

# Frater

## Revista de Estudios Aplicados

Universidad Miguel de Cervantes

“Reflexiones Acerca de la Vigencia de  
Pensamiento Humanista y Cristiano -  
Encuentro Oswaldo Payá”



UMC  
UNIVERSIDAD  
MIGUEL DE CERVANTES



MTC

# Revista de Estudios Aplicados

Universidad Miguel de Cervantes

**“Reflexiones Acerca de la Vigencia de  
Pensamiento Humanista y Cristiano -  
Encuentro Oswaldo Payá”**



UMC  
UNIVERSIDAD  
MIGUEL DE CERVANTES

---

**Frater**

**Revista de Desarrollo Académico Universidad Miguel de Cervantes**

**Estudios Aplicados a la Docencia**

**ISSN 0719-7225**

**Comité Editorial**

Vicerrector de Comunicaciones y Vinculación con el Medio  
**Jorge Maldonado Roldán.**

Director de Comunicaciones y Vinculación con el Medio  
**Alberto Aguirre Santiago.**

Director de Postgrado e Investigación, Editor Revista Frater  
**Adrián Pereira Santana**

**DISEÑO Y DIAGRAMACION**

Keili Rosales  
Teléfono: 09 79084757

**Universidad Miguel de Cervantes**  
Dirección de Postgrado e Investigación  
Enrique Mac Iver 370, Santiago  
Teléfono: 29273400  
estudios@umcervantes.cl

[www.umcervantes.cl](http://www.umcervantes.cl)

# ÍNDICE

<b>Editorial</b>	7
<b>La actualidad espiritual y cultural de la Reforma protestante</b> Manfred Svensson	11
<b>El Pueblo como sujeto Una aproximación al Pensamiento Político de Jorge Mario Bergoglio SJ</b> Rodrigo Guerra López	27
<b>La Paz. Los conflictos y guerras actuales. ¿Albores de una tercera guerra mundial?</b> <b>III Encuentro Internacional Oswaldo Payá</b> Josep A. Duran i Lleida	37



MIT  
MOC

# Editorial

La Misión de la Universidad Miguel de Cervantes, establece, desde una concepción Humanista y Cristiana, contribuir al Bien Común de la Sociedad, mediante el desarrollo de diversas disciplinas del saber y la formación de profesionales y técnicos, jóvenes, adultos y trabajadores comprometidos con su país.

La revista *Frater*, se constituye en un lugar que reafirma el compromiso permanente por desarrollar un espacio de reflexión al interior de nuestra Universidad y para quienes forman parte de su entorno, y por tanto, parte del compromiso de la Universidad con la Vinculación con el Medio.

Es así como cada año, la Universidad Miguel de Cervantes ha desarrollado un encuentro internacional para la reflexión acerca del pensamiento humanista y cristiano en nuestra sociedad, convocando a expertos internacionales de reconocido prestigio, a presentar sus visiones respecto del lugar y vigencia de este pensamiento en el mundo actual, y los desafíos que ello implica. Este encuentro, denominado Oswaldo Payá, en honor del dirigente Cubano que realizó una disidencia pacífica y activa ante el régimen totalitario cubano, encarnando en sí mismo los ideales y valores del Humanismo Cristiano.

La Revista profesional *Frater*, como espacio para el diálogo académico, se transforma entonces en un lugar privilegiado para la discusión de estas ideas.

Así, el número 4, correspondiente al volumen 1 de 2018, incluye tres artículos provenientes del Encuentro Internacional Oswaldo Payá, artículos que por tanto tienen formato de ponencia, y que resumen preocupaciones y reflexiones. El primero de ellos, denominado "La paz, los conflictos y guerras actuales. ¿Albores de una tercera guerra mundial?", realizado por el internacionalista español Josep A. Duran i Lleida, que nos invita a revisar la historia, y a renovar el compromiso con la paz a 100 años del término de la primera guerra mundial.

El segundo artículo, denominado "El pueblo como sujeto. Una aproximación al pensamiento político de Jorge Mario Bergoglio SJ", realizado por el Doctor Rodrigo Guerra, intenta plasmar el giro copernicano que vivencia la iglesia católica en la actualidad, poniendo al centro a la iglesia conformada por la comunidad de fieles.

El tercero, "La actualidad espiritual y cultural de la Reforma protestante", presentado por el Doctor Manfred Svensson, nos invita a reflexionar a 500 años de la reforma, acerca de la relevancia del pensamiento y legado de esta en nuestros días.

En general, este número de la revista busca aportar a la discusión académica y profesional respecto de la vigencia del pensamiento humanista y cristiano, en un contexto de conmemoraciones, de la Primera Guerra Mundial, así como de la Reforma Protestante, pero también en un contexto de cambio de la relación dentro de la iglesia católica, y de ella y la comunidad. Son tiempos de crisis y el pensamiento humanista y cristiano puede constituir un aporte en las diversas visiones de mundo para enfrentar el futuro.

Gutenberg Martínez Ocamica

Rector UMC





MTC

# La actualidad espiritual y cultural de la Reforma protestante

Manfred Svensson\*

## 1. Introducción

La invitación a hablar sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma me trajo inmediatamente a la mente un congreso celebrado en Ginebra en 1949 bajo el título "Hacia un nuevo humanismo". Figuras de alto calibre en el pensamiento europeo del momento –Henry Lefèbvre y Karl Jaspers, entre otros– se reunieron en la otrora ciudad de Calvino, para reflexionar sobre el sentido que podría tener el concepto de humanismo en el escenario de postguerra. También la teología estuvo representada, por nadie menos que Karl Barth. Éste no sólo era la figura más señera que podía exhibir la teología protestante a mediados del siglo XX, sino que se encontraba además en aquella porción del cristianismo alemán que, en los variados grados que admite la resistencia, se había enfrentado al régimen nacionalsocialista. Su conferencia llevaba por simple título "La actualidad del mensaje cristiano". Pero sobre tal actualidad no parece decir nada. No nos dice, por ejemplo, que dicha actualidad se manifieste en esos focos de resistencia. La conferencia completa se limita a simplemente exponer el mensaje cristiano en sus líneas básicas, sin preguntar por su actualidad. ¿Qué significaría que dicho mensaje se vuelva actual? Sólo en su última página Barth se vuelca sobre dicha pregunta. Tocar tal actualidad obligaría, afirma Barth, a cambiar el tono profesoral por el pastoral, a proclamar "arrepentíos y creed en el Evangelio". "Sobra decir, finaliza, que me guardaré de hacer semejante propuesta"<sup>1</sup>. Los dejo por ahora en suspenso sobre si me abstendré como él. Pero en al menos un sentido quiero seguir el consejo de Barth. Lo que Barth estaba procurando evitar es algo que con facilidad puede ocurrir en una exposición sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma. En palabras de él: "No es exponiéndonos la situación actual y la vida de las iglesias cristianas y hablándonos de su influencia más o menos grande, su actitud más o menos justa, como podría demostraros la actualidad de su mensaje. No es algo que se pueda demostrar ni presentar en una bandeja de plata"<sup>2</sup>.

\*Doctor en filosofía por la Universidad de Múnich, Alemania y Licenciado en Humanidades mención Filosofía de la Universidad Adolfo Ibáñez. Es Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes. Ha traducido *La Época Presente*, de Kierkegaard (Editorial Universitaria, Santiago, 2001) y publicado *Ética y Política: una mirada desde C.S. Lewis* (CLIE, Barcelona, 2005).

<sup>1</sup>Karl Barth, "La actualidad del mensaje cristiano" en Grousset, Barth et al., *Hacia un nuevo humanismo* Guadarrama, Madrid, 1957. p. 92.

<sup>2</sup>Ibid., pág. 92. Traducción levemente modificada.

Ahora que se da comienzo a la conmemoración de los 500 años de la Reforma, es uno de mis mayores temores que predomine tal propósito, el de intentar mostrar en bandeja de plata una lista de logros por los que el protestantismo se nos vuelva relevante. Dicha bandeja puede contener muchas cosas. Puede tratarse de pequeños bocados: que fue un protestante, Dunant, el que fundó la Cruz Roja; que Bach fue protestante; que Tycho Brahe, Kepler o Leibniz fueron protestantes, que John Milton y quizás cuánto otro escritor fue protestante. Tales listas, casi sobra decirlo, no nos dicen nada sobre el protestantismo. ¡Qué listas no podríamos hacer con otras creencias, y cuántos protestantes menos atractivos podríamos poner al lado de los nombres de Bach o Leibniz! Otras veces la bandeja de plata trae no el nombre de individuos, sino la mención del papel desempeñado por el protestantismo en el establecimiento de la democracia, de un modelo no institucional de religión, de una generalizada liberación o del mayor desarrollo económico de los países nórdicos. Tales generalidades no resultan mucho más útiles. No porque falten de modo craso a la verdad (aunque a veces también ocurre eso), sino porque omiten que la participación del protestantismo en este tipo de fenómenos, aunque real, es muchas veces la de un receptor y mediador de impulsos externos al mismo. Basta una simple conciencia del carácter múltiple de la causalidad histórica para no atribuir al protestantismo el solitario papel protagónico que cierta apologética y también cierta crítica le confieren. No niego que esta historia, la de la influencia protestante sobre el desarrollo del constitucionalismo o el comercio, la filosofía o la ciencia, puede ser contada de un modo pertinente. No hay por qué reemplazar el triunfalismo por el cinismo: piénsese lo que se piense sobre “la ética protestante y el espíritu del capitalismo”, también hubo una ética protestante de la lectura y de muchas cosas más. Pero en algunos escenarios el temprano protestantismo influyó sobre tales desarrollos; en otros es más bien influenciado por los mismos<sup>3</sup>.

## **2. Reforma y revolución**

¿Significa eso que, como Barth, nos debemos limitar a la exposición de un mensaje protestante, dejando de lado todo intento de reflexión sobre su actualidad? Hay otros caminos. Uno puede preguntarse por el legado de la Reforma sin convertir ese legado en una lista de grandes éxitos. Un modo

---

<sup>3</sup> Para ponderadas evaluaciones de tópicos específicos cabe referir a algunos de los estudios reunidos por Thomas Howard y Mark Noll en *Protestantism After 500 Years* Oxford University Press, Oxford, 2016. Particularmente equilibrados son los de John Witte sobre el derecho y Karin Maag sobre la educación superior.

de hacerlo es preguntando por el tipo de fenómeno que fue la Reforma. Y fue, precisamente, una reforma. El idioma alemán es particularmente enfático en esto, llegando a convertir la Reforma protestante en la quintaesencia del reformismo: si usamos en dicha lengua el término "Reform", con ello estamos designando una reforma; "Reformation", en cambio, es un término únicamente usado para ésta Reforma, que así inequívocamente es identificada como la reforma. En un año en el que conmemoramos no solo el quinto centenario de ésta, sino también el centenario de la Revolución Rusa, puede no estar de más insistir en este punto: los dos eventos que conmemoramos nos dan ocasión privilegiada para contrastar no solo el contenido que orienta a cada uno de estos movimientos, sino el tipo de movimientos que son. Uno de los legados de la Reforma sería entonces el enseñarnos lo que es una reforma: recordarnos, por ejemplo, que también una reforma, no sólo una revolución, puede traer cambios más que cosméticos, que hay reformismos que no tienen nada de tibieza.

La Reforma protestante ciertamente procuró delimitarse tanto respecto de Roma como respecto de los grupos revolucionarios que parecían surgir en su propia cercanía. Es más, si la Reforma magisterial y la radical representan en el orden eclesiástico esto, patrones de reforma la una y de revolución la otra, sus actores están también conscientes de que los dos modelos son trasladables al orden político. En una característica autoreferencia, Lutero escribió en una ocasión que, tal como la Iglesia había requerido de un Lutero, la vida política y jurídica también requeriría uno. Sin embargo, escribe, "temo que recibirán más bien un Müntzer"<sup>4</sup>. La alusión es a Thomas Müntzer, el predicador revolucionario que procurando acelerar la llegada del reino de Dios aceleró más bien la llegada de su propia muerte, y la de varias decenas de miles de campesinos en el levantamiento de 1525. El contraste entre una aspiración reformista y una revolucionaria apenas podría ser más claramente expresado que en estas palabras de Lutero. Si tiene razón, nos está además sugiriendo que hay un correlato sustantivo entre la propia disposición teológica y la propia disposición política. Aunque ese punto merece ser matizado: en las filas de la propia Reforma magisterial hay un amplio espectro de disposiciones políticas, algunas más inmovilistas que la de Lutero y otras más reformistas; y ese rango de orientaciones políticas va de la mano de un mismo reformismo

---

<sup>4</sup>Comentario al salmo 101, WA 51, 258.

teológico<sup>5</sup>. Pero el punto permanece en pie: quien sueña con transformación radical de la vida social, debe buscar los antecedentes para dicho sueño en la Reforma radical, no en la magisterial.

Si éste es el lente por el cual nos aproximamos a la Reforma, queda claro que al preguntarnos por su legado cultural y espiritual no la podemos tomar como un bloque en el que se incluya tanto la variante magisterial como la radical. No puede tratarse de una unidad que incluya la totalidad de los movimientos que en el siglo XVI rompieron con Roma, sino que debemos fijar la mirada en estos distintos movimientos como unidades específicas. Las observaciones que siguen se limitan, pues, a la Reforma magisterial (que ha recibido dicha designación tanto por el apoyo que recibió del magistrado civil como por su enraizamiento en la tradición de los maestros universitarios).

### **3. Ruptura y continuidad**

El modo en que hablemos hoy sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma pende de modo decisivo de la interpretación que se haga de ella. ¿El legado de qué, de la Reforma leída como una variación del mundo premoderno, o de la Reforma como un paso en el desencantamiento del mundo? Como todos los grandes fenómenos históricos, su interpretación es un campo de batalla. El año que se inicia nos permitirá ver mil y una formas de dicha batalla, en el enfrentamiento de distintos sectores por interpretar la Reforma de un modo que dé respaldo histórico a sus propias posiciones: quienes la ven como una simple vuelta a los orígenes y quienes la ven como la primera revolución moderna se dan la mano tanto en lo unilateral de sus lecturas como en el directo servicio al presente que se le exige a la historia. A veces es mera pequeñez lo que nos lleva a usar así la historia; pero este aspecto de la interpretación de la Reforma ha enfrentado también a espíritus de primera envergadura. Además, como a continuación quisiera ilustrar, la posición que se adopte ante esta disyuntiva no suele obedecer de modo simple a la propia confesión<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup>Como ejemplo de una posición políticamente algo menos reformista puede citarse a Melanchthon. En su comentario a la Política de Aristóteles, por ejemplo, elogia repetidamente a su príncipe Federico el Sabio por su idea de que los cambios legales deben ser rechazados por... ser cambios ("Es macht Bewegung" (genera cambio) –es la única frase dejada en alemán en medio del escrito latino, resaltando, con referencia a Platón, la enfática cautela respecto de las modificaciones legales). CR 16, 420. Para una visión más completa de Melanchthon véase Timothy Wengert, "Philipp Melanchthon and a Christian Politics" en *Lutheran Quarterly* 17, 2003.

<sup>6</sup>Para una exposición de la Reforma consciente de esta pluralidad de reformas véase Carter Lindberg, *The European Reformation* Blackwell, Oxford, 2010.

<sup>7</sup>Ocupo en esta sección material contenido en Manfred Svensson, *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana* Barcelona 2016.

Comencemos por atender a quienes tratarían la Reforma más bien como una revolución. Son muchos, en efecto, quienes han presentado la Reforma protestante como un quiebre crucial en el pensamiento occidental (en nuestra propia lengua hay clásicos como el de Balmes)<sup>8</sup>. También sus más feroces críticos la entienden, desde luego, como un elemento más dentro de un complejo conjunto de causas, no todas contemporáneas entre sí. Quienes, por ejemplo, consideren que el nominalismo es el principal problema moderno, están con eso poniendo el origen de muchos de nuestros problemas unos dos siglos antes de la Reforma; pero le están atribuyendo a ella al menos su popularización o su legitimación bajo un manto religioso. Autores asombrosamente dispares coinciden en retratar la Reforma en esos términos predominantemente rupturistas, aunque varíen en la sutileza con la que presentan su tesis. Una versión bien explícita la podemos ilustrar con Jacques Maritain. Bien conocen ustedes su papel en la edificación del ideario demócrata cristiano, y otro tanto se puede decir de su participación en el fortalecimiento del tomismo en el siglo XX. La sutileza que puede encontrarse en esas dimensiones de su obra no se va a encontrar cuando lo vemos escribiendo sobre la Reforma protestante, la cual aborda sobre todo en su obra *Tres reformadores*. Después de todo, está hablando de una tradición ajena con la que quiere ilustrar los peligros que acechan a sus correligionarios católicos. Lo primero que se encuentra aquí es la acusación según la cual el énfasis protestante en el carácter caído del hombre implica algo así como una capitulación, una decisión de no buscar ya más la vida buena. Lutero sería el hombre de una "confesión desesperada: *la concupiscencia es invencible*. Dimisión del hombre, abandono pesimista a la animalidad"<sup>9</sup>. Tal pesimismo, sin embargo, no llevaría a una negación de sí mismo. Lutero sería, por el contrario, "el tipo del individualismo moderno"<sup>10</sup>. A esto se sumaría, según Maritain, un "profundo antiintelectualismo, favorecido, de otro lado, por la formación occamista y nominalista que Lutero recibió en filosofía"<sup>11</sup>. "¿Su inquina va contra un sistema determinado? No. Contra la filosofía misma. [...] No es sólo la filosofía sino esencialmente la razón la que el reformador combate con saña. La razón sólo vale en un orden exclusivamente pragmático, para el uso de la vida terrenal"<sup>12</sup>. Este irracionalismo, individualismo y pesimismo constituyen, según Maritain,

---

<sup>8</sup>Véase Jaime Balmes, *El protestantismo comparado como el catolicismo en su relación con la civilización europea* BAC, Madrid, 1954.

<sup>9</sup>Jacques Maritain, *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* Club de Lectores, Buenos Aires, 1986. p. 17.

<sup>10</sup>Ibid., p. 37.

<sup>11</sup>Ibid., p. 40.

<sup>12</sup>Ibid., p. 42.

una triple atadura del hombre moderno, y Lutero podría en consecuencia ser considerado uno de los que nos ató. Apenas será necesario hacer explícita la conclusión: Lutero se encuentra fuera de la tradición intelectual cristiana; no está involucrado en una reforma de ésta, sino en una ruptura con la misma. Este libro de Maritain, publicado en 1925, forma parte de una extensa tradición católica que repite esta interpretación, una tradición que se extiende desde los primeros controversialistas católicos<sup>13</sup>. Y si bien hoy el estudio de la Reforma puede en gran medida ser considerado un fenómeno postconfesional, en el que estudiosos católicos contribuyen de modo sustantivo<sup>14</sup>, no es menos cierto que este tipo de interpretación de la Reforma sigue estando viva en algunos círculos católicos. Su más reciente versión es la del historiador norteamericano Brad Gregory<sup>15</sup>, según el cual “contra las intenciones de sus propios protagonistas, la Reforma puso fin a más de un milenio de cristianismo como marco para una vida intelectual compartida en el occidente latino”<sup>16</sup>.

Pero como señalábamos, este tipo de interpretación, en la que la Reforma abre un abismo respecto de la tradición anterior, no es exclusivo patrimonio católico. Se lo encuentra también en círculos protestantes, pero ahí como objeto de celebración. Podemos ilustrarlo con la obra de Herman Dooyeweerd, un influyente filósofo calvinista de mediados del siglo XX, que bien podría ser considerado también en otros sentidos como contraparte de Maritain. Al *Humanismo integral* de Maritain correspondería su *Crisis del pensamiento político humanista* y a los esfuerzos de Maritain por revitalizar la tradición tomista corresponderían en Dooyeweerd las voluminosas obras *Crítica del pensamiento teórico y Reforma y escolástica*. A pesar de lo que pudiese sugerir su título, esta última no es una obra primordialmente histórica, sino programática: se trata de presentar “reforma” y “escolástica” como dos disposiciones antitéticas, con la segunda caracterizada por su búsqueda de síntesis entre elementos en realidad contrapuestos. En su libro *Raíces de la cultura occidental* (una obra semipopular como el *Tres reformadores* de Maritain) Dooyeweerd escribe que la adaptación entre el pensamiento pagano y la revelación que habría tenido lugar en los

---

<sup>13</sup>Para discusión general véase David Bagchi, *Luther's Earliest Oponents. Catholic Controversialists 1518-1525* Fortress Press, Minneapolis, 1991.

<sup>14</sup>Para los cambios puede verse Otto Herrmann Pesch, *Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther* Calwer Verlag, Stuttgart, 1971; y Randall Zachman (ed.), *John Calvin and Roman Catholicism. Critique and Engagement Then and Now* Baker Academic, Grand Rapids, 2008.

<sup>15</sup>Brad Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society* Belknap Press, Cambridge, Mass., 2012. p. 2.

<sup>16</sup>Herman Dooyeweerd, *Raíces de la cultura occidental. Las opciones pagana, secular y cristiana* Clie, Barcelona, 1998. p. 45.

padres se transformaría, por su consolidación en la escolástica medieval, en el principal obstáculo para el “desarrollo de una dirección verdaderamente reformacional en la vida y el pensamiento cristianos”<sup>17</sup>. La Reforma sería, pues, una ruptura con esa ilegítima síntesis. Maritain y Dooyeweerd se dividen por supuesto en el carácter negativo y positivo que respectivamente atribuyen a este quiebre, pero coinciden en considerarlo como tal.

Junto con notar estas dos lecturas rupturistas, cabe señalar que dentro de una misma perspectiva confesional pueden coexistir visiones opuestas del lugar de la Reforma en la historia intelectual. Una significativa ilustración de este hecho puede encontrarse en las divergentes interpretaciones de la Reforma que ofrecieron, algunas décadas antes que Maritain y Dooyeweerd, Wilhelm Dilthey y Ernst Troeltsch. En este caso estamos ante dos representantes distinguidos del protestantismo liberal, pero que difieren profundamente en el lugar que asignan a la Reforma. Dilthey había acentuado su papel seminal para el surgimiento de la vida intelectual moderna, a lo que Troeltsch respondió con su célebre texto *Protestantismo y mundo moderno* (que sigue siendo uno de los pocos textos clásicos sobre esta materia disponibles en nuestra lengua, y cuya lectura no puedo sino vivamente recomendar). El texto es un cuidadoso desmantelamiento de la expectativa generada por su título: lejos de haber creado el mundo moderno, la Reforma protestante habría, según Troeltsch, sido el fenómeno que inyectó nueva vida a la visión de mundo premoderna, permitiéndole subsistir por dos siglos más: “la ciencia del protestantismo es una escolástica refrescada por el humanismo; su crítica histórica es una polémica de la verdad eterna contra el engaño demoníaco; el contenido de su saber es una polihistoria y un enciclopedismo recogido de la Antigüedad y de todo género de lugares; su teoría del Estado y del Derecho es una reconstrucción de la antigua enseñanza católica sobre la ley natural”<sup>18</sup>. Troeltsch no minimiza el remezón que la Reforma significó, pero estas líneas sintetizan bien su equilibrada atención a los muchos modos en que la Reforma se inserta en la tradición intelectual medieval y en las adaptaciones que ésta había hecho del saber precristiano.

---

<sup>17</sup>Ibid., p. 118.

<sup>18</sup>Ernst Troeltsch, “Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt” en Troeltsch, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)* DeGruyter, Berlín, 2001. p. 288. Hay traducción en el Fondo de Cultura Económica, *El protestantismo y el mundo moderno*.

Si en el siglo XIX este juicio de Troeltsch podía ser leído como un reproche a la Reforma por no ser suficientemente moderna, nuestra situación actual puede volvernos más cautelosos: si somos más conscientes de las patologías de la modernidad, la Reforma como no-tan-moderna, como ingrediente fundamental de un periodo que no cabe describir como medieval ni como moderno, se nos puede volver más interesante. En efecto, la cultura que emergió de esa revitalización no es propiamente parte de la Edad Media, pero tampoco es parte del mundo moderno: es la época confesional de la historia europea, con sus propios vicios y virtudes. Considerarla es volverse atento a la enorme potencialidad del mundo medieval, cuya realidad podía verse tan profundamente transformada sin quebrarse. Si autores como Maritain dejaban caer el acento sobre las críticas de Lutero a Aristóteles, quien atiende al conjunto de los reformadores no puede sino constatar el carácter omnipresente del filósofo ateniense, una presencia que bien puede usarse como testimonio de los múltiples modos en que la tradición académica del cristianismo precedente fue recogida y continuada por el protestantismo. Como crecientemente se reconoce hoy, incluso Tomás de Aquino, respecto del cual tan fácilmente se imagina una posición antitética, sería estudiado con reverencia por largas generaciones de protestantes<sup>19</sup>. La afirmación que doscientos años atrás hiciera el cardenal Newman, que “hundirse con profundidad en la historia es cesar de ser protestante”<sup>20</sup>, solo parece tener sentido si nos limitamos a un protestantismo muy reciente; esto es, si dejamos de hundirnos con profundidad en la historia del propio protestantismo.

Menciono a Tomás de Aquino no porque la relación con él deba ser el patrón con el que se mida la Reforma, sino porque una positiva relación con el mismo entre los protestantes es un indicio de que la relación con el pasado puede ser simultáneamente de muy profunda continuidad y muy profunda modificación. Y esas dos caras es lo que se encuentra tanto en la relación con la cultura como con la teología precedente. Que protestantes y católicos afirmaran la compatibilidad entre naturaleza y gracia va de la mano de profundas divergencias respecto de la forma de apropiación de la gracia; que unos y otros reservaran un papel público importante para la Iglesia es compatible con visiones en muchos sentidos opuestas respecto de la forma específica que debe tener la autoridad eclesiástica. La envergadura de esas y otras diferencias no puede ser minimizada ni

---

<sup>19</sup>Véase los estudios reunidos en Manfred Svensson y David VanDrunen (eds.), *Aquinas Among the Protestants* Wiley-Blackwell, Oxford, 2017.

<sup>20</sup>John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* Cosimo Classics, Nueva York, 2009. p. 8.

presentada como simple malentendido. El carácter puntual de las controversias en torno a las que todo surgió tampoco quita nada a su magnitud: no tardaría mucho antes de que el conflicto en torno a las indulgencias se transformara en conflicto respecto de la autoridad; y, abierto el camino a una reevaluación de la naturaleza de la autoridad eclesiástica, ello no podía sino implicar una revisión (aunque "conservadora") de al menos algunos tópicos de la teología: las doctrinas de Dios, la creación, la providencia, se asumen virtualmente sin alteración, mientras que cambios de diversa entidad se encuentran en las doctrinas de los sacramentos, la salvación y la Iglesia. Ni el enraizamiento en el pasado ni su reforma son aquí un simple barniz.

## **4. Justificación por la sola fe**

Pero con los últimos tópicos mencionados hemos estado volviendo del impacto cultural de la Reforma a su impacto espiritual. Su centro se encuentra en la doctrina de la justificación. Y si bien nuestro propósito es pensar aquí en su legado, eso nos obliga al menos a esbozar una caracterización de esta doctrina. Uno de los modos de hacerlo es aproximándonos a un pasaje autobiográfico de Lutero, escrito algo más de un año antes de su muerte. Ahí escribe que "antes veía la expresión 'justicia de Dios' con el mayor odio" y que tras su giro, en cambio, había quedado en condiciones de ver esas palabras con amor. ¿Qué es lo que lo movía a pensar con odio en la justicia de Dios? Fundamentalmente el hecho de entender dicha justicia como la justicia por la cual Dios retribuye a los hombres conforme a sus obras. La justicia de Dios parecía así ser un lado puramente temible del mismo. Es la lectura del primer capítulo de la carta de Pablo a los Romanos, "el justo por la fe vivirá" (1:17), la que comenzó a desmoronar esa comprensión de la justicia divina. Tales palabras, escribe, le abrieron "las puertas del paraíso". Más tarde, recuenta, leyó el tratado de san Agustín *Sobre el espíritu y la letra*, en que también el obispo de Hipona entiende "la justicia de Dios" "como la justicia con la que Dios nos viste al hacernos justos". Que la salvación pasa por la fe no es, desde luego, novedad alguna en la historia del cristianismo: ésa es una conexión que ya tenía 1500 años de historia en tiempos de Lutero. Es una conexión por momentos oscurecida o debilitada, pero vemos a Lutero encontrando en Agustín un antecedente remoto para la formulación más fuerte de esa convicción. Pero la Reforma no es una mera vuelta atrás, una simple recuperación de una posición agustiniana. En el pasaje en cuestión, Lutero escribe que lo de Agustín "todavía no

es exacto”, pues no explicaría adecuadamente la imputación de la justicia divina al hombre<sup>21</sup>. Si en algún lugar se puede localizar una aún persistente división entre católicos y protestantes en esta materia, se trata, en efecto, de este punto específico: no en que unos crean en salvación por obras y otros en salvación por fe, sino en la idea de la justicia como algo imputado.

Cabe por supuesto preguntarse por la importancia que tal doctrina puede tener en un contexto como el de hoy, en el que menos personas parecen preguntarse cómo justificar al pecador ante un Dios santo, y más parecen preguntarse cómo justificar a Dios ante el hombre. La pregunta es entonces si acaso católicos y protestantes no están buscando respuesta a una pregunta que en realidad ya nadie se hace. Al menos a un nivel dicha objeción es relevante. Las dos condiciones previas para la pregunta por la justificación, el concebir a Dios como santo y el vernos a nosotros mismos como pecadores, no parecen estar muy presentes, y así no es extraño que uno se sienta en realidad justificado per se. Si hoy llega a ocurrir que uno abre el Antiguo Testamento, nuestra primera inclinación es la de sentarnos a hacer apologética: mostrarle a la gente que ese Dios que ahí ven retratado en realidad no es tan malo como parece. Es la situación contraria de aquella que pregunta no por cómo justificar a Dios, sino por cómo podemos ser justificados nosotros. Pero aunque éste sea un rasgo frecuente en nuestra cultura, hay que partir recordando que es la fotografía de sólo una parte de ella. La pregunta “maestro bueno, qué debo hacer para ganar la vida eterna”, no solo se encuentra hoy presente en versiones deformadas, como la ansiedad por el estatus, sino también en su forma original. Y la respuesta protestante, me parece, sigue reclamando nuestra atención. En su carta a los Romanos, el apóstol Pablo escribe que Abraham creyó a Dios “y le fue contado por justicia” (4:3). Este ser “contado por” es explícitamente contrastado con el salario que es dado al que obra no como gracia sino como deuda. El que cree en el Dios que justifica a pecadores no está esperando recibir lo que merece, sino que “su fe le es contada por justicia” (4:5). Éste es uno de los pasajes clásicos para lo que suele describirse como comprensión forense de la justificación: ella arranca de las múltiples imágenes judiciales (la ley que acusa, Cristo como abogado, etc.) por las que el apóstol Pablo retrata el proceso de justificación. Ocasionalmente se critica esta concepción forense de la justificación como si ella implicara que Dios no obra cambio alguno en los creyentes, como si simplemente emitiera una suerte de certificado de aprobación,

---

<sup>21</sup>*Prefacio al primer volumen de los escritos latinos*, WA 54, 186.

dejando a los sujetos humanos a su suerte tras poner en orden la documentación que tenía a los mismos por ilegales. Pero lo que hace la Reforma no es negar la dimensión de transformación de la persona que el cristianismo siempre ha contenido. Lo que hace es distinguir lo más nítidamente posible la justificación de la santificación, enfatizando así el carácter declarativo que tiene la justificación. Eberhard Jüngel, en una de las más eminentes defensas recientes de esta concepción de la justificación, ha establecido paralelos con la noción contemporánea de reconocimiento<sup>22</sup>. En la medida en que esta noción muchas veces es usada de un modo que implica aprobación moral, el paralelo parecería ser problemático: en cierto sentido la justificación es precisamente lo opuesto: no es darnos una palmada aprobatoria en la espalda, sino el declarar justo al que se reconoce como perdido en transgresiones. Pero el paralelo establecido por Jüngel no puede desecharse sin más: el punto es que la relación entre los hombres –y también la relación entre Dios y los hombres–, aunque tenga elementos de reprobación, conflicto, oposición, crecimiento, descansa sobre un reconocimiento previo del otro, un reconocimiento que bien puede ser caracterizado por su carácter incondicional. Dicha incondicionalidad no implica, desde luego, que todo juicio posible sobre los distintos géneros de vida quede proscrito. Pero bien cabría decir que así como la posibilidad de un desacuerdo y un conflicto aceptables descansan sobre la previa inclusión que articulamos con la idea de reconocimiento, también para la Reforma el carácter gradual de la santificación sólo puede ser abordado adecuadamente una vez que el carácter incondicional de la justificación ha sido claramente afirmado. Y si esto nos muestra la Reforma como algo vigente, tal vez debamos decir que el principal legado de la misma se encuentra no en tal o cual transformación que haya obrado en Occidente, sino en la sencilla existencia de iglesias que mantengan viva esta enseñanza.

## **5. Pluralismo**

Esta mención de las contemporáneas doctrinas del reconocimiento, la pretensión de verdad implicada en la concepción de la justificación que he esbozado, la mención también de iglesias comprometidas con esta enseñanza, nos conduce de modo natural a un tópico final, el del pluralismo. La pregunta que enfrentamos aquí una vez más es doble: por un lado está la pregunta

---

<sup>22</sup>Eberhard Jüngel, *Justification. The Heart of the Christian Faith* T & T Clark, Londres, 2006, pp. 7-8.

respecto el papel desempeñado por el protestantismo en la historia de la tolerancia y del pluralismo, por otra parte la pregunta respecto del papel que debiera asumir hoy. Al menos desde la Gloriosa Revolución inglesa, la Reforma ha sido leída dentro de una historia de gradual progreso, una historia en la que por ella entraban al mundo los fenómenos de la pluralidad religiosa y la convivencia entre convicciones opuestas. Es una narrativa que viene en formatos eruditos y populares, como celebración de la Reforma o como celebración de la modernidad. Hace al menos un siglo, sin embargo, que dicha visión entró en crisis. Como primer hito en su debacle podemos mencionar *The Whig Interpretation of History*, de Herbert Butterfield. Éste no era un libro sobre la Reforma, sino sobre ese modo de mirar el pasado que solo sabe considerarlo al servicio de causas presentes. Pero para Butterfield el principal ejemplo era la mirada que ve en la Reforma el inicio de las libertades modernas.

¿Hubo, entonces, tolerancia ya antes de la Reforma? La respuesta no solo es afirmativa, sino que en cierto sentido los hechos son muy simples: dondequiera que hay comunidad humana hay conflicto, y dondequiera que hay conflicto se requiere un amplio rango de disposiciones para enfrentarlo; una de ellas es la tolerancia. Lo que sí tenemos en el siglo XVI es un conflicto de dimensiones y características rara vez vistas, que suscitó una equivalente dosis de reflexión. Pero si al final de esa historia puede describirse una situación de cierta tolerancia, ella no se alimentó de las ideas de los reformadores. No es de las ideas de éstos, sino del conflicto entre distintas ideas que surgieron políticas y prácticas de tolerancia (algunas de cuño típicamente moderno, otras más tradicionales). Escuchemos a Butterfield sobre la importancia de cómo planteamos nuestras preguntas. Es fundamental, nos dice, la cuestión de si acaso “vemos a los protestantes del siglo XVI como hombres que luchaban por la irrupción del mundo moderno mientras los católicos procuraban salvar la Edad Media, o si acaso nos abrimos a entender el conjunto del presente como hijo del conjunto del pasado, con el presente emergiendo en ese sentido de la lucha entre católicos y protestantes”<sup>23</sup>. Si ésta descripción es correcta, la Reforma es importante para la historia de la tolerancia no por haber introducido algún nuevo argumento a favor de la misma, sino simplemente por la pluralidad de confesiones que como visible y al parecer inevitable consecuencia trajo consigo<sup>24</sup>. Este mismo ímpetu revisionista ha conducido a conclusiones similares en lo que se refiere

---

<sup>23</sup>Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* Bell, Londres, 1931. p. 27 Mi cursiva

<sup>24</sup>Scott Dixon, *Contesting the Reformation* Blackwell, Oxford, 2012. pp. 146-162.

a la revolución puritana del siglo siguiente. El creciente apoyo a la tolerancia al final del siglo XVII no dependería así del apoyo que a ésta dieran los grupos congregacionalistas. Blair Worden, una de las grandes autoridades sobre el periodo, ha escrito que "fue más bien el desorden eclesiástico de estas décadas el que volvió el pluralismo religioso un hecho de la vida, de un modo tal que la tolerancia se volvió un mecanismo más fácil de conciliar con la necesidad social de paz y prosperidad que la intolerancia"<sup>25</sup>.

He citado a Butterfield y Worden como testigos contra una simple identificación entre el pensamiento de la Reforma y el desarrollo de la tolerancia. Pero esto no quita que, desechado el mito grueso de un desarrollo lineal, el protestantismo desempeñe un papel importante en la historia de este ideal. Pero para comprender su desarrollo debemos captar las dos caras del dilema. El drama del siglo XVI en esta materia puede ser descrito de modo muy sencillo. Tanto entre protestantes como entre católicos hay quienes defienden concepciones doctrinales robustas: personas del tipo de convicción de un Tomás Moro o un Juan Calvino. Pero ninguna (o muy pocas) de estas personas de convicción creía que haya que soportar a quienes poseen convicciones distintas. La prédica de tolerancia, el llamado a no perseguir, existía, por supuesto, pero en boca de otros, en boca de quienes tienden a minimizar la importancia de las diferencias doctrinales<sup>26</sup>. Se trata de un fenómeno típico en los círculos erasmistas, donde la prédica de tolerancia va constantemente de la mano de la idea de que los artículos de fe deben ser reducidos a un mínimo: el acto mismo de una confesión maximalista es descrito como intolerante, la esperanza para la tolerancia se encontraría en que dejemos de pelear por minucias. La tolerancia, por decirlo de otro modo, es identificada no ya con una disposición paciente respecto de las creencias de otros, sino con una modificación de las creencias propias. Como es evidente para cualquier lector de Locke o de la posterior tradición de reflexión sobre la tolerancia, éste es el camino que principalmente siguió la modernidad. Pero con todo lo que podamos deberle, es un camino cuyos problemas están a la vista: en la medida en que estrecha los vínculos de la tolerancia con éticas mínimas o teologías mínimas, inhibe el interés de los grupos con convicciones fuertes por la tolerancia. ¿Nos da la historia de la Reforma algo de modelos alternativos?.

<sup>25</sup>Blair, Worden *The English Civil Wars, 1640-1660* Phoenix, Londres, 2009. p. 163.

<sup>26</sup>Véase Manfred Svensson, "Fundamental Doctrines of the Faith, Fundamental Doctrines of Society. Seventeenth-Century Doctrinal Minimalism", en *The Journal of Religion* 94 (2014), 2, pp. 161-181.

La cuestión es en qué medida logró desarrollarse una concepción de la tolerancia que sea compatible con la confesión de creencias robustas, algo que en ese sentido se aleje del cristianismo coercitivo que caracterizó a buena parte de la Cristiandad, pero que se aleje también de la fundamentación de la tolerancia en el minimalismo doctrinal o moral. Los pasos son graduales, pero los hay. Piénsese, por ejemplo, en el edicto de tolerancia proclamado por la Dieta de Transilvania en 1568, con su llamado a que cada cual predique y proclame el evangelio tal como ha llegado a comprenderlo, con explícito rechazo de las amenazas, la prisión o el exilio para enfrentar la fe ajena. Como ha señalado Diarmaid MacCulloch, es una lástima que recordemos Transilvania por el inexistente conde Drácula, y no por la primera declaración de tolerancia oficialmente emitida por un gobierno europeo<sup>27</sup>. Pero aquí hay algo más interesante que la carrera por un primer lugar en la historia de la tolerancia. Lo decisivo es que ella no está aquí siendo fundada en el trato de la creencia rival como indiferente. La combinación de tolerancia y robusta confesión de fe puede encontrarse aún más claramente en el siglo XVII. Un ejemplo característico es John Owen, el decano de Locke, que tal como éste escribe una serie de tratados a favor de la tolerancia. Pero en contraste con su más célebre alumno, Owen no vincula la tolerancia con la profesión de una fe mínima, sino que es, por el contrario, uno de los grandes exponentes de una teología ortodoxa en la Inglaterra del s. XVII<sup>28</sup>. En el siglo XIX esta combinación, que podríamos describir como un “toleracionismo confesional”, ya llegaría a ser la piedra angular de filosofías políticas completas. Es el caso del neocalvinismo holandés de fines del siglo XIX<sup>29</sup>.

Pero con eso ya estamos ante un momento en que los desafíos enfrentados por el protestantismo y los desafíos enfrentados por el catolicismo se parecen cada vez más, y en que más que un pensamiento protestante empezamos a encontrar el desarrollo de la moderna doctrina social cristiana en el conjunto de las confesiones<sup>30</sup>. Al entrar al quinto centenario de la Reforma, ese nuevo escenario debe ser tenido presente. Ello no significa que la conmemoración de estos 500 años tenga siempre que adoptar un carácter ecuménico. Pero el estar católicos y protestantes

---

<sup>27</sup>Diarmaid MacCulloch, *All Things Made New: Writings on the Reformation* Oxford University Press, Oxford, 2016. pp. 7-8.

<sup>28</sup>He desarrollado este contraste en “John Owen and John Locke: Confessionalism, Doctrinal Minimalism, and Toleration” en *History of European Ideas*, 2016.

<sup>29</sup>Para una introducción biográfica a Kuyper puede verse James Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat* Eerdmans, Grand Rapids, 2013.

<sup>30</sup>El volumen 5, 1 (2002) del *Journal of Markets and Morality* está íntegramente dedicado al análisis conjunto del legado de León XIII y Abraham Kuyper.

enfrentando unos mismos desafíos sí debiera movernos a contar nuestra historia de conflictos de un modo que escape tanto al triunfalismo protestante como a la recriminación católica, de un modo que nos permita ver los lados oscuros de este pasado, pero también la vitalidad y las posibilidades de una tradición simultáneamente compartida y dividida, y en constante necesidad de reforma.

Pero con eso ya estamos ante un momento en que los desafíos enfrentados por el protestantismo y los desafíos enfrentados por el catolicismo se parecen cada vez más, y en que más que un pensamiento protestante empezamos a encontrar el desarrollo de la moderna doctrina social cristiana en el conjunto de las confesiones . Al entrar al quinto centenario de la Reforma, ese nuevo escenario debe ser tenido presente. Ello no significa que la conmemoración de estos 500 años tenga siempre que adoptar un carácter ecuménico. Pero el estar católicos y protestantes enfrentando unos mismos desafíos sí debiera movernos a contar nuestra historia de conflictos de un modo que escape tanto al triunfalismo protestante como a la recriminación católica, de un modo que nos permita ver los lados oscuros de este pasado, pero también la vitalidad y las posibilidades de una tradición simultáneamente compartida y dividida, y en constante necesidad de reforma.



MIT

# El Pueblo como sujeto

## Una aproximación al Pensamiento Político de Jorge Mario Bergoglio SJ

Rodrigo Guerra López\*

### 1. Introducción

Uno de los acontecimientos más relevantes en el escenario internacional ha sido la elección de Jorge Mario Bergoglio SJ como Sumo Pontífice de la Iglesia católica. La elección se ha convertido en acontecimiento no solo por la tradicional atención mediática que se le presta a este tipo de eventos eclesiales, sino porque el pensamiento y la novedosa acción del Papa Francisco ha impactado enormemente no solo al interior de la estructura eclesial sino que ha conmovido de maneras diversas ambientes no-católicos y aún no-religiosos. No es aquí el lugar para comentar asuntos relacionados con la reforma de la Iglesia o el nuevo impulso evangelizador que se está suscitando. Pero lo que sí es pertinente, es observar con atención la novedad que ha irrumpido a través de Francisco en el espacio público global y que no deja indiferente a nadie. Piénsese, a modo de ejemplo, en la gestión diplomática de alto nivel realizada por Francisco para facilitar la distensión de las difíciles relaciones entre Cuba y Estados Unidos que en diciembre de 2014 sorprendió al mundo. Mírense los continuos esfuerzos para establecer puentes de diálogo entre Palestina e Israel. Véase la dimensión social, económica y política de la Encíclica *Evangelii Gaudium* o la expectativa suscitada por el nuevo documento pontificio sobre medio ambiente y ecología. Este es apenas un pequeñísimo elenco de signos que muestran que algo está realmente sucediendo a través de este hombre, anteriormente conocido como “el Padre Jorge”.

Han aparecido diversas biografías y libros de análisis que buscan explicar el perfil y los antecedentes contextuales de Francisco<sup>1</sup>. Sin embargo, aún falta mucho para tener una biografía de finitiva, y mucho más, para una introducción a su pensamiento. En las siguientes líneas, buscamos ofrecer

---

\* Red “Nuevo Pensamiento Democrático” Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein; miembro del Consejo Pontificio Justicia y Paz; miembro de la Fundación Rafael Preciado Hernández; Director General del Centro de Investigación Social Avanzada ([www.cisav.mx](http://www.cisav.mx)). E-mail: [rodrigo.guerra@cisav.org](mailto:rodrigo.guerra@cisav.org)

<sup>1</sup>Véase, A. RICCARDI, La sorpresa di Papa Francesco. Crisi e futuro della Chiesa, Mondadori, Milano 2013; S. RUBIN – F. AMBROGUETTI, El jesuita. La historia del Francisco, el Papa argentino, Vergara, Bs. As. 2013; M. DE VEDIA, Francisco, el Papa del pueblo, Planeta, Bs As 2013; E. HIMITIAN, Francisco, Aguilar, Bs As 2013; J. BERGOGLIO-A. SKORKA, Sobre el cielo y la tierra, Debate, Barcelona 2013; V. M. FERNÁNDEZ, Il progetto di Francesco, EMI, Bologna 2014.

una aproximación breve y parcial al pensamiento político de Jorge Bergoglio, es decir, un acercamiento a su manera de comprender la política atendiendo principalmente a aquello que él ha reflexionado de manera previa a su elección como Papa. Este enfoque “delimitado” responde principalmente a dos preocupaciones: la primera es colaborar a desarmar la difundida idea que Bergoglio no ha sido un “pensador”, no ha sido un “teólogo” sino un mero “pastor”. Esta percepción sobretodo se ha extendido en Europa no sin un cierto dejo de menosprecio. La segunda, consiste en respetar el diferente estatuto sapiencial en el que se encuentra el pensamiento de Jorge Bergoglio y la enseñanza del Papa Francisco. Ambos son muy interesantes. Pero en el segundo caso, la enseñanza de un Papa tiene que ser interpretada principalmente a la luz del Magisterio precedente y no solo como una mera continuidad de la reflexión personal del pontífice en turno. Por supuesto, en la persona del Papa converge toda su historia personal previa. Sin embargo, esta queda como subsumida por el nuevo ministerio que le corresponde ejercer.

Así las cosas, ¿cuáles son algunas de las ideas que caracterizan las múltiples reflexiones sobre el orden político realizadas por este obispo jesuita a lo largo de los años?

*1. Colaborar al resurgimiento de la política: ciudadanos en el seno de un pueblo*

En el pensamiento de Jorge Bergoglio existe una clara conciencia de la erosión de la política contemporánea. Su análisis no parte de la racionalidad moderna en crisis o de la disfuncionalidad democrática o post-democrática que vivimos en muchos países. Tampoco parte de una adhesión a priori a un cierto canon teórico-político desde el que se juzga extrínsecamente al mundo. Para Bergoglio la realidad social y política no se construye desde la lógica del poder y de los poderosos sino desde ethos que anima la vida del pueblo. En efecto, Bergoglio se inscribe en la tradición personalista, barroca y liberadora latinoamericana que no coloca unilateralmente la cuestión política en la dinámica del poder sino que mira principal - aunque no únicamente - la importancia de la construcción de un sujeto social inscrito en un caminar histórico.

La historia la construyen las generaciones que se suceden en el marco de pueblos que marchan. Por eso, cada esfuerzo individual, -por más valioso que sea-, cada etapa de gobierno que se sucede, -por más significativa que haya sido- y los acontecimientos y procesos históricos que va forjando un pueblo con historia, -portador de vida y cultura-, no son más que partes de un todo complejo y diverso interactuando en el tiempo: un pueblo que lucha por una significación, que lucha por un destino, que lucha por vivir con dignidad<sup>2</sup>.

¿Quién debe ser el sujeto de la política? ¿alguna clases social? ¿el gobierno? ¿los partidos? ¿los así llamados “políticos”, es decir, los que gestionan de un modo o de otro el poder del Estado o de los “grupos de poder”? La respuesta de Bergoglio a estas preguntas se formula a través de un diagnóstico y un razonamiento: los políticos, las agrupaciones políticas y las instituciones del Estado moderno viven una ruptura esencial con la vida-real del pueblo-real:

El diagnóstico de divorcio entre dirigencia-pueblo, elite-pueblo ha figurado en la mayoría de los trabajos de análisis sobre nuestra evolución histórica y por tan repetido nos lo olvidamos. La dirigencia, muchas veces, suele formarse en ambientes y perspectivas ajenas al sentir popular y a esta diferenciación “cultural” se le ha sumado el factor económico que ha cooptado el poder dirigente. Nuestra política no ha estado, muchas veces, decididamente al servicio del bien común, se ha convertido en una herramienta de lucha por el poder que sirve a intereses individuales y sectoriales; de posicionamientos y ocupación de espacios, más que de conducción de procesos y no ha sabido, no ha querido o no ha podido poner límites, contrapesos, equilibrios al capital y de ese modo erradicar la desigualdad y la pobreza que son los flagelos más graves del tiempo presente. En este punto no hay oficialismos ni oposiciones, hay un fracaso colectivo. Este es un sayo que nos cabe a todos<sup>3</sup>.

Dicho de otro modo:

Tenemos entonces un déficit de política, entendida en un sentido amplio como “la forma específica que tenemos para relacionarnos en sociedad. Lo político nos comprende a todos y es responsabilidad de todos, aunque no estemos directamente involucrados en actividades políticas”<sup>4</sup>.

Para Bergoglio, el déficit de la política, su disolución, radica en que no nace del pueblo, no se hace junto-con-el pueblo, y por ello, muchas veces no sirve al pueblo. El resurgimiento de la política acontece cuando los ciudadanos se descubren al interior de un pueblo. En el concepto de pueblo existe una energía emancipadora, una impronta identitaria que se hunde en la entraña de la historia real. Descubrirse “pueblo” es una experiencia rica cualitativamente: fraternidad cotidiana, generosidad sin expectativas prefijadas, aprecio de un *ethos* vivo que orienta la existencia, rechazo a la masificación, y por ello, al anonimato<sup>5</sup>. Descubrirse pueblo significa usar de la *tradicción* como hipótesis a verificar en cada generación y como impulso para repensar qué conviene hacer

<sup>2</sup>J. M. BERGOGLIO, *Noi come cittadini. Noi come popolo*, Jaca Book, Milano 2013, p. 25-26.

<sup>3</sup>Idem, p. 31.

<sup>4</sup>Idem, p. 30. BERGOGLIO cita el documento “Hacia una cultura del encuentro: La política, mediadora del bien común. Democracia - Desarrollo - Justicia Social”, Documento de trabajo, X Jornada de Pastoral Social, 15/09/2007, n. 40.

<sup>5</sup>Cf. J. PARADISO, en “Prefazione”, a J. BERGOGLIO, *Noi come cittadini. Noi come popolo*, p. 17.

para promover el bien común en concreto.

Ser ciudadano es una "categoría lógica". "Pueblo" es una categoría "histórica y mítica"<sup>6</sup>. ¿Qué significa esto? Que no basta descubrirse individuo inmerso en una cierta racionalidad que delimita los confines de los derechos y obligaciones de la vida privada y del espacio público. No basta estar inmerso en un entramado institucional llamado "Estado" que me reconoce "ciudadano" al rebasar una cierta edad. Ni siquiera basta, el redefinir la ciudadanía en términos de participación y responsabilidad por la *res publica*. Vivimos en una sociedad y esto se explicita de manera racional, bajo la lógica imperante.

El pueblo no se explica suficientemente a partir de la racionalidad que gobierna a las sociedades actuales. La categoría "pueblo": "Cuenta con un plus de sentido que se nos escapa si no acudimos a otros modos de comprensión, a otras lógicas y hermenéuticas"<sup>7</sup>. El pueblo, excede no solo en su concepto sino en su realidad empírica a la noción de "ciudadanía". El pueblo es la comunidad constituida por una cultura y una historia, el pueblo es la pertenencia natural de la persona en cuanto camina junto-con-otros heredando un patrimonio y recreándolo a través de múltiples esfuerzos de cara al futuro. La pertenencia a un pueblo genera más fácilmente que el imaginario personal y comunitario. Esta pertenencia puede madurar o naufragar dependiendo de las elecciones que se realizan y de la conciencia que gradualmente se adquiere. El hecho de que existan dificultades para reconocerse "pueblo" no minimiza lo que hasta aquí hemos dicho. El pueblo, tiene que emerger en responsabilidad ciudadana, en participación social y eventualmente en lucha política responsable. Lucha política que no se ha de separar de su raíz sino que ha de estar al servicio de ella.

## 2. Ubicando el papel geopolítico de América Latina

El pensamiento político de Jorge Bergoglio realiza una particular interpretación del nacionalismo popular latinoamericano de Manuel Ugarte, José Vasconcelos, Juan Domingo Perón y Alberto

---

<sup>6</sup>J. BERGOGLIO, *Noi come cittadini. Noi come popolo*, p. 37.

<sup>7</sup>*Ibidem*.

Methol Ferré y del pensamiento social cristiano, particularmente bajo el enfoque de las Conferencias generales del episcopado latinoamericano.

Una de sus ideas más características es la construcción de una "Patria grande". América Latina posee recursos religiosos y culturales que no existen en otras latitudes. Sin embargo, ha estado tristemente dividida. Estados Unidos, por el contrario, si ha destacado, es por haber logrado la unidad en el siglo XVIII a pesar de su gran diversidad. Por su parte, Europa posee grandes catedrales, grandes intelectuales, importantes dosis de bienestar, pero a nivel de la gente impera el individualismo, la pérdida de sentido de la vida y la falta de conciencia sobre sus raíces cristianas. Por ello, "en las próximas dos décadas América Latina se jugará el protagonismo en las grandes batallas que se perfilan en el siglo XXI y su lugar en el nuevo orden mundial en ciernes"<sup>8</sup>. Más aún:

América Latina puede y tiene que confrontarse, desde sus propios intereses e ideales, con las exigencias y retos de la globalización y los nuevos escenarios de la dramática convivencia mundial. A la vez, América Latina necesita explorar, con buena dosis de realismo pragmático – impuesto también por su propia vulnerabilidad y escasos márgenes de maniobra – nuevos paradigmas de desarrollo que sean capaces de suscitar una gama programática de acciones, un crecimiento económico autosostenido, significativo y persistente; un combate contra la pobreza y por mayor equidad en una región que cuenta con el lamentable primado de las mayores desigualdades sociales en todo el planeta<sup>9</sup>.

Este nuevo protagonismo regional será posible y eclosionará correctamente si nos atrevemos a fortalecer a nuestro "pueblo". La lógica estatístico-política no es la perspectiva fundamental para esta tarea. Más que de un "plan maestro" lo que se requiere es de personas y comunidades en las que a través de la pertenencia se pueda desarrollar un camino educativo común. Bergoglio decía a este respecto: "Nada de sólido y duradero podrá obtenerse si no viene forjado a través de una vasta tarea de educación, movilización y participación constructiva de los pueblos."<sup>10</sup> De esta manera, en el siglo XXI "el destino de los pueblos latinoamericanos y el destino de la catolicidad están íntimamente vinculados"<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup>J. BERGOGLIO, prólogo del libro G. CARRIQUIRY, *Una apuesta por América Latina*, Ed. Sudamericana, Bs. As. 2005, p. 8.

<sup>9</sup>Ibidem.

<sup>10</sup>Ibidem, p. 9.

<sup>11</sup>*Iglesia y Comunidad Nacional Documento de los obispos al término la XLII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina*, San Miguel 4 - 9 de mayo de 1981, n. 31.

### 3. *Reaprender a hacer política: tres tensiones y tres principios*

En términos prácticos ¿cómo es posible hacer de este tipo de ideas un camino cultural?, ¿qué criterios nos pueden orientar para poder reconstruir la acción política desde abajo, desde su *ethos* elemental, tal y como se encuentra realizado en el pueblo al que debemos servir?

Bergoglio nos ofrece tres tensiones bipolares y al interior de ellas tres principios que es preciso mantener como criterios operativos. En la mejor tradición ignaciana, estas tensiones y principios recogen preocupaciones propias de los tomadores de decisiones y las resuelven con una perspectiva personalista, y en el fondo, cristiana.

Para Bergoglio:

La tensión señala siempre una bipolaridad que se determina a sí misma y debe resolverse, continuamente, no en una síntesis ni en la absorción de uno de los polos por el otro, sino en un plano superior en el que – de alguna manera – permanecen activas las virtualidades de las situaciones polares tensionadas<sup>12</sup>.

#### 3.1 *Primera tensión bipolar: plenitud y límite*

Esta es la tensión entre utopía y coyuntura, entre el fin que nos mueve y la crisis que nos condiciona. Veámos cómo lo dice Bergoglio:

La plenitud es las ganas de poseerlo todo, y el límite la pared que se te pone adelante. La plenitud es la utopía como percepción, es decir: hay que ir más allá. Un ciudadano necesariamente tiene que vivir con utopías para el bien común. La utopía como “camino hacia”, o como dirían los escolásticos la utopía como “causa final”, lo que te atrae; aquello a lo cual tenés que llegar, al bien común. La utopía no es la fuga. A veces usamos así la palabra: este es un utópico, en el sentido de fuga, en forma peyorativa. Aquí en sentido positivo, como causa final, como telos *typo*. (...); y el límite, que va junto con la plenitud que nos atrae, en cambio nos tira para atrás: es la coyuntura o la crisis como quehacer, diría como quehacer cotidiano. Esto hay que resolverlo. La plenitud y el límite están en tensión. No hay que negar ninguna de las dos. Que una no absorba a la otra. Vivir esa tensión continua entre la plenitud y el límite ayuda al camino de los ciudadanos. También, el límite tiene su caricatura en la negación de la coyuntura como tal o en el coyunturalismo como horizonte socio-político, cuando se vive de la coyuntura y no se mira más allá<sup>13</sup>.

De aquí surgen dos principios:

<sup>12</sup>J. BERGOGLIO, “Prólogo” a C. AGUIAR-R. GUERRA, *Católicos y políticos. Una identidad en tensión*, Agape-CELAM, Bs. As. 2006, p. 5.

<sup>13</sup>J. BERGOGLIO, *Noi come cittadini. Noi come popolo*, p. 61.

- El tiempo es superior al espacio. El tiempo inicia procesos y el espacio los cristaliza. (...) Y en la actividad ciudadana, en la actividad política, en la actividad social es el tiempo el que va rigiendo los espacios, los va iluminando y los transforma en eslabones de una cadena, de un proceso. (...) Uno de los pecados que a veces hay en la actividad socio-política es privilegiar los espacios de poder sobre los tiempos de los procesos<sup>14</sup>.
- La unidad es superior al conflicto. Si uno se queda en lo conflictivo de la coyuntura pierde el sentido de la unidad. El conflicto hay que asumirlo, hay que vivirlo, pero hay diversas maneras de asumir el conflicto. (...) [La primera es] alguien que obvia el conflicto no puede ser ciudadano, porque no lo asume, no le da vida. Es habitante, que se lava las manos de los conflictos cotidianos. La segunda es meterse en el conflicto y quedar aprisionado. Entonces la contribución al bien común se daría sólo desde el conflicto, encerrado en él, sin horizonte, sin camino hacia la unidad. Ahí nace el anarquismo o esa actitud de proyectar en lo institucional las propias confusiones. La tercera es meterse en el conflicto, sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de una cadena, en un proceso<sup>15</sup>.

### 3.2 Segunda tensión bipolar: idea y realidad

La realidad es y la idea se elabora. Las ideas son instrumentos para comprender la realidad. Si la idea no hace referencia a la realidad y se deja aprisionar por la imagen, por el sofisma, los ciudadanos padecen un engaño. Esto no sólo es característico de los gobiernos y los partidos que sustituyen el contacto con la realidad, el vivir con el pueblo y desde el pueblo por diversas mediaciones socioanalíticas sino que siempre ha estado ahí, como tentación, de la acción política:

Platón, en el *Georgias*, hablando de los sofistas, que habían desplazado la reflexión de la realidad a través de la idea para llegar a una síntesis y la habían suplido por la estética y la retórica, dice esto: "la retórica es a la política lo que el gourmet al médico o la cosmética a la gimnasia". La idea queda aprisionada por el sofisma en vez de recurrir a la persuasión. Se trata entonces de seducir en vez de persuadir. Seduciendo perdemos nuestro aporte como ciudadanos. Persuadiendo confrontamos ideas, pulimos las aristas y progresamos juntos<sup>16</sup>.

De aquí surgirá un nuevo principio. Elemental en su formulación, pero importante para que los ciudadanos en el seno de un pueblo vivan en la verdad y puedan tener un referente crítico permanente:

- *La realidad es superior a la idea.* La realidad es medida del pensamiento y de la acción, no viceversa. Si la realidad no es la norma, la ideología termina asfixiando y traicionando a la realidad.

---

<sup>14</sup>Ibidem, p. 62.

<sup>15</sup>Ibidem, p. 63.

<sup>16</sup>J. BERGOGLIO, *Noi come cittadini. Noi come popolo*, p.66. BERGOGLIO cita a PLATÓN, *Gorgias*, 464-465 b-c.

### 3.3 Tercera tensión bipolar: globalización y localización

Bergoglio realiza reflexiones similares a las de Robertson, quien había introducido desde 1992 el término "glocalización"<sup>17</sup> para indicar las nuevas interacciones entre lo global y lo local:

Hay que mirar lo global, porque siempre nos rescata de la mezquindad cotidiana, de la mezquindad casera. Cuando la casa ya no es hogar, sino que es encierro, calabozo, lo global nos va rescatando porque está en la misma línea de esa causa final que nos atraía hacia la plenitud. Al mismo tiempo, hay que asumir lo local, porque lo local tiene algo que lo global no tiene, que es ser levadura, enriquecer, poner en marcha mecanismos de subsidiaridad. Para ser ciudadano no hay que vivir ni en un universalismo globalizante ni en un localismo folklórico o anárquico. Ninguna de las dos cosas. Ni la esfera global que anula, ni la parcialidad aislada que castra. (...) En la esfera global que anula, todos son iguales, cada punto es equidistante del centro de la esfera. No hay diferencia entre cada punto de la esfera. Esa globalización no la queremos, anula. Esa globalización no deja crecer. ¿Cuál es el modelo? ¿Recluírnos en lo local y cerramos a lo global? No, porque te vas al otro punto de la tensión bipolar. El modelo es el poliedro. El poliedro, que es la unión de todas las parcialidades que en la unidad conservan la originalidad de su parcialidad. Es, por ejemplo, la unión de los pueblos que, en el orden universal, conservan su peculiaridad como pueblo; es la unión de las personas en una sociedad que busca el bien común<sup>18</sup>.

Por esta razón, Bergoglio propone un nuevo principio para la acción:

- *El todo se superior a la parte. Pero el "todo" del que habla no es el esférico, que anula las partes, sino el del poliedro que las respeta y acoge en sus múltiples diferencias, perspectivas sectoriales y aspectos.*

#### 4. *A modo de conclusión: el pueblo como categoría y método*

En el fondo, estas y otras muchas reflexiones de Bergoglio, buscan introducir una categoría que indica un método. Sería torpe querer reducir su pensamiento a una modalidad de populismo, más o menos piadoso, por el hecho de su pertenencia eclesial o de su ministerio episcopal. Si bien es cierto, que la categoría "pueblo" ha sufrido un desgaste a lo largo del siglo XX, Bergoglio no deja de insistir en mirar la realidad del pueblo, es decir, en la necesidad de vivir en simbiosis con el pueblo, de ser-pueblo para poder gestionar el bien común y no provocar una separación metodológica y existencial de los políticos respecto de las personas reales, de la gente que sufre y de la que es muy fácil hablar sin

<sup>17</sup>Véase, R. ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992; y, Globalization, en M. FEATHERSTONE ET AL. (COMP.), *Global Modernities*, Sage, London 1995.

<sup>18</sup>J. BERGOGLIO, *Noi come cittadini. Noi come popolo*, p. 67.

haber compartido realmente su vida. Bergoglio cita un texto de 1981, de la Conferencia Episcopal Argentina, para ilustrar esto:

No se puede determinar un sistema prescindiendo del hombre para luego forzarlo a entrar en él. Sería vano proyectar minuciosamente una organización cuyo propósito, en el mejor de los casos, no fuera más que el de lograr un ordenamiento formal, mecánico y abstracto que no sirviera a las exigencias perennes de la naturaleza humana ni recogiera los auténticos rasgos del hombre, históricamente incorporados a nuestra propia nacionalidad.<sup>19</sup>

Y a continuación apunta:

No sirve un proyecto de pocos y para pocos, de una minoría iluminada o testimonial, que se apropia de un sentido colectivo. Es un acuerdo de vivir juntos. Es la voluntad expresa de querer ser pueblo-nación en lo contemporáneo. Es una experiencia de pueblo en marcha en la historia, con las dificultades y los contratiempos, con los gozos y las penas, con los dolores y las alegrías<sup>20</sup>.

En efecto, repensar la política y reconstruirla en su naturaleza auténtica no pasa tanto por cenáculos de intelectuales o por agrupaciones supuestamente “estratégicas” que buscan reorganizar la sociedad conforme al bien. La función de las élites y de los grupos, sin menospreciarla, adquiere sentido cuando estos viven y operan bajo un método que induce pertenencia profunda y voluntaria adhesión a un estilo de vida que no esté fracturado del pueblo, su historia, sus anhelos, su *ethos* real. Sólo así, se entiende el potencial movilizador y conscientizador de la categoría “pueblo que camina en la historia”. Sólo así es posible reconstruir desde abajo y desde la periferia aquello que muchas veces el “vértice” o el “centro” no logran atender.

---

<sup>19</sup>Cf. Iglesia y Comunidad Nacional. Documento de los obispos al término la XLII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina, San Miguel 4 - 9 de mayo de 1981, n. 38.

<sup>20</sup>J. BERGOGLIO, *Noi come cittadini. Noi come popolo*, p. 75-76.



# La Paz. Los conflictos y guerras actuales. ¿Albores de una tercera guerra mundial?

## III Encuentro Internacional Oswaldo Payá

Josep A. Duran i Lleida\*

Señoras y señores, apreciados amigos y amigas,

Permítanme iniciar mis palabras agradeciendo a todos ustedes su asistencia y, obviamente, agradeciendo también a la organización de este III Encuentro Internacional Oswaldo Payá su amable invitación a intervenir en este acto.

Ciertamente, vivimos en una época plagada de conflictos, de sinrazón y de amenazas, en la que nada permite vislumbrar una evolución favorable y automática hacia la paz y la concordia. En la segunda mitad del siglo XIX, la sociedad europea creía con euforia que el progreso social y humano era imparable gracias a la ciencia, a la educación y a los avances industriales. Bajo esa marea positivista, parecía que el progreso sería capaz de solucionar todos los problemas y todos los conflictos. La Primera Guerra Mundial se encargó de destruir cualquier rescaldo de positivismo y la Segunda Guerra Mundial, con sus inconcebibles horrores, demostró la certeza de la conocida afirmación de Voltaire según la cual "la civilización no suprime la barbarie, sólo la perfecciona".

También nosotros cometemos errores: si miramos sólo veinticinco años atrás, con la caída del Muro de Berlín, el hundimiento de los sistemas soviéticos y el fin de la Guerra Fría, también creímos asistir a una nueva época, en la que parecía que la humanidad estaba llamada a progresar en un plácido escenario de paz y de distensión. Como todo espejismo, su brevedad resultó extrema y pronto todas aquellas ilusiones se vieron truncadas por dos aviones estrellándose a conciencia contra las Torres Gemelas de Nueva York.

---

\*Abogado Internacionalista. Diplomado en Comunidades Europeas por la Escuela Diplomática de Madrid, Ex-Diputado Nacional Español, Ex-EuroDiputado. Ex-Presidente de la Comisión de Asuntos Exteriores del Congreso. Ex-Presidente UNIO de Cataluña.

A partir de aquí, los conflictos se han generalizado pero de una manera sustancialmente distinta a como podríamos imaginarlos tras dos guerras mundiales y las tensiones de la Guerra Fría. Hoy nos preocupan guerras y conflictos que no se parecen en nada a los del siglo XX, en los que ni siquiera resultan claros los bandos en conflicto. En nuestros días, las guerras no se libran exclusivamente entre estados, y los nuevos conflictos surgen en buena medida a partir de bandas terroristas, de luchas étnicas, de conflictos nacionales o se deben a los más oscuros y diversos motivos, en muchas ocasiones apoyados subrepticamente y sin publicidad alguna por estados o grupos económicos.

Por ejemplo, basta ojear cualquier noticiario o la prensa escrita para hallar de manera constante referencias a la guerra civil siria, al terrorismo de Estado Islámico, a Boko Haram en Nigeria o al conflicto desatado en Ucrania. Son sólo algunos de los muchos conflictos existentes, posiblemente los que más aparezcan en los medios de comunicación, pero por desgracia sólo constituyen una muestra entre muchas otras situaciones de guerra, de enfrentamiento y de represión que a menudo, por lejanas y por falta de cobertura informativa, apenas reciben la menor atención mediática.

Muchos de estos conflictos del siglo XXI, que se desarrollan con armamento de alta tecnología, recuerdan, paradójicamente, a situaciones propias de la Edad Media o de tiempos pretéritos anteriores a los anales de nuestra historia. Asistimos a conflictos liderados por terroristas y por caudillos visionarios, con combatientes fanáticos o mercenarios, cuya primera víctima es siempre la población civil. Muchas de estos conflictos, justificados mediante los más estrafalarios argumentos, persiguen como única finalidad la conquista del poder, el control de masas humanas y la apropiación de recursos naturales. Y en todos los frentes, en todos los conflictos que aparecen en nuestros periódicos, sea en Siria, en Afganistán, en Nigeria o en el Sudán, quien sufre las consecuencias siempre es la población civil.

Podríamos creer que muchos de estos conflictos resultan ajenos al mundo occidental y a los países que todos consideramos mínimamente civilizados según nuestros estándares, pero no

debemos olvidar que en menos de un año, en la vieja Europa, han fallecido más de cuatro mil personas en los enfrentamientos entre los rebeldes prorusos y las tropas ucranianas. Como afirmaba la periodista y especialista en conflictos, Loretta Napoleoni, “nos encontramos con unas guerras premodernas en la era tecnológica, un binomio letal que multiplica por cien los riesgos para la población civil. El ejemplo más claro es el derribo “por error” de un avión de la compañía Air Malaysia cuando sobrevolaba el este de Ucrania a 10.000 metros de altitud”.

Todos estos hechos y muchos otros que acaparan los titulares de prensa –como por ejemplo, la toma de rehenes en Australia por parte de un clérigo musulmán que invocaba las siglas de Estado Islámico, o la masacre talibán que acabó a mediados de diciembre con la vida de 148 personas, la mayoría niños, en una escuela en Peshawar, en Pakistán— nos han situado en escenarios de conflicto absolutamente distintos a aquellos de cien años atrás. Hoy en día, ya no existen campos de batalla en que puedan enfrentarse dos ejércitos regulares; ya no existen trincheras, ni bunkers de vigilancia, ni zonas resguardadas por convenio entre los contendientes. Tampoco existen, como es obvio, normas internacionales que regulen el desarrollo de estas nuevas formas de guerra ni las medidas humanitarias que puedan aplicarse. Si atendemos a los grandes conflictos de nuestros días, hablamos de crímenes de guerra, de ejecuciones en masa, de decapitaciones filmadas con las técnicas más avanzadas, cual ficción cinematográfica, y que exhiben urbi et orbi el palpito del horror de las víctimas y la sinrazón de los ejecutores. Hablamos de genocidios, de limpiezas étnicas y religiosas. Y hablamos también, como señalaba antes, de unos conflictos que ya no se desarrollan sólo en sociedades alejadas culturalmente de nuestros cómodos hogares occidentales, sino que el fundamentalismo o el terrorismo pueden ser llevados a nuestras casas, a nuestras zonas de ocio o a nuestros puestos de trabajo con una facilidad incontrolable y en cualquier momento, cuando menos se espera.

Diversos autores, entre ellos Mary Kaldor, profesora en la London School of Economics autora de “Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global” han definido estas nuevas formas de guerra como conflictos internacionales o civiles, algunos de ellos de baja intensidad, en los que se mezclan conexiones internacionales y en los que resulta difícil distinguir entre lo interior y lo

exterior, la agresión y la represión, lo local y lo global, y en la que la primera víctima que se busca es la propia sociedad civil. Como afirma Mary Kaldor, la globalización ha comportado tres grandes modificaciones en la forma de desarrollar la guerra. Ahora, en nuestros días, a diferencia de antaño, se trata de afirmar la identidad, no el territorio, se utiliza la guerrilla o el terrorismo como táctica y la guerra se financia gracias a la delincuencia internacional. Con la globalización, la barbarie de los nuevos conflictos ha comportado que muchas personas y sociedades malvivan bajo unas condiciones de brutalidad y de anarquía no muy distintas a las descritas por Hobbes.

En este escenario urge más que nunca trabajar por la paz. De lo contrario, nos veremos abocados a esa "Tercera Guerra Mundial" a la que el Papa Francisco, en diversas ocasiones, ha aludido con fuerza, emoción y dramatismo.

En septiembre pasado, en la conmemoración del centenario del inicio de la Primera Guerra Mundial, el Pontífice, en su homilía en el cementerio militar de Fogliano Redipuglia, no sólo recordó a los millones y millones de seres humanos caídos en dicha guerra, sino también a todos los damnificados en todos los conflictos bélicos habidos.

Como afirmó el Papa, "mientras Dios lleva adelante su creación y nosotros los hombres estamos llamados a colaborar en su obra, la guerra destruye. Destruye también lo más hermoso que Dios ha creado: el ser humano. La guerra trastorna todo, incluso la relación entre hermanos. La guerra es una locura; su programa de desarrollo es la destrucción: ¡crecer destruyendo!"

"Hoy –afirmaba el Papa-- tras el segundo fracaso de otra guerra mundial, quizás se puede hablar de una tercera guerra combatida «por partes», con crímenes, masacres, destrucciones...". "También hoy –añadía Francisco-- hay muchas víctimas... ¿Cómo es posible esto? Es posible porque también hoy, en la sombra, hay intereses, estrategias geopolíticas, codicia de dinero y de poder, y está la industria armamentista, que parece ser tan importante".

No era la primera vez, ni la última, en que el Obispo de Roma ha clamado por la paz y contra

la guerra. Tras su rezo del Ángelus en la plaza de San Pedro, el 27 de julio pasado, el Pontífice recordó otra vez la Primera Guerra Mundial, los millones de víctimas, las inmensas destrucciones que causó, y manifestó su deseo de que “no se repitan los errores del pasado, sino que se tengan presentes las lecciones de la historia, haciendo prevalecer siempre las razones de la paz mediante un diálogo paciente y valeroso”. Y en una breve referencia a algunos de los conflictos actuales, el Papa dirigió su pensamiento hacia tres zonas de crisis --la mediorienta, la iraquí y la ucraniana-- y acabó clamando “¡Jamás la guerra! ¡Jamás la guerra!”, pensando sobre todo “en los niños, a quienes se les quita la esperanza de una vida digna, de un futuro: niños muertos, niños heridos, niños mutilados, niños huérfanos, niños que tienen como juguetes residuos bélicos, niños que no saben sonreír. ¡Deteneos, por favor! Os lo pido --suplicaba el Papa-- con todo el corazón. ¡Es hora de detenerse! ¡Deteneos, por favor!”

No debe extrañarnos el desesperado grito del Papa. Por citar sólo algún ejemplo de las consecuencias de la actual conflictividad mundial, podemos recordar que a finales de 2013, según un informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), el número de desplazados y refugiados había superado la cifra alcanzada durante la Segunda Guerra Mundial. A finales de 2013, unos cincuenta millones de personas vivían alejadas de sus casas como consecuencia de los conflictos, la persecución y la violencia generalizada. Durante el mencionado año 2013, unos seis millones de personas se vieron obligadas a abandonar sus hogares para escapar de la violencia, fundamentalmente por causa del recrudecimiento de la guerra en Siria y por los conflictos en Sudán del Sur y en la República Centroafricana.

Según dicho informe, en el mundo hay ya más de treinta y tres millones de desplazados (personas que se quedan dentro de las fronteras de sus países) y casi diecisiete millones de refugiados (personas que se desplazan a otros Estados). De esos diecisiete millones contados a finales de 2013, casi dos millones y medio eran sirios, pero esa cifra ha aumentado vertiginosamente en los últimos meses y más aún tras la irrupción y crecimiento del Estado Islámico. Es paradójico, por ejemplo, que en los últimos seis años Siria ha pasado de ser uno de los países del mundo que más refugiados acogía a ser el segundo mayor productor.

El caso de Siria nos permite evidenciar una tragedia que se repite en el resto de los países que viven situaciones de violencia. Evidentemente, no es el único caso: de Afganistán han salido al menos dos millones y medio de personas en los últimos años. Y lo mismo sucede en Irak por causa de la ofensiva de los grupos yihadistas, que está provocando decenas de miles de desplazados.

Pero, como decía momentos antes, esta tercera guerra mundial no se libra sólo en escenarios tercermundistas o lo suficientemente alejados del primer mundo como para creernos cínicamente a salvo de cualquier contagio. No es así en absoluto, y la extensión del terrorismo es una de las características que diferencian con notoria claridad los conflictos de este tercer milenio respecto de las guerras que los distintos ejércitos libraban durante la Primera Guerra Mundial.

Desde entonces, la humanidad debería haber aprendido mucho, pero la paz sigue siendo un bien escaso o, como se ha dicho en alguna ocasión, no ha dejado de ser un breve, extraño y frágil episodio entre dos guerras. No hemos aprendido nada, por ejemplo, sobre la estupidez y la futilidad de la violencia. Tampoco nos hemos dado cuenta que una tercera guerra mundial, en esta era nuclear, significaría muy probablemente la extinción del género humano.

Aunque fuese sólo por egoísmo, deberíamos prestar más atención a los costes insportables que significan las guerras y los distintos conflictos existentes.

Como destacaba Steve Killelea, fundador del "Institute for Economics and Peace", la violencia conlleva un alto precio. Según sus estimaciones, el costo global de contenerla o de tratar sus consecuencias alcanzó en 2012 la suma de 9.5 billones de dólares, es decir, el 11% del PIB mundial de ese año. Una cifra astronómica que, según dicho autor, duplica el tamaño del sector agrícola mundial y supera el gasto total en ayuda exterior.

Debemos considerar también que cuando los gobiernos gastan cifras galácticas para contener la violencia, están impidiendo que tales recursos se destinen a otras áreas más productivas, como podrían ser las infraestructuras, la investigación o la educación.

Según el mismo Killelea, la cifra de 10 billones de dólares gastados en 2012 en el mundo para contener la violencia se acerca notablemente a los costos globales que ocasionó la reciente crisis financiera mundial, y que se estiman en unos 15 billones de dólares entre 2007 y 2011. Más aún, estos 15 billones únicamente representan la mitad del costo derivado por la violencia durante esos mismos cinco años. La conclusión es obvia: si los responsables del diseño de tales políticas dedicasen el mismo dinero y tiempo a prevenir y contener los conflictos, el beneficio, en términos de menos violencia y de crecimiento económico, podría ser formidable.

Es obvio que la reasignación de sólo algunos de esos recursos nos daría la oportunidad de solucionar muchos de los problemas subyacentes a la pobreza, el hambre, las migraciones forzadas y la degradación ambiental, que hoy en día suponen la causa principal de muchos de los conflictos que afectan la humanidad.

La evolución económica también está generando un elevado número de riesgos potenciales que afectan al bienestar general y que son la levadura que fermentará la masa de nuevos conflictos. La ralentización de la economía china, los vaivenes de la Reserva Federal, la crisis desatada en Rusia o la caída del precio del crudo, todo ello nos instala en un mundo globalizado, en la que el efecto mariposa de cualquier oscilación puede desencadenar tsunamis dantescos en cualquier otra parte del globo.

Pese a la reciente alegría cubana, existe también un enorme riesgo de que el conflicto en Ucrania provoque una segunda guerra fría. Para Rusia, una Ucrania independiente y cercana a la OTAN y a la Unión Europea es vista prácticamente como una agresión que recuerda los sufrimientos y desastres padecidos durante la Segunda Guerra Mundial. A su vez, Estados Unidos y la OTAN han aumentado también su respuesta belicosa hacia Rusia, lo que a su vez ha comportado asimismo la adopción de medidas provocadoras por parte de ésta y actuaciones extrañas de aviones y submarinos. En suma, asistimos a un creciente proceso de acción y reacción que, como advertía semanas atrás el analista William Roe Polk, ha incentivado el acercamiento entre Rusia y China, lo que podría provocar --pese a la crisis rusa-- un desplazamiento a gran escala del poder militar y

económico y que, a su vez, conllevaría el aumento de los presupuestos militares por parte de los países del Tratado Atlántico. Resulta paradójico que en estos momentos en que todas las partes deberíamos centrar nuestros esfuerzos en aumentar el bienestar de nuestras naciones y generar espacios de diálogo y de progreso general, vuelva a aparecer el fantasma de la guerra fría.

No todo es negativo y debemos congratularnos porque, a diferencia de 1914, hoy poseemos el derecho internacional. Cien años atrás, los países beligerantes no podían resolver sus diferencias en el Consejo de Seguridad ni en la Asamblea General de las Naciones Unidas. En esa época aún resonaba la célebre frase de Carl von Clausewitz, según la cual la guerra es “la continuación de la política por otros medios”, una equivocación que comportó la muerte de decenas de millones de seres humanos en cada una de las dos guerras mundiales que padecimos durante el siglo pasado.

Muy al contrario, hoy en día la guerra, además de comportar un enorme peligro de caos y de extinción de la humanidad, no soluciona ningún problema político sino que conlleva tragedia, horror y degradación tanto física como moral, porque, como afirmó Kant en su libro “La paz perpetua”, la guerra también es mala porque hace más hombres malos que muertos. Sea como sea, la guerra es el fracaso de la política y de la diplomacia.

Dicho todo lo dicho, creo que no se puede ignorar otro tipo de guerra. Me refiero a la ciber guerra. Existe una tendencia a argumentar que la guerra del futuro no se libraría entre poderosos ejércitos sino entre grupos relativamente reducidos de individuos. De ello he dejado constancia en mi exposición. Pero más allá de esta afirmación general, parece lógico pensar que en la nueva revolucionaria era de la información (era cibernética o era digital), las nuevas tecnologías hayan de considerarse como posibles armas contra el enemigo. Muchos países disponen de organismos -públicos o privados- encargados de implementar medidas de ciberseguridad, pero aún es demasiado pronto para saber su grado de eficacia. A pesar de años de debates y decisiones sobre la legislación internacional aplicable a la guerra cibernética, todavía no se ha llegado a una definición generalmente aceptada sobre los conceptos de ciber guerra y ciberataque.

Por otro lado, ni el espionaje ni el sabotaje cibernético equivalen a una guerra en toda regla. Y expertos de la escuela anti alarmista sostienen que es altamente imposible un ciberataque a gran escala, es decir, que no habría, según sus tesis, un Hiroshima cibernético. La visión apocalíptica de la ciberguerra sería, según ellos, una herejía sostenida con fines partidistas por espíritus ciegos y por medios y comunidades que vislumbran oportunidades en esta orientación. No obstante, sí creo oportuno añadir dos precisiones. La primera es que mientras las armas atómicas exigían grandes recursos y estaban o están controladas por los jefes de estado, las ciberarmas sólo requieren pocos recursos y no hay forma de limitar el control. Y segunda precisión: mientras en la época de la guerra fría había transparencia acerca de los arsenales nucleares y su capacidad devastadora, hoy en día no hay manera de medir el poder destructivo de las armas cibernéticas. Así pues, el uso de los arsenales del armamento nuclear estaba claramente definido; al contrario de lo que ocurre con las ciberarmas, que tienen características comunes pero no pueden definirse con claridad. En los conflictos convencionales prevalecía o prevalece el factor convencional sobre el cibernético; en cambio, los ciberataques aparecen como el mero rostro de la guerra, como unos ataques en paz.

Leon Panetta, director general de la CIA, advertía en el Congreso de los EEUU en el año 2011, que “el próximo Pearl Harbor” podía ser un ciberataque. Tras la aparición de Stuxnet -el gusano informático que dejó temporalmente fuera de control las centrifugadoras nucleares iraníes-, quedó claro que las armas cibernéticas también podían provocar daños. La cibernética no sustituye hoy a la guerra, aunque Obama todavía se pregunta si el ciberataque cometido el pasado verano contra JPMorgan Chase, pieza esencial del sistema financiero mundial, fue un intento de robo a gran escala detectado justo a tiempo o una acción de represalia de Putin, como algunos han señalado. Por no referirme a las recientes acusaciones a Corea del Norte en relación a los estudios de Sony Pictures.

Hoy, más de 27 países defienden sus capacidades y potencial de guerra cibernética, una guerra que puede enfrentar a naciones, fuerzas regulares o también a agentes no estatales. Como los hackers. Éste es el caso de The Jester, un ciberpatriota estadounidense que hackea sitios, países y

grupos de hacktivistas que son adversarios de EEUU. Estuvo cuatro años sirviendo en el ejército en Oriente Medio y, a su regreso a casa, quiso seguir ayudando en los esfuerzos de su país para acabar con el terrorismo y sus amenazas. En 2010 uno de los primeros objetivos fue un sitio yihadista. Tres años después desafiaba al ejército electrónico sirio. The Jester es un ejército formado por un solo hombre.

Voy acabando, recordando que desde el humanismo cristiano no podemos enfrentarnos a la guerra o al conflicto bajo la frialdad objetiva de los datos, las estadísticas y las cifras. Fallaríamos a nuestros más esenciales principios si no alzamos nuestra voz, como el Papa Francisco, para clamar por la paz y contra la guerra. ¡No más guerras! La vida y la dignidad humanas son la base y la razón de todos nuestros actos. No podemos apartar la vista del conflicto ni relativizarlo como si fuésemos impotentes y no existiese atisbo alguno de esperanza. Fue el propio Mounier quien afirmó que “partimos por un camino en el que sabemos que jamás estaremos desocupados, jamás desesperados: nuestra obra está más allá del éxito, nuestra esperanza más allá de las esperanzas. Nuestra acción no está dirigida esencialmente al éxito, sino al testimonio”.

Nuestro querido y recordado Oswaldo Payá lo sintetizó claramente apenas cuatro años atrás, en su mensaje al congreso de la ODCA de julio de 2010: “hoy la humanidad mira con angustia hacia un futuro donde parece que desaparecerán los cimientos de la naturaleza sobre los que hasta ahora vivimos. El peligro que vive la humanidad es inmenso, pero proclamemos la esperanza y trabajemos intensamente. El mundo no se hundirá, los pueblos no se aniquilarán porque los hombres y las mujeres construiremos la paz”.

Por ello es necesario que todas las naciones puedan avanzar hacia el progreso y el desarrollo, y más aún en un escenario globalizado, en el que ninguna sociedad puede subsistir ni progresar sin el concurso coadyuvante de las otras.

No se trata de una entelequia ni de proyectos irrealizables que sólo se sostienen sobre el papel pero que no soportan su contraste con una realidad siempre dura y compleja. El proceso de

integración europea constituye un excelente ejemplo de la capacidad de los seres humanos para poner fin a sus constantes luchas y avanzar por el camino de la paz. En 1950, la declaración de Robert Schuman supuso el inicio de una aventura dotada de enorme calado político en pro de la paz y de la concordia entre naciones acostumbradas a continuas guerras entre ellas.

Bajo el lema de “nunca más una guerra entre nosotros”, Francia y Alemania, junto con otros países, iniciaron un proyecto que Hannah Arendt supo resumir con sólo dos palabras: perdón y promesa. “Perdón”, porque esas dos sociedades, con tanto odio acumulado y tanta enemistad, se propusieron que triunfara el perdón por encima del rencor y la convivencia por encima de la venganza. Y “promesa”, porque aquel proyecto significaba ofrecer a los ciudadanos europeos y a las futuras generaciones la esperanza de una comunidad unida, sólida y democrática.

La sociedad internacional debe destinar todos los recursos posibles a la prevención y a la solución pacífica de los conflictos. No es una tarea fácil, y máxime cuando alguno de los conflictos actuales hunde sus raíces en décadas o siglos de incompreensión y, lo que es peor, se alimenta de la savia envenenada de la sinrazón y del fundamentalismo. Pero tampoco debemos perder la esperanza, porque la diplomacia de la paz es posible y para ello sólo debemos esforzarnos aún más en la difícil tarea de hallar y transitar por los caminos que conducen hacia una mayor fraternidad. Existen muchas amenazas que no se resolverán sólo porque manifestemos nuestra infinita voluntad de diálogo. El crimen organizado, el terrorismo, la corrupción, el narcotráfico, no desaparecerán por la simple expresión de nuestro buenismo. Pero no podemos perder la esperanza. Como se ha destacado en diversas ocasiones, una política exterior propia del humanismo cristiano ha de promover la democracia, los derechos humanos, el desarrollo integral y sostenible, el respeto al derecho internacional y la solución pacífica de las controversias.

Vivimos en un mundo mucho más complejo que el habitado por las generaciones anteriores. Los conflictos de nuestro tiempo, como he intentado explicar, son diversos, y no nos sirven las formas de resolverlos que podían existir cien años atrás. Hoy, pese a los avances científicos y a las tecnologías, ya sabemos que no podemos resolver todos los problemas, pero sí que nos es dado

trabajar para erradicar la pobreza, el hambre, las epidemias o las sequías, que crean tanto resentimiento y que son el germen de tantos conflictos.

Y acabo recordando una vez más que como humanistas, como demócratas, como cristianos, nuestro deber es mantener viva la esperanza y esforzarnos en hacerla real y tangible. Como ha dicho el Papa, no es la cultura de la confrontación, la cultura del conflicto, la que construye la convivencia en los pueblos y entre los pueblos, sino la cultura del encuentro y la cultura del diálogo, que son el único camino hacia la paz.

Muchas gracias por su atención.





**UMC UNIVERSIDAD MIGUEL DE CERVANTES**  
**Dirección de Postgrado e Investigación 2018.**

Mac Iver 370 - Santiago Centro / Teléfono: (56-2) 2927 3400  
estudios@umcervantes.cl / www.umcervantes.cl