ejemplo, si se considera que está interconectada con mayor gasto público e incluso puede derivar en delincuencia–, por tanto, la atención a dicho problema es del propio interés de cada uno de los integrantes de la comunidad, entonces se logra una mejor respuesta masculina. Irónicamente, en este caso, las mujeres tienden a mostrar menos inclinación a participar (Willer, Wimer y Owen, 2015).

En otras palabras, cuando se asume que la atención o ayuda al otro es en función del interés propio, entonces se logra un mayor involucramiento de los hombres. Ello explica por qué la empatía y la generosidad para el cuidado de aquellos que sufren o viven en condiciones de necesidad son atributos esencialmente femeninos.

En particular, dentro del contexto mexicano, Rodríguez Martínez (2010, pp. 445-446) insiste en que la solidaridad como “servicio a los demás” es una virtud que interesa sobre todo a las mujeres. Ello explica que, en México, las mujeres tiendan a participar más en asociaciones voluntarias que en partidos políticos, por ejemplo.

Desde sus orígenes, en México el voluntariado ha estado asociado a la participación de la mujer. Serna (2010) explica que en el país existen figuras introyectadas en el imaginario colectivo de la población asociadas a la asistencia de los pobres y necesitados; una de ellas es la de “damas voluntarias”. Incluso, a pesar de los rasgos caritativos, católicos y socioeconómicos, ellas fueron los cimientos de lo que ahora es el tercer sector.

Otro factor que incide en la decisión de participar en asociaciones de voluntarias es el nivel de carencias que las personas tiene cubiertas. En este sentido, la edad, estatus civil y educación son factores que explican en gran medida el rostro femenino de la vocación de servicio y atención a los otros. En México, el perfil socioeconómico del voluntariado femenino tiende a ser: mujer soltera, culta y católica (Rodríguez Martínez, 2010). Esto último ayuda a explicar la mayor participación de las mujeres en las ISFL de carácter religioso.

Además, entre mujeres pertenecientes a los sectores acomodados de la sociedad mexicana, la participación en organizaciones filantrópicas compatibiliza con su rol exclusivo de hijas, madres y esposas y su tiempo de ocio (Serna, 2010; Verduzco, 2001).

No obstante, las mujeres con las características socioeconómicas previamente descritas tienden a participar en acciones voluntarias que recaen en tareas “tradicionalmente femeninas”. Por

ejemplo, cuidar enfermos; visitar orfanatos, cárceles, albergues y asilos; preparar alimentos y recaudar fondos. Con respecto a esta última actividad, conviene resaltar que ello les ha permitido obtener cierto grado de profesionalización como planificadoras, coordinadoras y administradoras (Serna, 2010).

En contraste, el tiempo es de lo que más carecen las mujeres pobres en México. Sin embargo, ello no limita su espíritu solidario, mismo que complementan con otra gran virtud, la búsqueda incesante de justicia (Rodríguez Martínez, 2010). Prueba de ello son los colectivos de madres y familiares de desaparecidos que, hoy en día, se organizan en el país. Esto sin menoscabo a la labor que hacen las caravanas de madres centroamericanas en busca de sus hijos e hijas migrantes desaparecidos en territorio nacional (Toussaint y Fernández Ampié, 2019). Todas ellas también aportan su trabajo y sufrimiento en pro de una sociedad que quiere vivir alejada de la violencia y del desplazamiento, muchas veces forzado, al que se enfrentan millones de personas en el mundo.

Con esa misma solidaridad y empatía, en la encíclica *Fratelli Tutti* (2020), el papa Francisco hace un exhorto al “derecho a no migrar”, al menos no por necesidad y desesperación. Las personas que se ven obligadas a hacerlo enfrentan con demasiada frecuencia “sufrimientos indescriptibles”.

Si bien el llamado a la fraternidad y la solidaridad que hace el papa Francisco (2020) concierne a todos, los argumentos previamente expuestos dan cuenta de que las mujeres, en México y el mundo, tienden a ser más sensibles a dar una respuesta. No obstante, cada vez son más los hombres involucrados en actividades filantrópicas; su mayor participación y reconocimiento se da en el ámbito de lo público, particularmente la organización comunitaria (Serna, 2017).

Como bien destaca el Santo Padre, “tanto dolor, ante tanta herida, la única salida es ser como el buen samaritano”. En concordancia con dicha parábola, Francisco nos advierte de ciertas actitudes personales, donde el individuo solo se mira a sí mismo, rehúyen a todo lo referente a la realidad humana. Lo anterior, no

solo es moralmente exigible, sino incluso ineludible. En este sentido, exhorta a hombres y mujeres, a ser empáticos con la fragilidad del otro. Ello con la convicción de erigir una sociedad organizada con base en el bien común, donde se levanta y rehabilita al caído, en aras de una mayor inclusión colectiva (Francisco, 2020).

CONCLUSIONES

La valorización del trabajo no se limita a la cuantificación de sus aportaciones económicas. Las tareas no remuneradas (dentro y fuera del hogar) suelen estar asociadas a aspectos éticos y emocionales que trascienden cualquier incentivo de tipo financiero.

Por ello, el trabajo no remunerado (doméstico y voluntariado) debe trascender la lógica del utilitarismo económico para ser examinado desde una perspectiva ética y moral, en la que se destaquen los aspectos relacionales que implícitamente contiene. Desde esta perspectiva cobra relevancia la amistad, la solidaridad y la generosidad. Si bien estos atributos definen la identidad femenina, en primera instancia, las relaciones laborales positivas de la sociedad en su conjunto deben estar sustentadas en “amistad social”; es decir, en la compasión y la responsabilidad por los otros.

El trabajo voluntario no remunerado debe revalorarse para no limitarse a una mera elección individual sobre el uso del tiempo libre para el ocio y la recreación, como lo hace la economía neoclásica, sino resignificarse como aportación a la transformación de la sociedad, a fortalecer los lazos de convivencia; pero, sobre todo, al bien común.

Hasta ahora la sociedad ha hecho distingo entre la participación laboral de los hombres y las mujeres. Esto ha generado exclusión y desigualdad. Por ello, la encíclica *Fratelli Tutti*, en sintonía con la doctrina social de la Iglesia católica y la economía social, llama a considerar el trabajo como algo más que una forma de ganarse la vida. Es decir, como una manera de participar continuamente en la sociedad. En este sentido, no solo deben

respetarse los derechos básicos de los trabajadores que se insertan en la esfera productiva, sino también debe promoverse la legitimización y el apoyo solidario de aquellos que realizan labores no remuneradas dentro y fuera del hogar, esencialmente de aquellas mujeres que no cejan en su intento de velar por los que se han quedado atrás.

A partir de todos los argumentos hasta ahora expuestos, es conveniente que la sociedad en su conjunto (gobierno, empresa y sociedad) refuerce el debate y reflexión sobre las aportaciones que hacen las mujeres desde el ámbito de la economía del cuidado, y a su vez se vigoricen acciones conjuntas en favor del compromiso solidario de aquellas y aquellos que realizan acciones de voluntariado en el tercer sector.

El papa Francisco resalta que la mejor política es aquella que convoca a la fraternidad universal, basada en un orden sustentado en la amistad, la solidaridad, la generosidad y el bien común. Él mismo puntualiza:

La fragilidad de los sistemas mundiales frente a las pandemias ha evidenciado que no todo se resuelve con la libertad de mercado y que, además de rehabilitar una sana política que no esté sometida al dictado de las finanzas, tenemos que volver a llevar la dignidad humana al centro y que sobre ese pilar se construyan las estructuras sociales alternativas que necesitamos (Francisco, 2020, 168).

REFERENCIAS

- Aguilar, Y. P., Valdez, J. L., González, N. I., y González Escobar, S. (2013). Los roles de género de los hombres y las mujeres en el México contemporáneo. *Enseñanza e Investigación en Psicología*, 18(2), 207-224. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29228336001>
- Arcila, D. y Gil, A. (2016). La Doctrina Social de la Iglesia y la Economía Social de Mercado: Una aproximación desde la dimensión económica. *Revista Académica e Institucional, Páginas de la UCP*(99), 155-

174. <https://revistas.ucp.edu.co/index.php/paginas/article/download/1878/1734/>
- BM. (2021). La participación laboral de la mujer en México. *Banco Mundial*, 8 de marzo. <https://www.bancomundial.org/es/region/lac/publication/la-participacion-de-la-mujer-en-el-mercado-laboral-en-mexico>
- Borderías, C., Carrasco, C., y Torns, T. (2018). *El trabajo de cuidados: Historia, teoría y políticas*. (2a. ed.). Barcelona: Los Libros de la Catarata.
- Boseroup, E. (2007). *Women's role in economic development*. Londres: Earthscan.
- Campillo, F. (2000). El trabajo doméstico no remunerado en la economía. *Nómadas*, (12), 98-115. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115263011.pdf>
- CEMEFI. (2020). *Resultados de la Encuesta Sostenibilidad de las OSC en el escenario actual*. México: Centro Mexicano para la Filantropía. https://www.cemefi.org/images/pdf/cemefi_sostenibilidad_osc_covid19.pdf
- CONEVAL. (2021). El CONEVAL da a conocer el informe de evaluación de la política de desarrollo social 2020. Comunicado 01 del CONEVAL, 9 de febrero. https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicados-prensa/Documents/2021/COMUNICADO_01_IEPDS_2020.pdf
- DOF. (2021). Ley Federal del Trabajo. *Diario Oficial de la Federación*, 23 de abril. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/125_310721.pdf
- Estrella, V. (2021). Brecha salarial de género se mantiene en 31 entidades. *El Economista*, 9 de marzo. <https://www.eleconomista.com.mx/estados/Brecha-salarial-de-genero-se-mantiene-en-31-entidades-20210309-0009.html>
- Fernández Dávalos, D. (2013). La economía social: el acento latinoamericano. En L. Oulhaj y F. J. Saucedo Pérez, *Miradas sobre la economía social y solidaria en México* (pp. 107-119). Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Fernández Font, F. (2013). Prólogo. En L. Oulhaj y F. J. Saucedo Pérez, *Miradas sobre la economía social y solidaria en México* (pp. 9-14). Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.

- Francisco. (2013). *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Econom%C3%ADa_y_distribuci%C3%B3n_del_ingreso
- Francisco. (2020). *Carta encíclica Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*. https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2020/10/FRATELLI-TUTTI_espanol.pdf
- Francisco y Al-Azhar. (4 de febrero de 2019). *Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html
- García, B. (2019). El trabajo doméstico y de cuidado: su importancia y principales hallazgos en el caso mexicano. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 34(2)(101), 237-267. <http://www.scielo.org.mx/pdf/educm/v34n2/2448-6515-educm-34-02-237.pdf>
- Goldschmidt-Clermont, L. (1987). *Economic evaluation of unpaid household. Africa, Asia, Latin America y Oceania*. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo (OIT).
- ILOSTAT. (2022). Estadísticas sobre el trabajo voluntario. <https://ilostat.ilo.org/es/topics/volunteer-work/>
- IMCO. (2020). Las mujeres no ganan lo mismo que los hombres. IMCO. Centro de Investigación en Política Pública, 2 de diciembre. <https://imco.org.mx/las-mujeres-no-ganan-lo-mismo-que-los-hombres-2/>
- INEGI. (2014). Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo (ENUT) 2014. <https://www.inegi.org.mx/programas/enut/2014/>
- INEGI. (2019). Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo (ENUT) 2019. <https://www.inegi.org.mx/programas/enut/2019/>
- INEGI. (2021). Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE). Resultados del primer trimestre de 2021. Mayo. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enoe/15ymas/doc/enoe_n_presentacion_ejecutiva_trim1_2021.pdf
- INEGI y SCNM. (2008-2019). Cuenta Satélite de las Instituciones sin Fines de Lucro de México. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística y Geografía y Sistema de Cuentas Nacionales de México. https://www.inegi.org.mx/programas/isfl/2013/#Datos_abiertos

- INEGI y SCNM. (2019). *Instituciones sin fines de lucro. Principales resultados de las instituciones no lucrativas*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística y Geografía y Sistema de Cuentas Nacionales de México. https://www.inegi.org.mx/temas/isfl/#Informacion_general
- Inmujeres. (2016). *Brecha salarial de género en México. Año 2016-II*. México: Instituto Nacional de las Mujeres.
- Layton, M., Terrazas, I., y Moreno, A. (2008). *Encuesta Nacional sobre Filantropía y Sociedad Civil (ENAFI): Donaciones en México*. México: ITAM. https://www.researchgate.net/publication/261133960_Encuesta_Nacional_sobre_Filantropia_y_Sociedad_Civil_ENAFI_Donaciones_en_Mexico
- Malvárez, S. (2007). El reto de cuidar en un mundo globalizado. *Texto & Contexto. Enfermagem [online]*, 16(3), 520-530. <https://doi.org/10.1590/S0104-07072007000300019>
- OIT. (2018). Informe mundial sobre salarios 2018/2019. Qué hay detrás de la brecha salarial de género. Organización Internacional del Trabajo, 26 de noviembre. https://www.ilo.org/global/research/global-reports/global-wage-report/WCMS_650653/lang--es/index.htm
- ONU Mujeres México. (2018). *El trabajo de los cuidados: Una cuestión de derechos humanos y políticas públicas*. México: ONU Mujeres.
- Oulhaj, L. (2013). Breve conceptualización del tercer sector. En L. Oulhaj y F. J. Saucedo Pérez, *Miradas sobre la economías social y solidaria en México* (pp. 17-33). Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Rendón Corona, A. (2013). El trabajo voluntario no remunerado. En L. Oulhaj y F. J. Saucedo Pérez, *Miradas sobre la economía social y solidaria en México* (pp. 91-105). Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Rendón, T. (2003). Género, desarrollo y cooperación al desarrollo. En G. Fujii y S. Ruesga, *El trabajo en un mundo globalizado*. Madrid: Pirámide.
- RIPESS. (2012). Mujeres y ESS. Red Intercontinental de Promoción de la Economía Social Solidaria. <http://www.riposs.org/ejes-de-trabajo/mujeres-y-ess/?lang=es>
- Rodríguez Martínez, P. (2010). Feminismos y solidaridad. *Revista Mexicana de Sociología*, 72(3), 445-466. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032010000300004&lng=es&tlng=es.

- Rodríguez, D., y Cooper, J. (2005). *El debate sobre el trabajo doméstico. Antología*. México: UNAM.
- Sandoval, K. S., y Tibazosa, L. J. (2016). *El voluntariado y su impacto en el desarrollo social de Colombia*. Bogotá: Universidad La Salle de Colombia. https://ciencia.lasalle.edu.co/administracion_de_empresas/1330/?utm_source=ciencia.lasalle.edu.co%2Fadministracion_de_empresas%2F1330&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDF-CoverPages
- Serna, G. (2017). *Entre la caridad y la solidaridad. Las organizaciones mexicanas del tercer sector*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Serna, M. G. (2010). La diversidad y el contexto cambiante del voluntariado en México. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 41 (Enero - Abril), 141-172. <http://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v16n47/v16n47a5.pdf>
- Torns, T. (2008). El trabajo y el cuidado: cuestiones teórico-metodológicas desde la perspectiva de género. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (15), 53-73. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2686273>
- Toussaint, M., y Fernández Ampié, G. (2019). *México y Centroamérica: Momentos de la historia que nos unen, 1960-2018*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- UN Volunteers. (2021). UNV Annual Report 2020. <https://www.unv.org/es/Annual-report/Annual-Report-2020>
- UN Volunteers. (2017). Volunteers count. Their work deserves to be counted. <https://www.unv.org/swvr/volunteers-count-their-work-deserves-be-counted>
- USCCB. (2021a). *Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social. Guía de Estudio*. Washington, D. C.: United States Conference of Catholic Bishops. <https://www.usccb.org/resources/Fratelli-Tutti-Study-Guide-SPANISH.pdf>
- USCCB. (2021b). Justice, Peace and Human Development. Foundational Documents of CST. *United States Conference of Catholic Bishops*. <https://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catholic-social-teaching/foundational-documents>
- Verduzco, G. (2001). La evolución del tercer sector en México y el problema de su significado en la relación entre lo público y lo priva-

- do. *Estudios Sociológicos*, XIX(1), 27-48. <https://www.redalyc.org/pdf/598/59855102.pdf>
- Vidal, J. M. (2020). La “amistad social”, corazón de la nueva encíclica del Papa. *Rumores de Ángeles*, 13 de octubre. https://www.religiondigital.org/rumores_de_angeles/amistad-social-corazon-enciclica-Pa-pa-Iglesia-ecologia-laudato_7_2267843204.html
- Waller, R., Wimer, C., y Owen, L. A. (2015). What drives the gender gap in charitable giving? Lower empathy leads men to give less to poverty relief. *Social Science Research*, 52, 83-98. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2014.12.014>

VIII. APORTES A UN COSMOPOLITISMO ÉTICO A TRAVÉS DEL DIÁLOGO COMO CLAVE DE RAZÓN PRÁCTICA EN *FRATELLI TUTTI* EN EL CONTEXTO DE LA SECULARIZACIÓN Y POSTSECULARIZACIÓN

RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA

INTRODUCCIÓN

En este capítulo revisaremos el paradigma de la secularización para matizarlo con las expresiones de reencantamiento del mundo que se presentan en la cultura postsecular actual, lo cual se manifiesta desde el pluralismo religioso hasta la aparición de nuevas mitificaciones. En esta situación se hace obligada una mirada conciliadora hacia los aspectos positivos de la modernidad, hacia la secularización y hacia la misma religión, especialmente por los aportes éticos que esta última ha ofrecido y puede seguir haciéndolo en estos tiempos tan complejos. Desde este punto de vista hacemos una lectura de algunas aportaciones sustanciales que ofrece la encíclica del papa Francisco, que confía que el diálogo es el recurso indispensable para que el pluralismo actual no se traduzca en violencia y división, ni en un relativismo aparentemente tolerante pero pernicioso pues conduce a una mayor fragmentación. El núcleo moral del diálogo, así como su fundamento, no puede ser otro más que la dignidad de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, concepción que se encuentra en las entrañas mismas de la tradición cristiana.

LA SECULARIZACIÓN Y LA POSTSECULARIZACIÓN COMO METAMORFOSIS DEL PANORAMA RELIGIOSO

El sociólogo de la religión Olivier Tschannen (1991) realizó un análisis comparativo entre las diversas conceptualizaciones acerca de la secularización llevadas a cabo por varios sociólogos de la religión contemporáneos y sistematizó de forma paradigmática los rasgos que traen consigo los procesos de secularización y modernización en las sociedades occidentales. A partir de ello se dio el visto bueno en el ámbito académico –especialmente en la sociología, la teología y la filosofía– al paradigma de la secularización, que como tal servía para interpretar y medir la evolución de las sociedades, tomando como modelo el proceso dado en la sociedad europea moderno-capitalista, al identificar en esta las características sistematizadas por Tschannen (1991, pp. 395–415).

El paradigma de la secularización se basaba en un núcleo con tres elementos fundamentales: diferenciación, racionalización y mundanización. Apoyándonos en ellos podemos extender a cinco las características que se identifican con los varios significados de la secularización, mismos que están asociados a visibles procesos de modernización. En primer lugar, se entiende la secularización como diferenciación de la religión de las esferas intramundanas y seculares –por ejemplo, el Estado, la ciencia, la economía–, tal como lo expone Tschannen (1991, pp. 401–402). En segundo lugar, la secularización ha traído consigo –y se manifiesta de forma clara– la privatización de la religión, es decir, la reducción de esta al plano de la experiencia personal e íntima sin ningún tipo de incidencia social. La idea de la privatización de la religión, muy común entre los teóricos del paradigma de la secularización, ha sido ampliamente problematizada y cuestionada por José Casanova (2000). En tercer lugar, otra característica de la secularización incluida en el núcleo formalizado por Tschannen ha sido la racionalización, en cuanto que las diferentes instituciones nacidas en este proceso de diferenciación empezaron a operar sobre criterios racionalmente relacionados a sus funciones sociales específicas independientemente de cualquier con-

trol o guía religiosa, y a partir de la cual se han estructurado las sociedades modernas. También la secularización ha representado, como cuarto rasgo, un paulatino proceso de descristianización, desconfesionalización y mundanización (Tschannen, 1991, pp. 401-402), es decir, como desacralización, o “desencantamiento del mundo”, como lo definió Max Weber. Es quizá esta la característica más notoria de la secularización y para las instituciones religiosas y sus autoridades representa el mayor desafío (Casanova, 2007; Davie, 1999). Finalmente, una quinta característica de la secularización es el declive de las prácticas y las creencias tradicionales y, en conexión con la desacralización, la progresiva deserción de los individuos respecto de las instituciones religiosas, especialmente las históricas.

Ahora bien, observando el horizonte religioso reciente, ya sea desde la mirada del experto o desde la mirada del observador curioso, el desconcierto que provoca nos obliga a considerar que tales características descriptivas, si bien tienen notable presencia, “no son privativas de sociedad, país o época alguna, no se dan de manera homogénea ni uniforme, no representan ni siguen un patrón ni una constante a reproducir de manera necesaria o natural” (Rivas, 2021, p. 179), lo cual pone en tela de juicio la pretensión de validez y universalidad del paradigma de la secularización, así como la pretendida irreversibilidad de este proceso en la sociedad occidental (Bruce, 2006).

Por su parte, el filósofo canadiense Charles Taylor (2014), en el marco complejo dejado por las consecuencias visibles de la modernidad, se cuestionaba si nos encontrábamos en una era secular. Parecería que el evidente retorno de la religión en la esfera pública, especialmente el fundamentalismo e integrismo religioso de diverso corte, respaldaba una respuesta negativa a la pregunta planteada por Taylor. También porque unos años antes Jürgen Habermas había dado el epíteto lapidario de “era postsecular” a esta época, cuyo hito bien se podía reconocer en los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Virginia. Lo cierto es que la era postsecular, tal y como se ha manifestado desde entonces, no ha significado necesariamente que la secula-

rización se haya ido y que el paradigma que nació con la modernidad haya fracasado, como algunos otros teóricos celebraban, sino que los rasgos que permitieron describir a la era postsecular solo podrían haber aparecido en el marco más amplio que representa esa misma secularización.

Eso significa que la tesis de Charles Taylor se confirma en cuanto que nos encontramos efectivamente en una era secular. Pero esto no significa necesariamente que la religión haya desaparecido. Tampoco significa que la categorización habermasiana de la sociedad postsecular aún no se haya verificado y que, por tanto, deba desecharse esa hipótesis. Siguiendo a Taylor, podemos afirmar que estamos en una era secular porque podemos constatar el tránsito de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe sigue siendo vigente, pero es una opción entre otras, y con frecuencia no se presenta como la más fácil de adoptar (Rivas, 2021: 180), lo cual a su vez confirma el carácter postsecular de nuestra época. Nos dice Taylor (2014), después de hacer una tipología, lo que él considera un tercer tipo de secularización:

El pasaje que quiero definir y trazar es el pasaje de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe, aun para el creyente más acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras. Puede parecerme inconcebible abandonar mi fe, pero hay otras personas, incluyendo quizá algunas muy cercanas a mí, cuya forma de vida no puedo, con total honestidad, desestimar por depravada, o ciega, o indigna, simplemente porque no son creyentes [al menos no en Dios, o en lo trascendente]. La fe en Dios ya no es axiomática. Hay alternativas. Y probablemente esto también signifique que al menos en ciertos medios sociales, puede ser difícil sostener la propia fe. Habrá gente que se sienta obligada a abandonarla, aunque lamente su pérdida. Ésta ha sido una experiencia reconocible en nuestras sociedades, por lo menos desde mediados del siglo XIX. Habrá muchos otros a quienes la fe nunca les parezca una posibilidad viable, algo que indudablemente es válido para millones de personas hoy en día (2014, p. 23).

La metamorfosis en el panorama religioso, y no su disolución, nos confirma que efectivamente nos encontramos en una era secular, en virtud de los elementos modernizadores que han permeado en la religiosidad de las personas y en las mismas instituciones religiosas. Sin embargo, es necesario reconocer que las mutaciones en la religiosidad, en la vivencia de lo religioso, de su espiritualidad y en las mismas creencias, no se han dado de manera uniforme y categórica (Brink, 1993), aunque sí han provocado la transformación del panorama religioso, que antes era homogéneo, como hemos señalado, a un mosaico multicolor.

El paradigma de la secularización afirmó categóricamente que la sociedad necesitaría cada vez menos de la religión y su capacidad de influencia en mecanismos y funciones estrictamente sociales se reduciría al mínimo, esto no ha representado necesariamente la aniquilación de la religión, sino la disminución del margen de acción de las instituciones religiosas dominantes, lo que a su vez, representa una marcada tendencia hacia la desregulación religiosa (Rivas, 2021, p. 181). El sociólogo y teólogo austriaco-estadounidense Peter Berger llamó a este importante proceso “desmonopolización” (Berger, 1999a, p. 8; Finke y Stark, 1992; Stark, 2006), que desemboca en el actual pluralismo, de competencia religiosa, de diversificación de la oferta en un mercado religioso relativamente libre y autorregulado, así como en un proceso de contracción e individualización de la experiencia religiosa al ser retirada de la esfera pública y comunitaria. También ha traído como consecuencia la difuminación de la identidad religiosa (Beck, 2009; Berger, 1999b, pp. 107–130, 272; Davie, 1990; Hervieu-Léger, 2004, pp. 42–55; Luckman, 1973).

Al respecto podemos concluir que la secularización no se ha traducido en la disminución de las creencias y prácticas religiosas, sino ciertos reacomodos y reestructuraciones en las instituciones religiosas históricas y una reconfiguración o metamorfosis en el panorama de la religiosidad global del universo de creencias que la cultura moderna y posmoderna ofrecen, como consecuencia de la tendencia hacia la privatización de la dimensión religiosa en la vida humana, entendida más como persona-

lización e individualización que como disolución de experiencia religiosa (Rivas, 2021, p. 183). Es esto lo que permite afirmar que el proceso de desencantamiento del mundo ha favorecido en realidad a un proceso de reencantamiento. Lo anterior nos hace ver que las mutaciones de la religiosidad en el contexto moderno y secular son ambiguas, es decir, pueden tener salidas negativas o positivas.

LA AMBIGÜEDAD DE LA SECULARIZACIÓN Y SU DIMENSIÓN POSTSECULAR

La secularización, tal como la entiende Charles Taylor, ha dado lugar a una reconfiguración de la religión, puesto que es innegable que el proceso modernizador en el mundo ha transformado no solo a las sociedades sino también a las religiones, que más que desaparecer tienden a experimentar una serie de transformaciones y mutaciones en sus dinámicas internas, en sus manifestaciones externas y en su impacto social; es la metamorfosis de la religiosidad actual. Esta se hace palpable en dos tendencias, que, aunque paradójicas, ejemplifican de modo preclaro el complejo horizonte religioso, así como el dinamismo en el que se encuentra. La religiosidad muestra, por un lado, una tendencia a la individualización y, paradójicamente, otra hacia la cosmopolitización. Ambas tendencias son resultado de los procesos de modernización que han atravesado a las sociedades occidentales y se manifiestan ambivalentemente, siguiendo a José Casanova (2012), en tres procesos y en tres planos diferentes, a saber, individual, comunitario y global.

En el plano individual, es innegable un proceso de creciente individualización religiosa, que ha sido estimulado por la subjetividad moderna y el espíritu del capitalismo, y a su vez estos han agudizado tal individualización. Es por demás notorio que, como lo ha planteado Ulrich Beck (2009), en este plano los procesos de individualización o personalización de la creencia y de la ex-

perencia religiosa van en aumento, lo cual ha afectado desde hace varias décadas a todas las tradiciones, iglesias, confesiones y denominaciones religiosas; fenómeno en el que paradójicamente aparece un mosaico multiforme y multicolor -el pluralismo del “dios personal”, de la religión a la carta, del sincretismo politeísta- junto a evidentes tendencias fundamentalistas y neo-fundamentalistas (Rivas, 2021, p. 183).

A nivel grupal o comunitario, como lo han hecho ver las teorías económicas de la religión, hemos presenciado un proceso de opcionalización de la pertenencia religiosa, en el sentido en el que Taylor entiende la secularización, lo que se manifiesta en el pluralismo y en la situación de mercado económico global ya mencionado anteriormente. Se observa también, de modo paradójico y desconcertante, una avanzada de fundamentalismo militante, un repliegue integrista en las confesiones tradicionales, y a su vez una liberalización de la pertenencia religiosa, con la posibilidad de nuevas pertenencias a comunidades de nuevo cuño, voluntariamente elegidas, y de una opcionalidad migratoria (conversión abierta y de multipertenencia) entre las diversas confesiones y sus ofertas de sentido simultáneamente disponibles como nunca antes en el “mercado mundial” (Rivas, 2021, p. 184).

Ahora bien, a nivel global hay un proceso que podemos considerar de “denominacionalismo” –otra forma de referirse al pluralismo- religioso global y que puede servir de terreno fértil para un cosmopolitismo religioso, como lo entreveía Ulrich Beck (2009). El concepto guarda cierta relación con los movimientos o confesiones cristiano-protestantes en Estados Unidos del siglo XIX, movimientos que se consideraban a sí mismos como “denominaciones religiosas”, para señalar ciertas características diferenciadoras, pese a los elementos que tenían en común, especialmente la deriva protestante. Sin embargo, la connotación actual es mucho más amplia y abarca a grupos, movimientos, confesiones, parareligiones, que están más allá de cualquier parentesco con el cristianismo. Sin embargo, a este nivel se está redimensionando a escala mundial la trascendencia de las religiones convencionales reconvertidas en “comunidades globales transnaciona-

les”, cuya presencia se ve potenciada por las redes de comunicación y la movilidad global, lo que favorece un actualizado proselitismo y junto con la emergencia de nuevos movimientos religiosos se está materializando lo que Casanova llama un *denominacionalismo global* (2010, p. 31). Este fenómeno es una preclara manifestación del pluralismo religioso en el que conviven las diferentes confesiones y creencias religiosas en una dialéctica particularidad-globalidad, y que puede servir de germen para la configuración de un marco de respeto y tolerancia de la diversidad, en el que a su vez contribuya la relativización o minimización de las diferencias y a la construcción de ámbitos de paz a nivel global.

Con esto último no se trata de ocultar o negar la responsabilidad e incidencia en los conflictos mundiales y en la beligerancia fundamentalista que han tenido las religiones a lo largo de la historia; tampoco la instrumentalización política e ideológica de la que ha sido objeto, como consecuencia de esta constante tentación de absolutizar y universalizar el particularismo confesional; tampoco se trata de excusar o justificar a la religión del uso de la voluntad de poder y de fines de dominio que han sido por demás elocuentes en muchos episodios de nuestra historia. Pero, para conectar con las aportaciones del papa Francisco, nos centraremos en los aspectos positivos y en las posibilidades esperanzadoras de este proceso de secularización, postsecularización, desmonopolización y pluralismo religioso, del cual también se puede hacer visible el enorme potencial emancipatorio y civilizatorio que aportan las religiones, como lo propondremos en el siguiente apartado.

LA SECULARIZACIÓN COMO ESPACIO PARA UN COSMOPOLITISMO RELIGIOSO

El mosaico religioso actual, y las recientes experiencias y lecciones negativas que hemos tenido que aprender “a la mala” –debido principalmente al terrorismo fundamentalista o nacionalis-

ta-, permite también vislumbrar de forma esperanzadora un aporte positivo y constructivo para nuestras sociedades. Ello nos hace recordar el ideal kantiano de una “historia universal en clave cosmopolita” que, parafraseando, hace ver de forma optimista un creciente cosmopolitismo “religioso” de base ecuménica, humanista y con una orientación ética más que doctrinal. Un nuevo ecumenismo centrado no tanto en el diálogo interreligioso sobre artículos y verdades de fe o principios doctrinarios, sino fundamentalmente en torno a cuestiones globales de solidaridad, paz, igualdad, justicia, ecología, derechos humanos, etc. En torno a estas cuestiones asumidas como preocupaciones comunes se perciben posibilidades para un ecumenismo transreligioso y transcultural.

En relación con esto, como sostiene Diego Bermejo (2013), no podemos perder de vista que la religión ha sido también un factor de modernización en la sociedad occidental, al menos lo hemos podido ver en las tradiciones monoteístas, que traen consigo gérmenes secularizantes (en sus aspectos positivos) y modernizadores. José Casanova señalaba la diferencia entre el modelo de modernidad y secularidad francesa, que tuvo que anular a la religión de la sociedad –o reducirla al mínimo posible–, y otros modelos de modernización y secularización, en los que la religión contribuyó a dichos procesos, y a la inversa, la modernización revitalizó los procesos de apropiación religiosa (Gil-Gimeno, 2016). A la modernización occidental ha pertenecido como rasgo esencial la universalización. Basta recordar a Weber en su paradigmático análisis sobre el decurso de la modernidad occidental:

El hijo de la moderna civilización occidental, que trata problemas histórico-universales, lo hace de modo inevitable y lógico, desde el siguiente planteamiento: ¿Qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representarlos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez universales? (Pérez Tapias, 1995, p. 25).

Esta perspectiva universalista, que hunde sus raíces en el universalismo de la tradición judeocristiana, ha dado lugar a varios conceptos constructivos –esto sin negar que también hayan podido causar muchos de los problemas actuales–, que caracterizan el perfil de nuestra cultura, a saber, la idea de progreso de la humanidad, la formulación de una ética universalista, el proyecto de una religión de la humanidad y, más recientemente, la universalidad de los derechos humanos, así como la existencia de un mercado mundial, llegando quizá hasta la globalización, el cosmopolitismo, etcétera.

La historia de la modernización y la secularización debemos entenderla como intrínsecamente ligada al universalismo de la tradición cristiana. Y si bien es cierto que el cristianismo ha sufrido los efectos del proceso secularizador de la modernización, también es cierto que ha sido, y puede continuar siendo, un factor de modernización, al menos esta tradición en cuanto religión humanista y antropocéntrica y en cuanto sustrato cultural de la modernidad occidental (Habermas y Ratzinger, 2008).

Sin negar el potencial beligerante, su instrumentalización política, así como la legitimación (sacralización) de la violencia, cuya encarnación se presenta de forma evidente en el fundamentalismo y en el terrorismo –como quizá también se encarne en el nacionalismo político actual–, las religiones, particularmente las grandes religiones, en el nuevo marco de la globalización pueden desplegar un enorme potencial civilizador –un ecumenismo pacifista, apostando por el cosmopolitismo y contribuyendo a la convivencia mundial, como el promovido por *Fratelli Tutti*, de la cual hablaremos líneas abajo. Si las religiones pretenden la salvación integral del ser humano y ofrecen sistemas éticos con pretensión de validez universal, en cuanto tales, disponen de una gran capacidad tanto de adaptación como también de aceleración de la globalización no sólo en su vertiente económica, sino en la perspectiva de la solidaridad universal –idea propuesta desde hace varias décadas por Juan Pablo II.

Lo anterior pone de manifiesto la exigencia tanto de un diálogo interreligioso que apueste por un pluralismo tolerante en

cuestiones de verdad y respetuoso de la diversidad religiosa. José Antonio Pérez Tapias sostenía que la talla moral más elevada del diálogo intercultural se alcanzaba cuando se lograba un verdadero diálogo interreligioso –este último sería el catalizador del primero–; y Hans Küng (2006) subrayaba que la condición para alcanzar la paz en el mundo era lograr la paz entre las religiones. Un auténtico diálogo inter y transreligioso, como nos instruyó la misma secularización, debe apostar por hacer suya la causa del mundo en cuestiones de justicia y solidaridad –especialmente en temas relativos al reconocimiento de la dignidad de todo ser humano como lugar privilegiado de encuentro para ese nuevo ecumenismo cosmopolita.

Ulrich Beck (2009), por su parte, ha propuesto en una fórmula pragmática la tarea –que desde el punto de vista de la ortodoxia respectiva confesional no es nada fácil, pero desde el punto de vista de la ortopraxis ética es sumamente práctica y quizá también necesaria– que pueden desempeñar las religiones en la construcción de una modernidad autorreflexiva y crítica consigo misma: “paz en vez de verdad”. Lo plantea de la siguiente forma:

El encontronazo de los universalismos puede esquivarse diferenciando en la praxis diversos niveles. Hay que distinguir el nivel en el que los dogmatismos y absolutismos de las grandes religiones chocan del nivel en el que, debido a la espesura religiosa del mundo, la colaboración pragmática sobre el terreno tiene éxito desde hace tiempo. Más allá de todas las batallas y guerras segregacionistas se impone la praxis de la plusvalía cooperativa. Es decir, los grupos pueden ser teológicamente intolerantes los unos con los otros y pese a ello colaborar de forma creativa para hacer realidad deseos compartidos. Los expertos en teología y sus disputas infinitas podrían aprender de esta constatación empírica [...] Aunque en todas partes se habla de las barreras que los fundamentalismos religiosos se interponen, opinión que aparece en los medios de comunicación, hace tiempo que un pragmatismo cotidiano del “*sensus communis*” religioso trabaja en sentar las bases de una cooperación transfron-

riza religioso-secular, más que nada por el provecho que puede reportar a todos los implicados. Esta cooperación se extiende tanto a proyectos educativos como al apoyo de los pobres, la protección de las minorías o el trato a los migrantes (legales e ilegales). Quien considere básicamente falsa la tesis de la plusvalía de la cooperación interreligiosa puede que se lleve un desengaño si toma nota de que en muchos sitios el pragmatismo interconfesional ya se ha institucionalizado y convertido en una obviedad. En un proceso más bien informal, surgen formas y foros de actuación que tienden puentes entre las diferencias religiosas y la división secular-religioso. Las comunidades religiosas crean la raigambre local de un ‘secularismo religioso’ que se enfrenta a las rigideces y fronteras que trazan las Iglesias “públicas” establecidas (organizadas estatalmente) [...] Es evidente que esas reflexiones no impresionarán ni por supuesto detendrán a los fundamentalistas enamorados sangrienta y rabiosamente de la violencia, pero ¿qué lo hará, si no? (Beck, 2009, pp. 203-204).

Gianni Vattimo, desde sus propios presupuestos filosóficos, había destacado hace varias décadas el valor de la secularización en cuanto que favorecería a la reivindicación del primado de la *cari-tas* por sobre la *veritas* (Vattimo, 1992, pp. 63-88; Vattimo, 1996). Para este filósofo turinés la fe es un “creer que se cree” (*credere di credere*) en que el amor es más fuerte que la ley y cualquier ser sobrenatural, y una fidelidad de memoria a la historia del abajamiento de Dios y su muerte pone fin a la sacralización de la violencia sagrada. Y también pone fin a la cristiandad y su régimen y a una interpretación del cristianismo como religión fuerte. Para este autor italiano el futuro de la religión en general es estético –la religión no desaparecerá, no obstante, como no desaparecen las obras de arte pasadas que guardamos con auténtica piedad y devoción en el museo. Pero el futuro del cristianismo secularizado en particular es ético, pues expresa Vattimo:

Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sacrales de la sociedad cristiana, el tránsito a una ética de la autonomía, a la laicidad del Estado, a una menos rígida

literalidad en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no se entiende como venir a menos o despedida del cristianismo, sino como una más plena realización de su verdad que es, recordémoslo, la *kénôsis*, el abajamiento de Dios, la negación de los rasgos ‘naturales’ de la divinidad, rasgos autoritarios, arbitrarios, violentos e irracionales (1996, pp. 40-41).

Pero volviendo a la descripción dada por Beck respecto al cosmopolitismo, es claro que, entendiéndolo adecuadamente, no puede menos que debilitar las barreras que separan y dividen los universos vitales de los pueblos y religiones. El cosmopolitismo, por lo tanto, es el horizonte que elimina las confrontaciones entre comunidades religiosas, políticas, culturales, económicas, ideológicas..., puesto que no admite el concepto de “otro” como un extraño.

APORTES A UN COSMOPOLITISMO ÉTICO A TRAVÉS DEL
DIÁLOGO COMO CLAVE DE RAZÓN PRÁCTICA
EN *FRATELLI TUTTI*

En el marco de lo anteriormente analizado puede interpretarse la llamada del papa Francisco, en su encíclica *Fratelli Tutti* (Francisco, 2020), publicada en el contexto de la pandemia y la crisis sanitaria global, pero también en ese marco más amplio que ha representado la secularización y la postsecularización, y que hemos intentado esbozar en sus rasgos más característicos. Podemos destacar en primer lugar que, al recordar a su predecesor, el papa Francisco hace propio un supuesto que nos remite al ideal de una sociedad cosmopolita y al ideal de una paz perpetua propuestos desde Kant. Esto lo expresa con las siguientes palabras: “Necesitamos que un ordenamiento mundial jurídico, político y económico ‘incrementa y orienta la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos” (FT, n. 138). Significa que la aspiración cosmopolita que está presente en el

documento es realista, en cuanto que no asume cándidamente que una sociedad sin límites, espontáneamente o en razón de un determinismo metafísico, caminaría hacia esa solidaridad universal, por lo que es necesario construirla mediante el esfuerzo y la participación colectiva de las personas y las instituciones.

En el primer capítulo nos presenta una radiografía con varias de las características negativas o contrarias a la solidaridad y la fraternidad que mantienen al mundo ensimismado bajo cuya sombra trágicamente nos encontramos. Pero el documento doctrinal está asentado sobre un presupuesto antropológico y ético, a saber, que el centro de toda realidad es la persona y que esta no es un ente aislado sino un ser en relación, de tal manera que solamente mediante la interacción es posible el desarrollo de las capacidades que nos definen y nos proveen una felicidad plena. En sentido estricto, no existe tal cosa como el solitario feliz, lo cual significa que no será posible alcanzar ese estado de plenitud mientras haya una persona al lado que sufra: “Necesitamos desarrollar esta consciencia de que hoy o nos salvamos todos o no se salva nadie” (FT, n. 137). Por ello, más allá de nuestras inclinaciones individuales, aunque nuestra propia naturaleza nos hace aptos para la vida en común y también para la solidaridad y la caridad, es necesario que exista buena voluntad y ese ordenamiento que, en palabras de Kant, “administre el derecho de manera universal” (Kant, 2004).

En el capítulo VI, el papa Francisco nos habla de la necesidad del diálogo. A manera de paréntesis, debemos recordar que en general cualquier forma de diálogo –como plantearon los filósofos alemanes Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel en su magnífico proyecto de una ética comunicativa– supone condiciones y reglas para que efectivamente se lleve a cabo, y el requisito fundamental es tratar a los interlocutores como personas, sujetos dialogantes válidos, fines en sí mismos. Además, el auténtico diálogo busca el entendimiento recíproco, pues este subyace a toda pretensión comunicativa; más que la imposición de la verdad, llegar a ella juntos mediante el acuerdo intersubjetivo. El texto pontificio señala que el objetivo del diálogo es “establecer amistad, paz,

armonía y compartir valores y experiencias morales y espirituales en un espíritu de verdad y amor” (FT, n. 271). En el diálogo no se confronta tanto nuestra concepción del Dios verdadero cuanto el valor y sentido del amor al prójimo, como se puede anticipar desde el tratamiento que hace de la parábola del “buen samaritano” en el capítulo segundo de la encíclica.

Pero no toda alocución o intercambio de opiniones es diálogo. Este se posibilita, se confirma y anticipa la expectativa de realización cuando detrás existe disposición para el consenso y, además, están implícitas o explícitas las características que definió Habermas como pretensiones de validez y condiciones de posibilidad, las cuales son las siguientes: verdad para el contenido proposicional de nuestras expresiones lingüísticas; susceptibilidad de corrección para el contenido realizativo de nuestras proposiciones; veracidad o rectitud en la intención y en las motivaciones para entrar en una situación de diálogo, y, finalmente, sentido, inteligibilidad y coherencia entre lo que se expresa en el lenguaje respecto de la continua prueba de acreditación en la experiencia existencial y en el mundo de la vida (Rivas, 2007, p. 68). Esto es, a final de cuentas, lo que constituyen las condiciones de la comunicación, factor indispensable para el común acuerdo y también para el bien común, más allá de las convicciones e intereses personales. Por otra parte, el auténtico diálogo no busca la homogeneización o la uniformidad de los participantes y la anulación de las particularidades y diferencias de los legítimos intereses y convicciones de las personas, puesto que en un “verdadero espíritu de diálogo se alimenta la capacidad de comprender el sentido de lo que el otro dice y hace, aunque uno no pueda asumirlo como una convicción propia. Así se vuelve posible ser sinceros, no disimular lo que creemos, sin dejar de conversar, de buscar puntos de contacto, y sobre todo de trabajar y luchar juntos” (FT, n. 203).

Sin embargo, la actitud de apertura que se requiere no asume que cualquier argumento sea válido sin más. En coherencia y continuidad con su predecesor en el “ministerio petrino”, nos dice el Pontífice que el relativismo no puede ser opción para el

diálogo. El relativismo se presenta siempre con un ropaje de tolerancia que tiene dos caretas, pues, de un lado, la supuesta tolerancia es realmente indiferencia y ausencia de compromiso con la verdad, lo cual termina cancelando la auténtica comunicación (cada quien se queda con su propia idea sin reconocer la del interlocutor); y del otro, el relativismo termina facilitando la imposición de visiones cerradas e intransigentes, fragmentarias y totalizantes, al mismo tiempo que se ejemplifica en posturas en las que aparentemente se respeta el derecho a tener como verdadero lo que cada quien crea conveniente, pero en realidad solo lo que individual o particularmente se piense como verdadero es lo que se asume como tal, sin posibilidades de reconocer y abrirse a otras visiones. Pero el problema no termina allí, sino que esa particular manera de ver el mundo se impone cuando cuenta con el respaldo de quienes tienen una posición de poder o privilegio o cuando se emite desde esa misma posición de poder. Esta tendencia relativista es –desde nuestro punto de vista– desafortunadamente la característica más preponderante que la sociedad y la cultura actual vienen definiendo desde el último tercio del siglo pasado. Al respecto, el papa Francisco señala la necesidad de apelar a la verdad como fundamento para el diálogo y para anclar la esperanza de alcanzar consensos:

Si en definitiva ‘no hay verdades objetivas ni principios sólidos [...] no podemos pensar que los proyectos políticos o la fuerza de la ley serán suficientes. [...] Cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar’ (FT, n. 206).

No obstante, a juicio nuestro, no se trata de dialogar sobre la verdad teológica, lo cual impediría al agnóstico y al no creyente la posibilidad de participación en el diálogo. Tampoco se trata de discutir sobre la verdad epistémica, puesto que excluiría a las personas no versadas en la dialéctica o en la gnoseología. Se trata de dialogar sobre el carácter práctico de la verdad, en este caso

sobre la verdad moral, que es algo que compete a toda persona sin excepción, pues toda persona está en condiciones de preguntarse cuál es el bien que debe hacerse, cuál el mal que debe evitarse y cuáles son las razones válidas para ello. Como señalaba al recordar a los filósofos alemanes que han tematizado sobre las condiciones del diálogo, este último reclama una *buena voluntad* de parte de los sujetos hablantes. Pero el fundamento último del consenso tiene que recaer en el reconocimiento de la humanidad, tanto en la propia persona como en la de los demás, como fin en sí misma, en razón de su valor absoluto, sagrado (improfanable) e inalienable que se traduce en la suprema dignidad. En este sentido el papa Francisco se plantea la pregunta:

¿Es posible prestar atención a la verdad, buscar la verdad que responde a nuestra realidad más honda? ¿Qué es la ley sin la convicción alcanzada tras un largo camino de reflexión y de sabiduría, de que cada ser humano es sagrado e inviolable? Para que una sociedad tenga futuro es necesario que haya asumido un sentido respeto hacia la verdad de la dignidad humana, a la que nos sometemos. [...] Una sociedad es noble y respetable también por su cultivo de la búsqueda de la verdad (FT, n. 207).

Nos dice que en un contexto como el que nos encontramos, plural, heterogéneo y complejo, nuevamente el diálogo es la vía más idónea para llegar a reconocer aquello que debe ser siempre afirmado y respetado, y que está más allá del consenso y se presupone siempre como *a priori* en él. Un diálogo que necesita ser enriquecido e iluminado por argumentos racionales, desde diferentes ángulos, perspectivas y puntos de vista, pero que no excluye la seguridad de reconocer determinadas verdades elementales que deben y deberán ser siempre afirmadas o asumidas. Sin este presupuesto no es posible encontrar estabilidad en el derecho y en la moralidad: “si el derecho no puede referirse a una concepción fundamental de justicia, sino que se convierte en el espejo de las ideas dominantes. Entramos aquí en una degradación: ir ‘nivelandando hacia abajo’ por medio de un consenso superficial y nego-

ciador. Así, en definitiva, la lógica de la fuerza triunfa” (FT, n. 210). Pero esas verdades no son resultado del consenso, sino que se llegan a reconocer mediante este, pues ellas tienen un carácter anterior. Por esa razón esas verdades no son interpretables, no son negociables, sino que son objetivas y trascendentes a nuestros contextos, porque emanan de estructuras fundamentales que comprenden nuestra misma naturaleza humana y su esencial dignidad. De allí nacen exigencias morales que no son resultado (no son construcciones) del diálogo, sin embargo, este nos da luz para su reconocimiento: “Podrá crecer nuestra comprensión de su significado y alcance [de las verdades y valores fundamentales] –y en ese sentido el consenso es algo dinámico–, pero en sí mismos son apreciados como estables por su sentido intrínseco. El diálogo permite reconocer el carácter estable de esas verdades” (FT, n. 211). Lo que, en todo caso, puede ser susceptible de interpretación es la diversidad de normativas prácticas que se establezcan para su aplicación, por ello el diálogo seguirá siendo necesario.

Entonces, el punto arquimédico sobre el que se sostiene el diálogo y los posibles consensos no puede ser otro que la suprema dignidad humana, cuya verdad no la construimos, sino que la reconocemos en la acción comunicativa puesto que se impone en el diálogo cuando al participar en él todo interlocutor se reconoce como persona. Y en un caso en que un sujeto intentara no reconocer esa condición de persona o su dignidad en su interlocutor, al menos esperaríamos (daríamos por supuesto) que su persona y dignidad sí sean reconocidas –como la regla de oro, o el principio de reversibilidad de la norma moral. “Si hay que respetar en toda situación la dignidad ajena, es porque nosotros no inventamos o suponemos la dignidad de los demás, sino porque hay efectivamente en ellos un valor que supera las cosas materiales y las circunstancias, y que exige que se les trate de otra manera” (FT, n. 213), como a nosotros mismos nos gustaría que nos trataran. Esta es una verdad que responde a la naturaleza humana –que todo ser humano posee una dignidad inalienable–, más allá de cualquier cambio histórico, social o cultural. Ahora bien, los

ejemplos históricos de violaciones a la dignidad humana no son un problema que recaiga en ella o en el hecho de que antes no existiese o no se hubiese “construido”. Son un problema de falta de reconocimiento que, por tanto, se tradujo en su negación. Pero gracias a la tradición bíblica en Occidente y a la afirmación de la autonomía desde los albores de la modernidad no hay marcha atrás, hoy su reconocimiento, salvaguarda y promoción se presenta como la mayor exigencia moral.

COSMOPOLITISMO, DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y SACRALIDAD DE LA VIDA HUMANA

El capítulo VIII de la encíclica *Fratelli Tutti* lo dedica a proponer algunos elementos para el diálogo interreligioso, tan necesario en estos contextos problemáticos y conflictivos actuales.

Más allá de los motivos teológicos, se puede ver como una invitación a que, bajo la premisa de la condición de criatura y su consecuente experiencia de finitud y fragilidad de las personas, las distintas tradiciones religiosas al considerar a cada persona como tal, llamada a ser hijo o hija de Dios, sienten las bases para la construcción de la fraternidad y para la defensa de la justicia (FT, n. 271). Sin esa experiencia de indignidad existencial o de insuficiencia ontológica no podemos apelar a un fundamento trascendente que la razón reclama para construir la paz, por lo que todo esfuerzo en esta dirección será vano. Remitiéndose a *Caritas in veritate* de Benedicto XVI, subraya Francisco a propósito de la insuficiencia de cualquier intento por vivir la solidaridad al margen de un fundamento trascendente: “Porque ‘la razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad’” (FT, n. 272). Y a continuación hace una referencia a una encíclica de Juan Pablo II: “Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que

garantice relaciones justas entre los hombres. [...] Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder [...] sin respetar los derechos de los demás” (FT, n. 273).

En suma, podríamos resumir que el fundamento inmediato o próximo del diálogo, especialmente del diálogo interreligioso, es la dignidad de la persona que dimana de su propia naturaleza, y el fundamento remoto y último es el creador de la naturaleza. Para la tradición cristiana esta relación y esta fundamentación es un axioma consistente: “El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4,8); “Si alguno dice: ‘Amo a Dios,’ y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Jn 4,20). De allí se sigue que un sincero y humilde culto a Dios no puede llevar “a la discriminación, al odio y la violencia, sino al respeto de la sacralidad de la vida, al respeto de la dignidad y la libertad de los demás, y al compromiso amoroso por todos” (FT, n. 283). Esto se debe a que, a decir del Pontífice, las convicciones de los creyentes cristianos, pero también de otras tradiciones religiosas, están impregnadas de valores que construyen relaciones fraternas. Y dado que el perdón y la reconciliación son fundamentales en nuestro tiempo, sin menoscabo de la justicia, las tradiciones religiosas deben ser fermento de solidaridad y fraternidad: “Los creyentes de las distintas religiones sabemos que hacer presente a Dios es un bien para nuestras sociedades. Buscar a Dios con corazón sincero, siempre que no lo empañemos con nuestros intereses ideológicos o instrumentales, nos ayuda a reconocernos compañeros de camino, verdaderamente hermanos” (FT, n. 274). Se requiere un ojo agudo y crítico para caer en la cuenta de la instrumentalización de las creencias religiosas para legitimar la violencia política, puesto que cuando esta creencia es ilustrada (está apoyada en razones) y es honesta, no puede más que rechazar toda forma de violencia y agravio en contra de la dignidad humana:

Las convicciones religiosas sobre el sentido sagrado de la vida humana nos permiten “reconocer los valores fundamentales de nues-

tra humanidad común, los valores en virtud de los que podemos y debemos colaborar, construir y dialogar, perdonar y crecer, permitiendo que el conjunto de las voces forme un noble y armónico canto, en vez del griterío fanático del odio” (FT, n. 283).

En ese sentido, las religiones deben ser fermento de paz, si es que se ve la realidad desde la mirada de Dios y no la de una ideología humana. El problema de la violencia religiosa o, mejor dicho, la instrumentalización de la religión para legitimar la violencia, no se encuentra en las convicciones religiosas fundamentales sino en sus deformaciones, pues lo esencial de estas convicciones y creencias, la adoración a Dios y el amor al prójimo, se ha perdido de vista o ha sido deformado por otro tipo de intereses.

En este tenor se concibe la libertad religiosa no solo como *conditio sine qua non* para el diálogo, sino como baluarte y una aportación decisiva para esa fraternidad humana, contra toda forma de totalitarismo y fundamentalismo (religioso y laicizante):

Hay un derecho humano fundamental que no debe ser olvidado en el camino de la fraternidad y de la paz; el de la libertad religiosa para los creyentes de todas las religiones. Esa libertad proclama que podemos “encontrar un buen acuerdo entre culturas y religiones diferentes; atestigua que las cosas que tenemos en común son tantas y tan importantes que es posible encontrar un modo de convivencia serena, ordenada y pacífica, acogiendo las diferencias y con la alegría de ser hermanos” (FT, n. 279).

Respecto a la aparente tendencia hacia la privatización de la experiencia religiosa, o a su escaso impacto o relevancia social, el papa Francisco es enfático en que la Iglesia no puede ni debe quedarse al margen en la construcción de un mundo mejor ni dejar de despertar las fuerzas espirituales que fecunden toda la vida en sociedad, especialmente por la exigencia ética que hemos destacado anteriormente en cuanto a la reivindicación de la dignidad humana, la preocupación por el bien común y el desarrollo humano integral.

La Iglesia tiene un papel público [...] que procura la promoción del hombre y la fraternidad universal. [...] Queremos ser una Iglesia que sirve, que sale de casa, que sale de sus templos, que sale de sus sacristías, para acompañar la vida, sostener la esperanza, ser signo de unidad [...] para tender puentes, romper muros, sembrar reconciliación (FT, n. 276).

En este horizonte cosmopolita, el papa Francisco hace suya una aportación del Concilio Vaticano II, en cuanto que “valora la acción de Dios en las demás religiones, y ‘no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que [...] no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (FT, n. 277), de allí la disposición y el llamado a ser una Iglesia que reconoce la exigencia moral de tender puentes. Pero esto no obsta para renunciar a su identidad y a su misión de ser, como su fundador, *Lumen Gentium*, por tanto, también en eso le corresponde colaborar positivamente a la secularización, al pluralismo y al cosmopolitismo, pero también a la resacralización, especialmente en lo que se refiere al valor de la persona humana. El Papa lo plantea del siguiente modo:

Si la música del Evangelio deja de sonar en nuestras casas, en nuestras plazas, en los trabajos, en la política y en la economía, habremos apagado la melodía que nos desafiaba a luchar por la dignidad de todo hombre y mujer. Otros beben de otras fuentes. Para nosotros, ese manantial de dignidad humana y de fraternidad está en el Evangelio de Jesucristo. De él surge “para el pensamiento cristiano y para la acción de la Iglesia el primado que se da a la relación, al encuentro con el misterio sagrado del otro, a la comunión universal con la humanidad entera como vocación de todos” (FT, n. 277).

Porque “todo lo que es humano tiene que ver con nosotros. [...] Dondequiera que se reúnen los pueblos para establecer los derechos y deberes del hombre, nos sentimos honrados cuando nos permiten sentarnos junto a ellos” (FT, n. 278).

CONCLUSIONES

Para cerrar este capítulo queremos puntualizar que es necesario un cambio de perspectiva en el análisis de la modernización y de la secularización –en el sentido de que debemos hablar de *modernidades múltiples* y *secularizaciones múltiples*. Fue José Casanova (2007; 2012) quien utilizó el concepto de *modernidades múltiples* y, con él, el de *secularidades múltiples*, pero es Javier Gil Gimeno quien se ocupó de tematizarlo y desarrollarlo (2017, pp. 291–319; Ferry y Gauchet, 2007).

También debemos reconocer que las religiones disponen de una oportunidad histórica para convertirse en catalizadores de una globalización positiva. Pueden pasar de ser parte del problema –por las frecuentes muestras de fanatismo e intolerancia–, para convertirse en parte de la solución, mediante ese ansiado diálogo, ese ecumenismo y ese cosmopolitismo que lleve a la práctica de la tolerancia intrarreligiosa, interreligiosa y transreligiosa, desde el mínimo ético universal de la dignidad de la persona humana y sus derechos inalienables.

Pero la idea que propone el papa Francisco de un diálogo inter y transreligioso que posibilite no el relativismo de las creencias sino el cosmopolitismo de la inclusión y la tolerancia, la justicia, el respeto y promoción de la dignidad humana, quizá suene a una ilusión más, pero deberá ser una ilusión al modo kantiano, ilusión trascendental que nos sirva de idea regulativa; pues por ahora la falsa ilusión de la disolución de las religiones no ha garantizado un mundo mejor, puesto que, como en los años más recientes, hemos presenciado también formas de neofundamentalismo político e ideológico, inclusive cientificista, que aunque se presenten como laicos, han mantenido vivos muchos rasgos de “lo peor” de las religiones. A propósito de esto, la encíclica se suma a ese análisis en el que se identifica con claridad que entre las causas más importantes de la crisis del mundo moderno “están una conciencia humana anestesiada y un alejamiento de los valores religiosos, además del predominio del individualismo y de las filosofías materialistas que divinizan al hombre y ponen

los valores mundanos y materiales en el lugar de los principios supremos y trascendentes” (FT, n. 275). Cuando se saca a Dios de la jugada cualquier ídolo o ideología se aprestará a ocupar ese lugar. La experiencia de la desacralización o desencantamiento del mundo que ha atravesado a nuestra cultura desde el siglo xvii ha puesto de manifiesto las consecuencias tan funestas y ha promovido nuevas expresiones de violencia e inhumanidad tan sutiles y refinadas que no han pasado desapercibidas. En palabras del mismo papa Francisco:

Creemos que “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” (FT, n. 274).

Si la religión no se fue durante la modernización y la secularización, no lo hará ahora en la postsecularización. Este hecho invita a adoptar una nueva perspectiva respecto de las religiones y a incorporarlas como factor crítico de modernización. Jürgen Habermas, desde hace más de una década (Habermas, 1987; Habermas, 2002; Habermas, 2006; Habermas, 2008a; 2008b; Habermas y Ratzinger, 2008), ha insistido en la necesidad de introducir en la argumentación pública de la razón comunicativa el potencial semántico de los lenguajes religiosos que portan valores (para los que no se ha encontrado traducción secular) imprescindibles para la regeneración democrática de una modernidad inconclusa pero que se descarrila.

Finalmente, si la globalización, como último estadio en curso del proceso de modernización, permite a la religión existir en un horizonte cosmopolita, quizá esto traiga consigo el reto dialéctico de resacralizar el mundo –y a la persona humana en su dignidad esencial, sin perder de vista su condición de criatura– y de desacralizar –secularizar– a las tradiciones religiosas: “Los cre-

yentes nos vemos desafiados a volver a nuestras fuentes para concentrarnos en lo esencial: la adoración de Dios y el amor al prójimo, de manera que algunos aspectos de nuestras doctrinas, fuera de su contexto, no terminen alimentando formas de desprecio, odio, xenofobia, negación del otro” (FT, n. 282).

REFERENCIAS

- Beck, U. (2009). *El Dios personal: La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. (1999a). The Desecularization of the World: A Global Overview. P. Berger (Ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (pp. 1-18). Washington, D. C.: Ethics and Public Policy Center y Eerdmans.
- Berger, P. (1999b). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Bermejo, D. (2013). El “retorno de Dios” en la condición posmoderna, posmetafísica y globalizada. En D. Bermejo (Ed.), *Dios a la vista* (pp. 15-81). Madrid: Dykinson.
- Brink, T. L. (1993). Religiosity: measurement. En Frank N. McGill (Ed.), *Survey of Social Science: Psychology* (pp. 2096-2102). Pasadena: Salem Press.
- Bruce, S. (2006). Secularization. R. Segal (ed.). *The Blackwell companion to the study of religion*. Blackwell, 413-430.
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Casanova, J. (2010). *Five Lectures in the Sociology of Religion*. Beijing: Renmin University.
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, 1-20.
- Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PCP.
- Davie, G. (1990). Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain? *Social Compass*, 37(4), 455-469.

- Davie, G. (1999). Europe: The Exception that Proves the Rule? En P. Berger (Ed.), *The Desecularization of the World* (pp. 65-83). Washington, D. C.: Ethics and Public Policy Center.
- Ferry, L., y Gauchet, M. (2007). *Lo religioso después de la religión*. Barcelona: Anthropos.
- Finke, R., y Stark, R. (1992). *The churching of America, 1776-1990: winners and losers in our religious economy*. Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.
- Francisco. (2020). *Carta encíclica Fratelli Tutti, sobre la fraternidad y la amistad social*. Vaticano: Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Gil Gimeno, J. (2017). Secularizaciones múltiples. *Sociología Histórica: Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, 7, 291-319.
- Gil Gimeno, J. (2016). Secularizaciones y manifestaciones religiosas. Las teorías de la secularización a través del Religion Monitor de la Fundación Bertelsmann. *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 15(1), 9-27.
- Habermas, J. (2008a). Apostillas sobre una sociedad post-secular. *Revista Colombiana de Sociología*, 31, 169-183.
- Habermas, J. (2008b). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia. Revista de Filosofía*, 53(60), 3-20.
- Habermas, J. (2006). *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (t. 1). Barcelona: Taurus.
- Habermas, J., y Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: FCE.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Kant, I. (2004). Ideas de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita. En I. Kant. *Filosofía de la historia* (pp. 17-32). Buenos Aires: Terramar.

- Küng, H. (2006). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.
- Luckman, Th. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Pérez Tapias, J. A. (1995). *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta.
- Rivas García, R. M. (2021). La secularización como horizonte de posibilidad para un cosmopolitismo religioso. *Intersticios*, 25(55), 177-190.
- Rivas García, R. M. (2007). Aproximación a la “ética del discurso” de Apel y Habermas, como ética racional ante la crisis de la razón. *En-claves del Pensamiento*, 1(1), 63-89.
- Stark, R. (2006). An Economics of Religion. En R. A. Segal (Ed.), *The Blackwell companion to the study of religion* (pp. 47-67). Nueva Jersey: Blackwell.
- Taylor, Ch. (2014). *La era secular* (t. 1). Barcelona: Gedisa.
- Tschannen, O. (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 395-415.
- Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1992). Metafísica, violencia, secularización. En G. Vattimo (Coord.). *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad* (pp. 63-88). Barcelona: Gedisa.

ACERCA DE LOS AUTORES

EDUARDO CASILLAS GONZÁLEZ

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). Conferencista y profesor de Bioética, Filosofía y Derecho en diversas instituciones nacionales e internacionales. Ha publicado artículos y capítulos de libros sobre los mismos temas, dentro y fuera de México. Colaborador de la revista *Vida y Salud*, de frecuencia bimestral desde 2009.

MARÍA ELIZABETH DE LOS RÍOS URIARTE

Coordinadora de Investigación, profesora investigadora en la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac México y coordinadora editorial de la revista *Medicina y Ética*. Es Doctora en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, Maestra en Bioética por la Universidad Anáhuac México y Licenciada en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Es coautora de numerosos capítulos de libros tanto de Filosofía como de Bioética, y autora de más de 20 artículos en revistas científicas indizadas, así como en revistas y medios de divulgación. Sus líneas de investigación actualmente son: Bioética clínica y Bioética, estudios de género y mundo contemporáneo.

JOSÉ ANTONIO FORZÁN GÓMEZ†

Fue coordinador del Centro Anáhuac de Pensamiento Social Cristiano y coordinador académico de la Maestría en Responsabilidad Social de la Facultad de Responsabilidad Social de la Universidad Anáhuac México. Era Doctor en Literatura por la Atlantic International University, así como Maestro en Semiótica y Licenciado en Comunicación por la Universidad Anáhuac. Sus líneas de investigación fueron pensamiento social cristiano, antropología y ética de la responsabilidad social, deudas sociales y bienes comunes, literatura utópica, semiótica de la cultura y comunicación para la paz. Su más reciente publicación fue: “Utopía y construcción del sentido del bien común”, en *Generar un porvenir compartido. Cómo crear dinámicas del bien común en México*. México: Tirant Lo Blanch.

MARÍA EUGENIA GUZMÁN GÓMEZ

Licenciada en Historia por la UNAM, Maestra en Filosofía por la Universidad Anáhuac del Sur y Doctora en Historia y Literatura por la misma institución. Ha impartido clases en la Universidad Anáhuac México desde el año 2000. Es miembro de la Asociación Filosófica de México. Ha participado en congresos nacionales e internacionales de Filosofía de México. Ha participado en congresos nacionales e internacionales de Filosofía e Historia. Participó en el proyecto de la Sedena, que capacitó a las fuerzas armadas en temas de derechos humanos con perspectivas de género. Durante ocho años coordinó los programas de Maestría y Doctorado en Filosofía, la Maestría en Humanidades y la Maestría en Equidad y Desarrollo de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras de la Universidad Anáhuac México.

AGUSTÍN ORTEGA CABRERA

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 (Depto. de Psicología y Sociología, Formación del profesorado, ULPGC). Ha

cursado asimismo los estudios de Licenciatura y Posgrado-Máster en Filosofía (Magister Universitario Cum Laude, IVCH) y Teología (ISTIC), Experto Universitario en Moral (Ética Filosófica y Teológica) y Derecho (UNED), Doctor (Ph. D.) en Humanidades y Teología (Cum Laude, UM). Profesor 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.

RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA

Profesor investigador de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras de la Universidad Anáhuac México. Doctor en Filosofía con especialidad en Ética y Filosofía Política por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Filosofía y Crítica de la Cultura; Licenciado en Filosofía y Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública. Es autor de *Razón, progreso y utopía* (México, 2009); *Ensayos críticos sobre la posmodernidad* (México, 2012); *Dios y la religión como problemas filosóficos* (México, 2016); ha colaborado en varias publicaciones colectivas y es autor de más de 30 artículos académicos. Sus principales líneas de investigación son: Humanismo cristiano personalista y desafíos actuales (antihumanismo, posthumanismo y transhumanismo); Religión y cultura posmoderna (secularización y postsecularización); Pensamiento filosófico de San Agustín.

ODRA SAUCEDO SALGADO

Profesora investigadora de la Facultad de Economía y Negocios de la Universidad Anáhuac México. Tiene una formación académica en Economía y posgrado en Estudios del Desarrollo. Sus principales intereses de investigación se centran en temas de desarrollo económico y social, enfatizando su análisis en temas de pobreza, cuidado y mercados laborales.

EDUARDO URDIALES MÉNDEZ

Doctor en Gestión Estratégica y Políticas de Desarrollo (Universidad Anáhuac). MSc en Negocios Internacionales (ICN, Francia), Msc. en Humanidades (Universidad Anáhuac) y Lic. en Administración y Finanzas (Universidad Panamericana). Posee una trayectoria profesional de más de 25 años en puestos de alta dirección tanto en la iniciativa privada como en el sector público, destacando su paso como director de administración de la Oficina de la Presidencia de la República y en la Dirección General de Administración de la Comisión Reguladora de Energía. Ha colaborado en empresas como el Fondo de Cultura Económica, American Express, el Infonavit, fundó la empresa Grownomics y actualmente es consultor independiente de negocios. Académico por más de 10 años en universidades como la Universidad Anáhuac, la Universidad Panamericana y el Tec de Monterrey; sus áreas de investigación y publicaciones más recientes abordan temas diversos como desigualdad laboral, el salario justo, la sustentabilidad energética y la energía renovable en México. Es vicepresidente de la Fundación Tomás Moro.