Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

SEGURIDAD HUMANA Y ORDEN INTERNACIONAL

Michelle Becka, Felix Wilfred y Mile Babić (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Harald Meyer-Porzky, Bruno Demers, Solange Lefebvre y David Seljak

375
ABRIL 2018
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

375

ABRIL • 2018

TEMA MONOGRÁFICO

SEGURIDAD HUMANA Y ORDEN INTERNACIONAL

Michelle Becka, Felix Wilfred y Mile Babić (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Harald Meyer-Porzky, Bruno Demers,
Solange Lefebvre y David Seljak

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

374	FEBRERO 2018	CRISTIANISMOS ASIÁTICOS
375	ABRIL 2018	SEGURIDAD HUMANA Y ORDEN INTERNACIONAL
376	JUNIO 2018	SABIDURÍA Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO
377	SEPTIEMBRE 2018	LA IGLESIA DEL FUTURO
378	NOVIEMBRE 2018	ECOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA NATURALEZA

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred – Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau – Vicepresidente	París-Francia
Linda Hogan – Vicepresidenta	Dublín-Irlanda
Daniel Franklin Pilario – Vicepresidente	Quezon City-Filipinas

FUNDADORES

A. van den Boogaard †	Nimega-Países Bajos
P. Brand †	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P. †	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J. †	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P. †	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago/Montreal-EE.UU./Canadá
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia y Herzegovina
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Bernardeth Caero Bustillos	Osnabrück/Alemania
Catherine Cornille	Boston/EE.UU.
Thierry-Marie Courau	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori	Belo Horizonte-Brasil
Enrico Galavotti	Bolonia-Italia
Margareta Gruber	Vallendar/Alemania
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Po Ho Huang	Tainan-Taiwán
Leonard Santedi Kinkupu	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Stefanie Knauss	Austria/Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez	Ciudad de México-México
Gianluca Montaldi	Brescia/Italia
Agbonkianmeghe Orobator	Nigeria/Nairobi-Kenia
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã	Portugal/Roma-Italia
Felix Wilfred	Chennai-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax: +91-44 24530443

Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas
www.concilium.in

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht Quinn	Tubinga-Alemania
Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Erik Borgman	Tilburg-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
John Coleman	Los Ángeles, CA-EE.UU.
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hille Haker	Chicago, IL-EE.UU.
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Werner G. Jeanrond	Glasgow/Oxford-Reino Unido
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Nicholas Lash	Cambridge-Reino Unido
Solange Lefebvre	Montreal, Canadá
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Norbert Mette	Münster-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
Susan A. Ross	Chicago, IL-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Silvia Scatena	Bolonia-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald	París-Francia
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
David Tracy	Chicago, IL-EE.UU.
Marciano Vidal	Madrid-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Ellen van Wolde	Tilburgo-Países Bajos
Johannes Zizioulas	Pérgamo-Turquía

CONCILIUM

CONTENIDO

1. Tema monográfico: SEGURIDAD HUMANA Y ORDEN INTERNACIONAL

Michelle Becka, Felix Wilfred y Mile Babić: *Editorial* 7

Fundamentos

1.1. Erny Gillen: *Cargar de sentido ético y hacer políticamente utilizable la seguridad humana* 15

1.2. Regina Ammicht-Quinn: *«Castillo fuerte es nuestro Dios». Exigencias y límites de la seguridad* 27

Perspectivas teológicas

1.3. Knut Wenzel: *Entre el miedo y la plenitud. Notas para una teología de la necesidad de seguridad* 41

1.4. Rainer Kessler: *«El resultado de la justicia será tranquilidad y seguridad eternas» (Isaías 32,17). La seguridad individual y colectiva a la luz de la Biblia hebrea* 51

1.5. Matías Omar Ruz: *Iglesia y seguridad en Argentina. Vaivenes de un vínculo controvertido* 63

Inseguridad, pobreza y violencia

1.6. Jojo M. Fung: *Teología emergente de la seguridad humana: El contexto de Filipinas* 71

1.7. Pilar Mendoza: *El desplazamiento forzado en Colombia: la pérdida de todas las seguridades* 81

1.8. Elias Omondi Opongo: *Inseguridad y violencia, y su impacto en la seguridad humana* 91
1.9. Michal Kaplánek: *De la seguridad modesta a la libertad insegura* 101
1.10. Jude Lal Fernando: *Repensar la seguridad humana en la península de Corea: Practicar la paz justa* 113

2. Foro teológico

2.1. Harald Meyer-Porzky: *En memoria de Ruth Pfau* 127
2.2. Bruno Demers: *Claude Geffré O.P. (1926-2017). Profesor emérito del Instituto Católico de París, teólogo hermeneuta y teólogo del pluralismo religioso* 133
2.3. Solange Lefebvre y David Seljak: *Gregory Baum (1923-2017). Pionero del ecumenismo y del diálogo* 139

EDITORIAL

La «seguridad humana» remite como idea y concepto al Informe sobre Desarrollo Humano de 1994, que tiene por título «Nuevas dimensiones de la seguridad humana». El objetivo de este informe es entender la seguridad como seguridad de las personas y no de los Estados y de los territorios:

> Durante mucho tiempo, el concepto de seguridad se ha modelado por su potencialidad para el conflicto entre Estados. Durante mucho tiempo, la seguridad se ha equiparado a las amenazas contra las fronteras de un país. Durante mucho tiempo, las naciones han buscado armas para proteger su seguridad. Para la mayoría de las personas emerge actualmente una sensación de inseguridad más a partir de las preocupaciones por la vida diaria que por el temor a una catástrofe mundial. La seguridad del trabajo, la seguridad de ingresos, la seguridad en la salud, la seguridad medioambiental, la seguridad ante el crimen —estas son las preocupaciones por la seguridad humana que emergen en todo el mundo (UNDP, *Human Development Report 1994*, 3).

La «seguridad humana» no sitúa en el centro a los Estados, sino a las personas, considerando su seguridad personal y su libertad individual: exige la liberación del miedo *(fear)* y la liberación de las carencias *(want)*. Esta es la importante constatación de que tanto el miedo a las amenazas, las pérdidas o un futuro incierto afectan a la sensación de seguridad de las personas, así como la necesidad material, con todos los síntomas que la acompañan. La seguridad humana definida en el Informe sobre Desarrollo Humano abarca siete dimensiones: seguridad económica, seguridad alimentaria, salud, seguri-

dad personal (en términos de protección contra la violencia y otras amenazas), medio ambiente (como protección contra desastres y amenazas ambientales, como falta de agua potable, desertización etc.), la comunidad (que abarca la protección en comunidades y de comunidades) y la seguridad política (véase PNUD, 1994, 24-33). Requiere protección y la creación de condiciones que permitan el diseño de espacios de libertad y el desarrollo de habilidades en estas áreas. Además, debido a las interdependencias e implicaciones globales de las prácticas locales, solo puede ser entendido globalmente y necesita esfuerzos políticos internacionales apropiados.

Dentro de las Naciones Unidas, el concepto de seguridad humana ha jugado un papel importante desde 1994. En 2001, se estableció una Comisión de Seguridad Humana. Se formulan recomendaciones sobre la protección contra las amenazas a la seguridad humana, que se concretan y desarrollan en otros comités y grupos de trabajo. En 2012, la Asamblea General aprobó una resolución (66/290) sobre seguridad humana:

> a) El derecho de las personas a vivir en libertad y con dignidad, libres de la pobreza y la desesperación. Todas las personas, en particular las vulnerables, tienen derecho a vivir libres del temor y la miseria, a disponer de iguales oportunidades para disfrutar de todos sus derechos y a desarrollar plenamente su potencial humano.

Sobre esta base, la seguridad humana se define como una protección centrada en la persona, integral, específica del contexto y orientada a la prevención y el empoderamiento de las personas y las comunidades. Al mismo tiempo, la seguridad humana parece estar inextricablemente ligada a la paz, el desarrollo y los derechos humanos. La resolución subraya la responsabilidad principal de los Estados, pero que debe estar integrada con una asociación y cooperación de la comunidad internacional.

Una redefinición del concepto de seguridad, tal como es propuesta por Naciones Unidas, era útil y necesaria porque aborda la diversidad y la complejidad de las necesidades y amenazas de la seguridad y coloca al individuo en el centro. Y, sin embargo, el término significativo y relevante de la ONU parece haberse vuelto ineficaz en la realidad.

Casi veinticinco años después de la publicación del Informe, este número de *Concilium* busca volver a abordar el tema y volver a acentuarlo y debatirlo en el contexto de la teología. Parece necesaria una reflexión renovada sobre la seguridad a medida que el mundo y la evaluación de la seguridad han cambiado drásticamente —no solo sino también como consecuencia del 11 de septiembre de 2001— en las últimas dos décadas. También significa que la incertidumbre sobre las preocupaciones de la vida cotidiana y la inseguridad debido a una situación mundial propensa a los desastres, tal como se diferencia en el informe del PNUD citado anteriormente, con fundamento o no, difícilmente pueden separarse. Esto, a su vez, parece servir cada vez más como una legitimación para que los Estados piensen en términos de seguridad nacional. Frente a las amenazas reales y percibidas, la conversación sobre la seguridad está omnipresente, sirve a la justificación superficial de la restricción de las libertades o el uso de la fuerza. Este, sin embargo, no puede ser el camino correcto. Que todavía hay una necesidad legítima de seguridad es difícil de negar.

La seguridad sigue siendo un concepto ambivalente y ampliamente interpretable. Por lo tanto, es necesario un debate en profundidad sobre qué es o debería ser la seguridad humana.

Las contribuciones unidas en este número eligen enfoques muy diferentes sobre el tema, y entiende la «seguridad humana» de diversas maneras. Algunas contribuciones abordan explícitamente el concepto de las Naciones Unidas: promover un mayor desarrollo o una discusión crítica; otras reflejan una seguridad bastante distante de ella. A pesar de todas las diferencias fructíferas en las contribuciones, está claro que no es necesario volver a un concepto de seguridad nacional o militar, sino, por el contrario, un nuevo desarrollo, contenido y perfil del concepto de seguridad humana. La teología contribuye significativamente a esto, porque expande el concepto de la ONU con perspectivas esenciales y corrobora su contenido. Los fundamentos teológicos pueden, como lo muestran los artículos en este número, resaltar aspectos muy diferentes que, sin embargo, no se contradicen entre sí, sino que describen una imagen de seguridad compleja y por lo tanto más apropiada, y al mismo tiempo desenmascaran la promesa de la seguridad absoluta como insostenible.

Erny Gillen explica el concepto de desarrollo humano siguiendo a la ONU y lo celebra; luego critica el concepto porque, en su opinión, disuelve la tensión entre seguridad y libertad a expensas de la libertad y, además, plantea un concepto de seguridad engañoso y al mismo tiempo vacío como ideal, que debe permanecer irrelevante en la práctica. Con el fin de agudizar la «seguridad humana» en términos de contenido y hacerlo relevante para la práctica, describe, siguiendo al papa Francisco, cuatro áreas de tensión en las que tiene lugar la vida humana: tiempo y espacio, unidad y conflicto, idea y realidad, todo y parte. Gillen rinde homenaje a ambos polos de los campos y entra en la dinámica de las respectivas tensiones en el concepto de seguridad humana, que se carga de manera ética y de contenido, y de esta manera tiene una relevancia más práctica.

Regina Ammicht-Quinn desarrolla la complejidad del concepto de seguridad y enfatiza su ambivalencia. Ella observa un predominio de la seguridad en los países del Norte y la contrasta con el hallazgo simultáneo de una inseguridad —como una pérdida de confianza, por un lado, y las condiciones de vida extremadamente precarias, por otro—. En esta situación, a menudo se promete seguridad absoluta, y la promesa de seguridad prima su valor por encima de cualquier otro. Sin embargo, tal seguridad absoluta no es deseable ni realista; también tiende a una seguridad injusta. Frente al carácter absoluto, Ammicht-Quinn exige una limitación racional de la seguridad, y conducir a un concepto de una seguridad que no es *securitas*, sino *certitudo*, «nos mantiene lo más seguro posible como vulnerables». La religión tiene una competencia especial porque puede ayudar con la garantía de una aceptación fundamental al tratar de la inseguridad.

El siguiente grupo de artículos reúne genuinas perspectivas teológicas sobre la «seguridad». Knut Wenzel introduce la distinción entre la necesidad y el discurso sobre seguridad para poder criticar el discurso de seguridad sin negar la necesidad. Muestra cómo se imagina la seguridad en los discursos, por ejemplo, en la importancia de la astronomía en las civilizaciones avanzadas, lo que hace que el orden sea demostrable y calculable frente a las amenazas y el caos. En comparación con la legitimidad de la astronomía ve la seguridad en la teología de la creación mediante la reducción de toda la realidad a un solo principio de causalidad, pero sin por ello malinterpretar la

creación como un vínculo causal y renunciar así a la libertad. Más bien, la creación debe ser entendida como un evento sujeto iniciado por Dios por amor, y el ser humano como criatura que no está disponible al mismo tiempo, por lo que su respuesta es libre, y por lo tanto incierta. Esta «deconstrucción de la seguridad a través del absolutismo del amor» en la creación lleva finalmente a Wenzel a una perspectiva con el Salmo 121, en la que la seguridad se entiende como *abundantia*: la abundancia teológica es gracia.

Rainer Kessler muestra cómo se presenta la seguridad en el Antiguo Testamento. Por un lado, la realidad de las personas en la vida se caracteriza por experiencias de gran inseguridad, ya sea una experiencia de amenaza individual a través del crimen o similar, o colectivo, como desastres ambientales. Los sentimientos de inseguridad llevan en los textos del Antiguo Testamento, especialmente los salmos, en parte a las lamentaciones, pero sobre todo a expresar el anhelo de un lugar seguro. La seguridad del Antiguo Testamento es más que un estado de ánimo que puede engañar, pero también más que una tregua. La seguridad real a menudo se asocia con la imagen de «vida segura»; es inconcebible, insiste Kessler, sin paz y justicia, lo que amplía decisivamente el concepto de seguridad.

Matías Omar Ruz se centra en la función ambivalente de la Iglesia en los discursos de seguridad en Argentina en el momento de la dictadura militar y en la actualidad. En el contexto de la Guerra Fría, muchos, incluida la Iglesia de Argentina, vieron el comunismo como una gran amenaza en las décadas desde 1960 hasta 1980. La doctrina de la seguridad nacional, por otro lado, se convirtió en una «cruzada contra el terrorismo» y estuvo acompañada por la criminalización de los opositores políticos. Esto se hizo en estrecha relación con partes de la jerarquía eclesiástica; conjuntamente impulsaron su identidad como nación católica, y la defensa de los valores cristianos se convirtió en el *leitmotiv* de la dictadura. Con el trasfondo de este discurso de seguridad, hay hechos actuales y violentos que vuelven a plantear cuestiones de seguridad, como lo deja claro Ruz en el ejemplo de los mapuches y la reforma de las pensiones. En la situación actual, hay un concepto de seguridad, en gran medida cambiado en la Iglesia, según el cual la seguridad no puede establecerse mediante la violencia sino que requiere la protección de la humanidad en todas sus dimensiones.

Dada la experiencia de la pobreza extrema y la violencia, el tema de la seguridad social es particularmente apremiante. Bajo el título «Inseguridad, pobreza y violencia», la siguiente parte reúne reflexiones que comienzan en situaciones muy concretas de inseguridad en diferentes continentes. De diferentes maneras, la relación entre el Estado y los grupos más pequeños y las comunidades juega una función importante. Especialmente en los Estados que ya no cumplen con la tarea de garantizar la seguridad de la vida humana, esta es asumida a menudo por niveles organizativos más pequeños. Los grupos y las comunidades de la sociedad civil llenan el vacío surgido, creando una seguridad que incluye dimensiones sociales. La situación en las relaciones estables permite la resiliencia y proporciona un bloque de construcción de la seguridad humana. La importancia de la comunidad y las relaciones para garantizar la seguridad humana es, por lo tanto, grande; pero no libera al Estado de su responsabilidad.

Como ejemplo de Asia, Jojo Fung arroja luz sobre la situación en Filipinas. El mayor factor de inseguridad en este caso son los denominados homicidios extrajudiciales cada vez más frecuentes como medidas de lucha contra las drogas. Los afectados son especialmente las poblaciones pobres. Las Iglesias filipinas critican duramente estas prácticas. El Gobierno argumenta, sin embargo, que las medidas sirven para proteger a la población. La retórica, sin embargo, menosprecia la violencia extrema e ignora las causas del problema de las drogas, que se encuentran en una fuerte desigualdad social. Fung critica esta noción de seguridad con el recurso a los textos bíblicos e ilustra que la paz es siempre la condición básica de la seguridad. Lee en paralelo la vulnerabilidad e impotencia de los actores bíblicos y las del pueblo de Filipinas, y fundamenta su esperanza en la inseguridad existencial en la cruz. Al mismo tiempo, expresa la expectativa de que el poder no violento de la cruz puede ser un modelo para la Iglesia y el Estado. El concepto de desarrollo humano se amplía en última instancia, ya que se supone que cada seguridad se basa en Dios.

Desde Colombia, Pilar Mendoza explica cómo la violencia y el desplazamiento asociado representan para muchas personas la pérdida de la seguridad. El conflicto armado de décadas obligó a muchos a abandonar sus hogares y terminar en el medio e indefensos, principalmente

en las ciudades del país. Solo en las últimas dos décadas el Estado ha cumplido parcialmente su obligación de protegerlos. Mendoza explica cómo las personas desplazadas, a pesar de su pérdida, no permanecen en un papel de víctima en el cambio del entorno de vida de las ciudades, sino que se convierten en actores de su destino. Al trabajar en red con otros en diferentes grupos sociales o culturales, a nivel local y en otros niveles, se crea una integración social que sirve para la renovación del país y contribuye a una mayor seguridad en la comunidad.

Para Kenia y otros países africanos, Elias Opongo señala que, si bien se reconoce en general la falta de seguridad, no se presta suficiente atención al vínculo entre la violencia armada, la inestabilidad y la pobreza. Sus reflexiones se basan en el concepto de la seguridad humana de las Naciones Unidas en sus siete dimensiones como complemento necesario del desarrollo humano. El uso de la fuerza por grupos terroristas y otros tiene un impacto directo en la seguridad humana y el desarrollo, y los amenaza una vez más al potenciar consecuencias como el desplazamiento, la enfermedad, el desempleo y la inestabilidad política y económica. Para darse cuenta de la seguridad humana, sostiene Opongo, debe aplicarse a todos estos puntos, pero especialmente a la violencia, porque es la causa de muchos problemas derivados.

Con respecto a Europa, Michal Kaplánek reflexiona sobre la cuestión de la seguridad en el contexto de la República Checa. A la luz de la pérdida de seguridad ampliamente documentada, explora hasta qué punto la experiencia del comunismo puede proporcionar enfoques para las respuestas. Kaplánek observa en partes de la Iglesia y de la sociedad un anhelo de tradiciones y seguridades perdidas. De hecho, en el comunismo tenían la experiencia de la seguridad, especialmente de seguridad social, ya que las personas no poseían mucha riqueza, pero sí contaban con un medio de vida seguro, una atención médica, etc. Al reconocer esto, recuerda que se trataba de una seguridad a expensas de la libertad, y califica este tipo de seguridad como propia del silencio de los cementerios. La Iglesia no hace bien en buscar esta forma de seguridad. Una respuesta teológica al deseo de seguridad debe tomar su punto de partida en la experiencia liberadora del amor de Dios, y anunciar aquella seguridad que no se fundamenta en la protección absoluta, sino en la promesa de Dios y que, por eso, también puede soportar las incertidumbres.

Finalmente, Jude Lal Fernando adopta una perspectiva muy específicamente coreana. Critica un concepto reducido de seguridad humana derivado del interés de los gobiernos neoliberales y que sirve a la justificación de la intervención militar, así como a una práctica de seguridad que, impulsada por varios países y algunas iglesias fundamentalistas, se basa en la separación y demonización de Corea del Norte. Por otro lado, subraya la práctica de reconciliación de otras iglesias que expresan la idea de una paz justa. A pesar de todas las diferencias, se enfatizan las similitudes entre el Norte y el Sur, y el conflicto se interpreta en términos de intereses globales. Sobre esta base, la «seguridad humana» puede redefinirse en estrecha relación con la paz y la justicia.

El *Foro teológico*, finalmente, reúne contribuciones sobre tres personalidades. La primera recuerda a una religiosa alemana que vivió en Pakistán durante sesenta años y dedicó, de forma única, su vida a las personas que sufren de lepra. Se trata de Ruth Pfau, también conocida como «Madre Teresa» de Pakistán. Su amor y dedicación a los más pobres no conocía límites y superó muchos tipos de barreras. En cuanto al tema de nuestro número, podría decirse que encarnaba una seguridad humana dada por Dios para aquellos que viven sin ninguna: los leprosos. Que una mujer católica en un país musulmán, Pakistán, sea honrada con un funeral estatal, habla por sí mismo y atestigua su espíritu universal y su compasión.

Las otras dos personalidades fueron miembros reconocidos del consejo editorial de *Concilium*: Claude Geffré y Gregory Baum. Fueron partidarios fieles de nuestra revista en los primeros años y diseñaron hasta el final su futuro con contribuciones, sabiduría y consejos. Con dos obituarios un poco más largos, queremos rendir tributo por un lado y, por otro lado, aprender de su vida, que constituye en sí misma un mensaje teológico.

Finalmente, damos las gracias a todos los que han contribuido en este número: a los autores y también a los miembros actuales y anteriores del consejo editorial que han participado en la orientación y realización de este número con sus debates y sus útiles sugerencias.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Erny Gillen *

CARGAR DE SENTIDO ÉTICO Y HACER POLÍTICAMENTE UTILIZABLE LA SEGURIDAD HUMANA

El concepto de seguridad humana, forjado políticamente de forma idealista por las Naciones Unidas, apenas ha llegado ponerse en práctica. Sus *límites* son mostrados por dos estudios de caso. Su *potencial* se desarrolla en el marco de una antítesis no explícita. Para este propósito se usan heurísticamente los cuatro principios innovadores del papa Francisco. Con el objetivo de desarrollar su poder para el individuo, la comunidad y las instituciones, el complejo de seguridad humana (CSH) se integra en áreas de tensión coherentes para agregar el contexto oculto en el término aislado de la ONU: la autorreflexión, la vinculación con otras personas y las instituciones justas. El concepto así llenado políticamente y éticamente enriquecido puede evolucionar con el tiempo en un instrumento efectivo para la *acción* ética política y social, en la que la seguridad humana siga estando críticamente vinculada con los altibajos de su historia de libertad.

* Erny Gillen, doctor en Teología, es socio gerente de la Moral Factory für Ethik & Leadership en Luxemburgo, donde ha enseñado ética teológica durante 22 años. También enseñó ética en Medicina, Enfermería y Administración en Friburgo de Brisgovia. Siendo presidente ejecutivo de Caritas en Luxemburgo, fue elegido presidente de Caritas Europa y primer vicepresidente ejecutivo de Caritas Internacional, cargos que ha ejercido durante 2008 y 2015. Última publicación: *Gesund geführt im Krankenhaus. Die Papst Franziskus Formel*, 2017.

Dirección: 71, rue du Viaduc, L-4343 Esch-sur-Alzette, Grand-Duché de Luxembourg. Sitio web: www.erny-gillen.lu. Blog: moralfactory.com. Correo electrónico: erny.gillen@moralfactory.com

Con el concepto de «seguridad humana», a la que se dedica este número, en un mundo libre de bloques por primera vez, las Naciones Unidas plantean a partir de 1994 de forma nueva e intensifican la pregunta por el individuo en sus comunidades. Se trata de un intento más para que los Estados asuman su responsabilidad en la erradicación de la pobreza (en todas sus formas) y en el desarrollo de todo ser humano. La persona debe ser protegida y promovida, mediante programas específicos, en sus diferentes condiciones sociológicas y contextuales. Se han producido así enfoques político-administrativos para entender mejor al ser humano en su comunidad con sus derechos, deberes, necesidades y *wants* [carencias][1], y para promover la responsabilidad personal con respecto a sus Estados territoriales. Con diferentes iniciativas se intentó situar en el centro de las Naciones Unidas el desarrollo del ser humano (por ejemplo, en la Cumbre Mundial de Copenhague, el Índice de Desarrollo Humano, etc.). En este contexto general se inscribe también la difícil conceptualización de la denominada «seguridad humana», que gira en torno a los conceptos fundamentales de 1) centralidad de la persona *(people centered)*, 2) integralidad *(comprehensive)*, 2) soluciones específicas contextuales *(context specific solutions)*, 4) previsionalidad *(prevention oriented)* y 5) protección y promoción del ser humano en sus comunidades *(protection and empowerment)*. El principio rector que se persigue actualmente en el marco de un plan estratégico (2014-2017) reza como sigue: «Liberación del miedo. Liberación de las carencias. Libertad para vivir con dignidad».

Las Naciones Unidas definen brevemente la *seguridad humana*[2] tanto negativamente como *liberación* del miedo y de la necesidad como positivamente en cuanto *libertad* para vivir dignamente. Al conectar la seguridad humana con la libertad, ampliamente entendida, se des-

[1] La libertad de «carencias» se entiende aquí como libertad de las necesidades. Dado que la necesidad de una persona (fuera de la pobreza extrema) nunca puede ser completamente objetivada y las Naciones Unidas tienen a todas las personas en mente, la libertad de «carencias» en el sentido de libertad de las necesidades sigue siendo un tema que debe ser llenado subjetivamente y por lo tanto esquivo.

[2] Véase la definición resumida en General Assembly Resolution 66/290 del 10 de septiembre de 2012, contenida en, por ejemplo, *Human Security Unit, Strategic Plan 2014-2017*, Naciones Unidas, 2014.

cribe un complejo de acción más autónomo, que en lo que sigue llamo el complejo de seguridad humana (CSH). *Esencialmente subrayado*, el ser humano que vive sin miedo ni precariedad es elevado a un ideal que vale la pena. En la práctica, este concepto es políticamente correcto, pero casi que se convierte en un concepto vacío desde el punto de vista del contenido. Analizado desde la práctica ética y social, cabe además incluso afirmar lo contrario: la libertad es la guía permanente entre los temores, las precariedades, las necesidades y las metas, que se desplazan y cambian por la influencia propia y la ajena, pero que sencillamente no llegan a resolverse.

Bastan dos ejemplos para determinar claramente el centro de la cuestión de la seguridad humana en la relación de tensión que existe con la libertad personal: A) Ahmed huye de Siria y pierde a su mujer y sus dos hijos en las aguas del Mediterráneo. Pero se consuela diciendo que él vive y su familia ya no tiene que sufrir más. Le es indiferente lo que sucederá después. Lo importante, afirma, es que él es un hombre libre. B) Husein no abandona nunca el centro para refugiados. Tiene miedo a todo y a todos. Incluso a la hora de comer es desconfiado: teme ser envenenado. Los trabajadores sociales le asignan una habitación individual para proporcionarle un espacio protegido. Hussein se siente encerrado y se quita la vida.

Las dos situaciones muestran lo que ocurre cuando no se equilibran la libertad y la seguridad humana, sino que se absolutizan como extremos en un sentido excluyente. En la realidad de la ética, la política y el trabajo social, la cuestión de la seguridad humana plantea un desafío a las libertades concretas, a los temores y a las necesidades reales. Los Estados, por su parte, tienen el problema de cómo garantizar la libertad *y* la seguridad humanos de sus ciudadanos. ¿Cuánta atención y protección se requieren para proporcionar a las personas un entorno seguro que no destruya su autonomía? ¿Cuándo debe interferirse en la libertad del individuo para protegerlo (y en caso necesario a los demás) de sus decisiones?

¿Qué criterios éticos pueden usar los trabajadores sociales y los poderes públicos para garantizar una seguridad humana y una libertad personal adecuadas? La ONU elaboró una larga lista de indicadores para describir la seguridad humana y evaluarla. El intento de

2009 y de 2010 por redactar un índice manejable a partir de esos elementos se abandonó. En el plan estratégico actual ni siquiera se menciona. Incluso el concepto de «seguridad humana» sigue siendo controvertido. Está demasiado guiado por la idea de una libertad negativa y por un concepto vacío de dignidad. Las personas a las que se protege deben estar libres de temores y de necesidades *(wants)*. Pero ¿no exige la libertad positiva un cierto grado de asunción de riesgos, y, por tanto, una inseguridad vinculada y compatible con los temores? ¿No necesita la libertad positiva también unos obstáculos para intentar superar la situación actual?

No es mi objetivo aquí retroceder a la crítica del concepto de seguridad humana, que ha encontrado su camino en los textos jurídicos internacionales. Ante este hecho, mi objetivo es hacer útil para la praxis este concepto que se forjó políticamente. Lo que se entiende por él vale la pena el esfuerzo teórico frente a la necesidad real de personas concretas. Recurro para ello al nuevo enfoque de ética social que el papa Francisco ha hecho explícito por primera vez. Él comprende positivamente la tensión entre los opuestos muy concretos y muestra cómo pueden utilizarse cuatro áreas específicas de tensión para la acción responsable del ser humano. Usando sus cuatro fórmulas de preferencia, mostraré cómo la tensión permanente entre la seguridad humana y la liberación de temores y necesidades puede llegar a ser fecunda para una vida responsable en comunión con los demás y en instituciones justas.

Crecer entre los opuestos

En su escrito programático *Evangelii gaudium*, introduce Francisco cuatro pares de opuestos, que percibe en relación directa con la doctrina social de la Iglesia[3]. Los cuatro opuestos no son contradicciones. Tampoco se trata de la abolición dialéctica de los opuestos en un nivel superior. Sus contrastes persisten y son el resultado de su interacción. Esto crea campos de acción internamente coherentes. Como seres humanos, podemos actuar en el *tiempo* y en el *espacio*.

[3] Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, nn. 217ss.

Podemos esforzarnos para que la *unidad* y el *conflicto* avancen en una pregunta abierta. La dinámica de la acción puede ser impulsada por las *ideas* y la *realidad*, por la preocupación por el *todo* y por el interés en una *parte* particular.

Me gusta llamar a este nuevo enfoque «la fórmula del papa Francisco»[4]. Se trata de algo más que de su modo de afrontar cuestiones morales y pastorales. Es una fórmula breve y coherente que se inserta perfectamente en el canon de los principios y de las declaraciones públicas de la doctrina social.

El CSH en la tensión de espacio y tiempo

La seguridad y la libertad se experimentan diferentemente en el *espacio* y en el *tiempo*. A primera vista, el espacio proporciona más seguridad y libertades que el tiempo. Desde el punto de vista de la seguridad humana, Ahmed se siente seguro en un pequeño bote en medio del Mediterráneo, mientras que Husein experimenta su habitación individual como una cárcel. El espacio es más fácil de describir que el tiempo. Es tangible. Por el contrario, el tiempo se escapa entre las manos. Ahmed ve solamente el futuro, el tiempo que aún no ha llegado. Le da esperanza para subirse a la pequeña barca. Husein pasa el tiempo en su espacio como un tiempo detenido. No ve ninguna salida en el futuro, solo una puerta que él mismo se ha cerrado.

La primera frase heurística del papa Francisco dice: «El tiempo es superior al espacio» (EG, 221). Conduce al especialista en ética, al político y al trabajador social a la pista correcta con respecto al CSH. Pues es poco efectivo, de hecho, querer familiarizar a Ahmed o Husein con sus respectivos espacios. La barca y la habitación solo adquieren su relevancia en tensión con el tiempo. Puesto que la barca es para Ahmed solo un espacio de transición para un nuevo hogar, se embarca en la corta aventura y vence los temores propios y los de su familia. Husein, por el contrario, no reconoce el refugio seguro, que se le ha

[4] Véase Erny Gillen, *Gesund geführt im Krankenhaus. Die Papst Franziskus Formel*, Lit Verlag, Zúrich ²2017.

ofrecido, de una habitación individual en su experiencia temporal. El espacio se le cae encima y deja que el tiempo se detenga sin futuro.

Con relación al tratamiento político del CSH, la primera frase de la fórmula de Francisco implica en primer lugar dar al tiempo el tiempo necesario. Los campos de refugiados en el continente africano sin perspectivas concretas se están convirtiendo en centros deplorables de miseria, porque no se insertan en una lógica temporal claramente reconocible. La ayuda al desarrollo que llega y reciben los seres humanos transforma más su horizonte temporal que sus instalaciones. La política, prisionera de un tiempo espacial, prefiere crear espacios materiales apreciables (que pueden además inaugurarse eficazmente) que tiempos abiertos, que, como consecuencia, escapan a su control. Por esta razón una política adecuada de migración con respecto al fenómeno del CSH necesita renunciar a la politización continua. Como todas las cuestiones de seguridad social, la migración actual hacia Europa y en torno a ella exige una solución estructural en la que puedan confiar los seres humanos de todas partes. Ya va siendo hora de elaborar y dar a conocer este marco social europeo y mundial. La respuesta reside más en el tiempo que en el espacio, aunque, lógicamente, ambas dimensiones son inseparables.

La consideración de nuestra primera afirmación heurística implica para la ética relacionada con el CSH un cambio de enfoque: del estricto sentido normativo a una ética de las virtudes hermenéuticas. Las exigencias normativas de una mayor seguridad y protección son exigencias indirectas de intervenciones espaciales. El reconocimiento de la miseria y del sufrimiento dejan abiertas, por el contrario, muchas más opciones, hasta la compasión apasionada sin un activismo específico. Aquí se inicia también un trabajo social clarificado: a los seres humanos se les ofrecen perspectivas, no soluciones prefabricadas. Los hospitales de campaña son instalaciones temporales. No sustituyen a los hospitales ni a los hogares. Por ejemplo, una acción creativa ético-política podría requerir que los fondos «internacionales» retirados de las administraciones tributarias se canalicen hacia uno o más fondos para los migrantes. Así que el dinero estacionado volvería al flujo del tiempo y podría ayudar a aquellos en cuyas espaldas se ganaba: los pobres invisibles.

El CSH en la tensión entre unidad y conflicto

El segundo principio de Francisco ilumina el fenómeno de la seguridad humana en el contexto de la tensión con la libertad desde otro lado. «La unidad prevalece sobre el conflicto» (EG, 226). Se trata de nueva de una tensión que no puede resolverse. La *unidad* y la integridad son un objetivo que también persiguen las aspiraciones de seguridad humana. Analíticamente, la unidad es un estado de reposo en el cual los *conflictos* previos son tolerablemente equilibrados para todos los implicados. Los conflictos nuevos y antiguos abren las fracturas y las costuras una y otra vez. En cierto sentido, son los «saltos originales» de la unidad. El principio de Francisco apunta precisamente en esta dirección: se trata de usar los conflictos y su potencial para una unidad móvil y en movimiento. Una unidad bloqueada excluye y se convierte en un espacio atemporal de los gobernantes actuales. Una unidad abierta, por otro lado, explora su propio potencial de crecimiento en los márgenes y en los conflictos.

Ahmed y Hussein fueron impulsados por un conflicto y perdieron su unidad como familia y como persona. La unidad entendida aquí como un campo de acción habría abierto ambas alternativas. En el modo de acción del conflicto, Ahmed pierde a su familia y Hussein su vida. El conflicto separado así como la unidad monolítica promueven la visión cerrada sin alternativas.

Para el uso político del CSH de este segundo lema de Francisco, esto significa establecer en el campo de la migración la unidad abierta y la integración en movimiento. Se trata de la sabiduría de no evitar los conflictos importantes y no quedarse atrapado en ellos, sino de utilizarlos para una unidad más grande y siempre rediseñada.

Esto confirma la preferencia por un enfoque de valores transformativo sobre un enfoque rígido y normativo. La unidad y el conflicto son campos de acción relacionados internamente. Donde logran exponer su contexto, ambos cambian su rostro impenetrable y se hacen transparentes entre sí. La unidad total y el conflicto total no solo destruyen el propio lado, sino también el otro lado. Temiendo la superioridad de uno u otro polo de este par de opuestos, muchos prefieren permanecer en el modo de equilibrio del horror y, por lo

tanto, no moverse en absoluto. Este centro inamovible, que paraliza todas las fuerzas, es tan destructivo como las dos posiciones extremas que acabamos de mencionar, que entienden la unidad y el conflicto como opciones excluyentes.

Si enfocamos la seguridad humana desde este aspecto, los conflictos y los temores de las personas a ser protegidas adquieren una dinámica diferente. ¿A qué unidad sirven en la persona, en una sociedad, grupo o comunidad? El principio, como lo expresa Francisco, deja claro, ante todo, que la seguridad humana no es un asunto puramente individual. Reducido a términos individualistas, lleva a Ahmed y a Husein a una soledad egocéntrica.

El CSH en la tensión entre realidad e idea

La mayor parte de la discusión se está llevando a cabo actualmente por la proposición de Francisco con la que da la vuelta a las jerarquías históricamente desarrolladas y sus relaciones de poder asociadas: «La realidad es más importante que la idea» (EG, 231). En el ámbito eclesial esto implica colocar en primer lugar la *realidad* de los creyentes, la realidad del pueblo de Dios, por delante de las medidas de poder eclesiásticas tomadas por la jerarquía. Las ideas de los moralistas y sus interpretaciones pastorales literalistas y acríticas, con las que a veces se persigue y se tortura espiritualmente al pueblo y a la persona (hasta en el confesionario), deben medirse por la realidad de la fe viva y de una moral autorresponsable, no al revés. La ley está al servicio de la realidad y de la seguridad humana. De esta manera, el giro jesuánico histórico-salvífico vuelve a ser operativo en la acción pastoral de la Iglesia. Lo que se hizo y se hace para algunos divorciados vueltos a casar por razones basadas en ideas es injusto y despiadado, porque el poder de la autoridad eclesiástica prevalece sobre la realidad de su propio propósito sobre la salvación y la seguridad humana de las personas.

Sin embargo, la frase de Francisco no solo suscita acalarados debates dentro de la Iglesia. «No podemos absorber la miseria del mundo entero», dice poniéndolo en labios de los políticos y las autoridades públicas, que reducen su idea del estado de derecho a su

territorio y a sus ciudadanos. La seguridad del hombre se convierte en una cuestión de geografía y responsabilidad administrativa.

En las cercas fronterizas se drena una tierra de nadie humanitaria para que las personas, que buscan la seguridad para sí mismas y sus familias, se confronten con la dura realidad, a saber, que la seguridad del país es más importante que la seguridad de la persona, o, como dice el argumento sofista, que el país correspondiente podría proporcionar seguridad solo a personas seleccionadas o autóctonas. Ahmed y Husein conocen perfectamente esta argumentación por lo vivido en su país. El Estado protege solamente a los elegidos. El Estado de derecho es un derecho civil, no un derecho humano, y así se convierte en un privilegio que solo abre sus puertas a traficantes de seres humanos y a gobernantes que ofrecen una seudo-seguridad en sus barcos y en sus habitaciones individuales.

La realidad, a la que se refiere la frase de Francisco, no es la naturaleza o lo dado por ella. Se trata más bien de la cultura y de los sistemas simbólicos hechos por el hombre. La idea y la realidad del CSH creadas por las Naciones Unidas no tienen en cuenta el componente comunitario de la seguridad humana ni el territorial. El primero se mantiene en el ámbito de la responsabilidad del individuo y el segundo en el del Estado nacional. El ser humano es entendido como una mónada autosuficiente. En esta perspectiva, Ahmed y Husein se comportaron como se esperaba y en conformidad con la norma. Cada uno ha mirado por sí mismo: uno al perder a su familia y otro al darse por vencido.

El reducido CSH se ha aceptado tan poco en la política porque, como es típico de las estructuras internacionales, se hizo políticamente estéril. Desde el punto de vista de la ética, tampoco es adecuado el concepto como criterio, puesto que no describe positivamente la realidad personal del individuo que debe protegerse, sino que lo hace negativamente. En la tensión entre idea y realidad se desvanece el concepto como un criterio operativo y es incapaz de reconocer las diferentes situaciones de Ahmed y Husein.

Si recurrimos, por ejemplo, a la definición de ética que hace Paul Ricoeur, el déficit conceptual se hace evidente: Ricoeur sostiene que la

ética trata de «vivir bien con el otro y para él en instituciones justas»[5]. Resultan claros los aspectos que faltan en el CSH: autorreflexión, la conexión discursiva con otras personas y con las instituciones justas.

Si se parte de este (u otro) concepto de una ética así clarificada, entonces el CSH obtendría un significado agudamente actual. En la autorreflexión como tensión entre el yo y el sí mismo se vuelve claro para el individuo que sus temores y carencias no son causas absolutas de fuga, sino que también contienen incentivos positivos que lo incorporan al movimiento. Las otras personas, alrededor de la persona que actúa, se convierten en co-actores y co-partícipes, que se implican en el cálculo personal de la felicidad. Solo las instituciones justas crean un marco significativo para negociar las opciones posibles y las decisiones correspondientes. Si una decisión ética toma en cuenta esta triple apertura, escapa a la sospecha de egoísmo puro o utilitarismo.

Este u otro enfoque ético que dé fundamento al CSH podrían rehabilitar el concepto y hacerlo fructífero para la acción política. Bajo la perspectiva de un concepto éticamente clarificado del CHS, habría que valorar moralmente las acciones respectivas de Ahmed y de Husein. Por el bien de las personas, merece la pena volver a retomar el concepto de CHS y profundizar en él. Especialmente en la revolución digital, cada vez habrá más personas que deberán evitar crear situaciones excluyentes.

El CSH en tensión entre totalidad y parte

La última afirmación de Francisco dice: «El todo es superior a la parte» (GS, n. 234). Este principio ético deja claro que incluso si el ser humano individual debe ser respetado en su dignidad, no se convierte en la medida de todas las cosas y de todos los demás seres humanos. El *todo* en el contexto de las Naciones Unidas se transparenta en el concepto de sostenibilidad. Esta es la tarea de los seres humanos del presente y del futuro por igual. Para garantizar la sostenibilidad se

[5] Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, Wilhelm Fink Verlag, Múnich 22005, p. 397 (trad. esp.: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México 1996).

necesitan instituciones justas en las que las libertades de los individuos se reorganicen y se ponderen en términos de sostenibilidad.

Ahmed y Husein tenían otras posibilidades de acción. Un Estado justo no abandona a sus ciudadanos en el mar Mediterráneo. Un cuidado justo para los refugiados no los deja abandonadas a su suerte y a sus miedos. Los Estados justos o las organizaciones justas dependen de las estructuras y de los representantes concretos en el terreno. Incluso en esta tensión, no se trata de transmitir las estructuras justas necesarias a las personas que actúan. Y los actores deben estar dispuestos a someterse a un sistema justo para que funcione.

Conclusión

El complejo de seguridad humana (CSH) debe integrarse en un todo mayor para que pueda desarrollar su poder para los individuos, la comunidad y las instituciones. La tensión interna entre la seguridad humana y la libertad se conservará de manera útil si logra cargarse éticamente y llenarse prácticamente de vida. Solo de esta manera tendrá acceso al discurso político y a la acción política.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Regina Ammicht-Quinn *

«CASTILLO FUERTE ES NUESTRO DIOS». EXIGENCIAS Y LÍMITES DE LA SEGURIDAD

La seguridad es ambivalente. Por un lado, la seguridad es un valor elevado, por lo que se requiere su creación y mantenimiento. Sin un nivel básico de seguridad no es posible planificar acciones, no hay desarrollo cultural fundamental, no hay justicia. Por otro lado, la búsqueda del objetivo «seguridad» a menudo implica restricciones en otras áreas. Por lo tanto, la demanda inicialmente no problemática de más seguridad resulta ser un clásico conflicto de objetivos entre diferentes bienes como la seguridad, la libertad, la justicia y la privacidad. La producción de seguridad no es simplemente «buena». Los actuales deseos de seguridad secular —las estrategias— y las acciones tienen su propia historia religiosa. Si nos damos cuenta de esta historia, la religión también puede entenderse como una guía para una —muy necesaria— comprensión de la competencia de la inseguridad.

* Regina Ammicht Quinn es portavoz del Centro de Ética aplicada a las Ciencias (IZEW) en la Universidad de Tubinga y directora del Centro para la Investigación sobre el Género y la Diversidad de la misma universidad. Es licenciada en Teología católica y Filología alemana. Se doctoró con una tesis sobre la ética de la pregunta de la teodicea. Obtuvo su habilitación con un trabajo sobre el cuerpo, la religión y la sexualidad. En sus primeras búsquedas de empleo se rechazó varias veces su solicitud de ingreso en una Facultad de Teología por no obtener el *nihil obstat* de la Iglesia. Entre 2010 y 2011 fue consejera de Estado para el diálogo intercultural e interreligioso y también para el desarrollo de valores sociales como miembro independiente en el gobierno regional de Baden-Württemberg. En el Centro de Ética de la Universidad de Tubinga dirige las áreas de trabajo «Ética y cultura» y «Líneas de investigación en la ética de la seguridad», además de realizar numerosos proyectos de investigación y publicaciones.

Dirección: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW), Universität Tübingen, Wilhelmstr. 19, 72074 Tübingen (Alemania).

La «seguridad», según el psicólogo estadounidense del siglo pasado Abraham Maslow, es una necesidad básica que surge inmediatamente después de las necesidades de la respiración, del sueño y de la nutrición[1]. Esta necesidad básica se cuestiona actualmente.

Por un lado, las desigualdades catastróficas del mundo son cada vez más visibles en lo que respecta a la seguridad: la seguridad para la vida y la integridad física y la supervivencia. Ella solo quería un poco de seguridad, oímos decir a la madre de Damasco cuyo bebé dormido fue asesinado junto a la ventana por la metralla de una bomba.

Por otro lado, la seguridad se ha convertido en un tema dominante, especialmente en los países seguros del Norte, de modo que las vidas de los ciudadanos pueden verse dañadas por las medidas de seguridad.

Así pues, la seguridad es necesaria, pero no podemos decir que sea sencillamente «buena».

La «falta de seguridad» es para el sociólogo Wilhelm Heitmeyer, en el último capítulo de su estudio de varios años titulado *Deutsche Zustände* (que puede aplicarse perfectamente a los países de Europa central), uno de los síntomas que caracterizan especialmente a la década 2002-2012[2]. Esta «falta de seguridad» no significa necesariamente la pérdida de seguridad objetiva, sino, más bien, la pérdida de confianza. Acontecimientos significativos que han contribuido a ella son el atentado terrorista del 11 de septiembre de 2002, la crisis financiera y crediticia, pero también la sensación de pérdida de control, de aceleración y de desorientación cultural y política.

Pero la «falta de seguridad» también significa que más de 60 millones de personas están huyendo por el mundo en la actualidad, más de la mitad de ellos desplazados dentro de su país de origen. Esta inseguridad masiva que impulsa a las personas desde sus países de origen es percibida por algunos lugareños como una fuente de incertidumbre en las sociedades receptoras del Norte. Los refugia-

[1] Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, Harper and Brothers, Nueva York 1954 (trad. esp.: *Motivación y personalidad*, Díaz de Santos, Madrid 2014).

[2] Wilhelm Heitmeyer, *Deutsche Zustände. Folge 10*, Suhrkamp, Berlín 2012.

dos se enfrentan a la seguridad esperada con nuevas incertidumbres, que se relacionan con su derecho a quedarse y su futuro, su vida cotidiana, el destino de los que quedaron atrás y muchas más preocupaciones. En los países receptores encontramos (nuevos) actores en la derecha política, un cambio de profundo calado en el panorama político y nuevos «acontecimientos-señales» como los ataques terroristas en Europa: todo esto intensifica y cambia la percepción de seguridad e inseguridad.

La seguridad se convierte en una misión social, en una expresión nostálgica del pasado y, al mismo tiempo, en un problema insoluble: ¿Qué seguridad? ¿Cuánta seguridad? ¿Seguridad para quién? ¿Seguridad con respecto a quién?

I. Seguridad y religión

La expresión *sine cura* —la ausencia de preocupaciones y la tranquilidad— define el concepto de *securitas* en el siglo I a.C. El neologismo se atribuye a Cicerón, que vincula aquí la tradición estoica de la *ataraxia*, la inalterabilidad, con la *apathia*, la liberación de las pasiones. La *securitas* es el objetivo del arte de vivir filosófico no solo con Séneca, sino también con Cicerón: «La seguridad que ahora llamo la libertad del dolor, es en lo que consiste la vida feliz»[3]. Sin embargo, un poco después, la *securitas* emigra hacia el ámbito político —o político-económico—, y encontramos a la *Securitas* personificada en las monedas imperiales romanas. En consecuencia, ¿es la seguridad una actitud interior o es lo que da el gobernante, el rey, a sus súbditos?

Hasta la Edad Moderna, la «seguridad» es un tema que está unido a la religión. La seguridad se considera un regalo de Dios para los dioses, la naturaleza y el destino. «Castillo fuerte es nuestro Dios. Defensa y buen escudo», se dice. Lutero escribió este himno a finales de la década de 1520 y creó así una adaptación en alemán del Salmo 46: «Dios es nuestra confianza y fortaleza». Para el protestantismo tiene el himno una gran fuerza simbólica; Heinrich Heine lo

[3] Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, 5,42, Gredos, Madrid 2005.

llamó la «Marsellesa de la Reforma»[4]. Para Lutero es la expresión de una visión apocalíptica del mundo —Dios y el diablo se enfrentan en una lucha cósmica—. Cristo derrota al diablo, «el creyente se queda quieto, observando con asombro»[5]. La religión se muestra aquí en una imagen arquitectónica: Dios no es solamente una casa, el hogar, sino un castillo que ofrece seguridad —seguridad ante el enemigo, una seguridad ofensiva—. A comienzos del siglo XIX, el himno eclesial se leyó y se cantó en una perspectiva nacionalista. En 1871 fue adaptado por Richard Wagner en su «Kaisermarsch», una composición para celebrar la fundación del Imperio Alemán mediante la sangre y la guerra[6]. En el documental nacionalsocialista «El gran Rey» (1942), encargado por Goebbels, se utiliza la melodía para aludir a Hitler («al que Dios ha elegido firmemente»)[7].

Tal cambio de contexto del área religiosa a la no religiosa es una característica particular de la seguridad. Lo que ahora conocemos como tecnologías de seguridad, en forma de tecnologías de protección y vigilancia, pero también como el imaginativo programa de defensa de misiles de Roland Reagan, ya existe en los sistemas de símbolos cristianos. Podemos mencionar, por ejemplo, la iconografía cristiana de las llamadas Vírgenes del manto protector producida en la Alta Edad Media[8]: María extiende su manto sobre quienes buscan protección, mientras que llueven flechas desde el cielo, a veces disparadas por el mismo Dios Padre. El manto es una técnica altamente funcional,

[4] Heinrich Heine, «Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland», 1834, en *Der Salon*, vol. II, Hoffmann und Campe, Hamburgo 1834, p. 80; en línea http://gutenberg.spiegel.de/buch/zur-geschichte-der-religion-und-philosophie-in-deutschland-378/1 .

[5] Burkhard Weitz, «Ein fest Burg ist unser Gott», *Chrismon* 2 de noviembre de 2016. En línea https://chrismon.evangelisch.de/artikel/2016/32838/ein-feste-burg-ist-unser-gott-kampflied-der-deutschen-oder-protest-gegen-irdische-gewalt.

[6] Ibídem.

[7] Ibídem.

[8] Cf. Regina Ammicht Quinn, «Sicherheitspraktiken und Säkularisierungsdiskurse: Versuch über Schutzmantelmadonnen, Körperscanner und die Notwendigkeit einer Sicherheitsethik, die auch verunsichert», en Susanne Fischer y Carlo Masala (eds.), *Innere Sicherheit nach 9/11. Sicherheitsbedrohungen und (immer) neue Sicherheitsmaßnahmen*, Springer VS, Wiesbaden 2016, pp. 61-81.

pues las flechas no pueden tocar a quienes se encuentran bajo él. Al mismo tiempo, sin embargo, las imágenes religiosas con el manto protector revelan un momento sexual excluyente y regresivo: no solo los hombres bajo el manto se han ganado su seguridad, sino que a menudo son fundadores religiosos y santos; también son lo suficientemente pequeños como para caber en grandes cantidades bajo el manto de la Gran Madre y tienden a ubicarse no solo en la falda sino también debajo de ella.

Así pues, la seguridad es un tema central de la fe —con la discutida función de los fieles—. Estos aparecen al principio de una forma completamente pasiva; sin embargo, se requiere una contribución de ellos, en este caso la contribución de la fe.

Y esta contribución nos lleva a la Edad Moderna. Hoy, entendemos la seguridad sobre todo como un producto de la acción humana. La acción de seguridad se realiza en el contexto de cálculos de probabilidad y riesgo dirigidos a la prevención, el control y la defensa[9].

Al mismo tiempo, la «seguridad» no constituye actualmente un discurso secularizado: las interpretaciones «preseculares» de la seguridad no son sustituidas simplemente por interpretaciones «seculares» científicamente pensadas, políticamente reflexionadas, económicamente analizadas y subjetivamente apropiadas. Las diferentes fases, énfasis y conceptos no se disuelven, sino que forman un campo discursivo y cultural colectivo-individual *(Lebenswelt)* en el que todos los niveles de significado pueden aparecer de nuevo en diferentes momentos. Los discursos de seguridad social son, por lo tanto, parte de las «modernidades múltiples»[10] y llevan, a menudo de manera oculta, una historia en la que la seguridad estaba involucrada en discursos sobre destinos o en discursos religiosos sobre la fe y la seguridad de la salvación.

[9] Cf. Wolfgang Bonß, *Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne*, Hamburger Edition, Hamburgo 1995.

[10] Shmuel Eisenstadt, *Multiple Modernities*, en *Daedalus* n. 129, MIT Press, Cambridge 2000, pp. 1-30.

II. Seguridad: Tres niveles de significado

La «seguridad» es un concepto ambiguo. Se extiende a todas las áreas de la vida, desde la seguridad de las inversiones a la seguridad alimentaria y religiosa, y hasta el «sexo seguro». Hablamos sobre las necesidades de seguridad de los niños pequeños y de los Estados, sobre la seguridad de las pensiones, el agua potable, la electricidad y la seguridad durante la noche en el parque. Lo que todos tienen en común es que la «seguridad» es un contraconcepto: si viviéramos en un mundo sin amenazas, sin riesgos, sin peligro, no necesitaríamos la palabra. Qué tipo de vida sería entonces es algo en lo que tendríamos que pensar.

La seguridad es un complejo de significados que no puede definirse simple y universalmente. Las perspectivas de los países del Norte y del Sur global sobre seguridad, las perspectivas de diferentes ubicaciones sociales, áreas de vida y género son muy diferentes. Tres áreas centrales de significado son la seguridad como paradoja, la seguridad como pensamiento de futuro y la medida de la seguridad.

1. La seguridad es una paradoja

En los países del Norte vivimos en las sociedades más seguras que jamás hayan existido. Y, sin embargo, la «seguridad» parece haberse convertido en el *leitmotiv* que en los últimos años ha motivado y determinado no solo el discurso económico, político y social, sino también el modo de vida personal y, por ende, la acción privada, social y política. La razón de esto se encuentra en la «paradoja de la seguridad»: la incertidumbre o inseguridad es uno de los requisitos previos para el desarrollo de la sociedad; sin embargo, la sociedad que se está desarrollando es menos capaz de soportar la incertidumbre y aumenta la demanda de estrategias para afrontar este proceso[11]. Cuanto más cercada está una sociedad o un ser humano, más amenazante es el mundo más allá de los muros y las vallas. La «paradoja de la seguridad» —más seguridad tengo, más necesito— se intensifica cada vez más: la ingobernabilidad de los actos y sus con-

[11] Adalbert Evers y Helga Nowotny, *Über den Umgang mit Unsicherheit. Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1987.

secuencias, por ejemplo, la confusa atribución de responsabilidad, la inseguridad ecológica y económica, pero también la ausencia subyacente de confianza y consuelo elementales se convierten en demanda de seguridad.

2. La seguridad es un acceso al futuro

La seguridad, según el filósofo y politólogo Peter Burgess, no es ni más ni menos que un acceso al futuro, «que no es accidental sino necesariamente incierto y está lleno de peligros»[12]. El conocimiento sobre la seguridad es conocimiento virtual: conocimiento sobre cómo actuaríamos si tuviéramos un conocimiento adecuado real. Y este no saber puede ser un «conocido desconocido», por consiguiente, un conocimiento que no se conoce en su última consecuencia y precisión[13], o bien el «desconocido desconocido» de Rumsfeld, un conocimiento con respecto al que ni siquiera sabemos que no lo sabemos. Pensar en la seguridad incluye, por tanto, hechos empíricos, estadísticas (y por consiguiente posibles hechos), ideas, miedos, deseos, experiencias y valores que se mueven entre el pasado, el presente y el futuro.

3. La seguridad tiene límites y los necesita

La seguridad es un bien limitado. No se puede producir una seguridad total inicialmente por razones económicas. Pero también es indeseable, porque una actitud que pone la seguridad por encima de todo, nos niega, bien pensado, cada libertad, cada riesgo, cada futuro abierto. Solo en una celda de aislamiento estaríamos (hasta cierto punto) seguros. La seguridad total no solo no se puede producir, sino que tampoco es deseable. La seguridad, entonces, no es solo limitada, sino limitante. Por eso la seguridad necesita una medida.

[12] Peter J. Burgess, «Sicherheit als Ethik», en Peter Zoche, Stefan Kaufmann y Harald Arnold (eds.), *Sichere Zeiten? Gesellschaftliche Dimensionen der Sicherheitsforschung*, LIT Verlag, Berlín 2015, p. 33.

[13] Ulrich Beck, «From Industrial Society to the Risk Society: Questions of Survival, Social Structure and Ecological Enlightment», *Theory, Culture & Society* 9 (1992) 97-123.

III. Ambivalencia de la seguridad

La seguridad como concepto moral[14] significa que:

– la construcción de la seguridad es una acción humana, y, como toda acción humana, tiene una exigencia moral;

– la exploración, la percepción y la provisión de seguridad están implícita y explícitamente determinadas por los valores: «La amenaza para la seguridad», afirma Peter Burgess[15], «está implícitamente conectada con lo que tiene valor para nosotros. Está vinculada a la posibilidad de que pueda desaparecer, eliminarse o destruirse lo que consideramos valioso»;

– la seguridad y la inseguridad no están dispuestas en una escalada uniforme, en la que la seguridad sería algo «bueno» y la inseguridad algo «malo», sino que tanto una como otra están entrelazadas de forma compleja;

– y que la seguridad está siempre limitada por razones antropológicas, sociales, políticas y económicas, y, por lo tanto, debe distribuirse equitativamente; esa seguridad debe limitarse al mismo tiempo, en contra de todo totalitarismo, y por lo tanto necesita una medida adecuada. De aquí que la seguridad sea ambivalente.

Por un lado, es un gran valor, y, por consiguiente, se requiere su creación y su mantenimiento. Sin un nivel básico de seguridad, no es posible planificar acciones, no hay desarrollo cultural fundamental, no hay justicia. Por otro lado, la búsqueda del objetivo «seguridad» a menudo implica restricciones en otras áreas. La demanda inicialmente no problemática de más seguridad desemboca en un clásico conflicto de objetivos entre diferentes bienes como la seguridad, la libertad, la justicia y la privacidad. Intentar crear más seguridad en cada caso puede desarrollar fácilmente una dinámica en la que otros bienes se ven perjudicados o restringidos. Debemos, por

[14] Cf. Regina Ammicht Quinn, «Die Ethik Ziviler Sicherheit», en Christoph Gusy, Dieter Kugelmann y Thomas Würtenberger (eds.), *Rechtshandbuch Zivile Sicherheit*, Berlín-Heidelberg 2017, Springer, pp. 23-54.

[15] Peter J. Burgess, *The Ethical Subject of Security. Geopolitical Reason and the Threat against Europe*, Abingdon, Routledge, Nueva York 2011, p. 13.

consiguiente, sopesar con detenimiento la cuestión y preguntarnos qué precio —en forma de dinero, libertad, justicia y privacidad— estamos dispuestos a pagar por el valor de la «seguridad».

IV. Absolutización de la seguridad

Si se piensa que la seguridad es una «fortaleza», y Dios mismo como esa «fortaleza», entonces la seguridad es tan infinita y absoluta como Dios. En contextos seculares, tal absolutización se manifiesta en el hecho de que el valor de la seguridad supera a todos los demás valores. La seguridad se formula entonces en la lógica del «antes vivir que morir». Ya en los conflictos médicos, como el final de la vida, resultan evidentes las grandes dificultades que implican incluso en casos individuales. Cuando se utilizan en el contexto de una acción de seguridad proactiva, donde se relacionan con riesgos y amenazas *potenciales*, son muy problemáticas. Como resultado, se anulan otras opciones de acción que, con mayor cautela, piden otros bienes básicos como la dignidad humana, la libertad, la privacidad o la justicia. Además, expone la ilusión de una sociedad segura. En tal exageración del concepto de seguridad, ya no es evidente que, a la larga, ninguna vida humana ni comunidad humana pueda tener la propiedad «a salvo».

Zygmunt Bauman ha señalado que es difícil para cualquier persona de la modernidad tardía soportar la sensación general de inseguridad que caracteriza la vida humana[16]. A menudo es más fácil traducir esta sensación de inseguridad, este «sinhogarismo trascendental» (Georg Lukács), en contextos de causas tangibles y *subjetivamente* percibidos: veneno en los alimentos, jóvenes agresivos en el metro, terroristas potenciales en cualquier parte. Esto no significa que las amenazas percibidas no reflejen la realidad, ni que la percepciones no sean «reales». Significa, más bien, que el anhelo de confianza y de tranquilidad, que puede estar debajo de una amenaza percibida, no debe ser ignorado.

[16] Cf. Zygmunt Bauman, *El arte de la vida*, Paidós Ibérica, Barcelona 2009.

V. Seguridad buena

Los países del Norte tienen las sociedades más seguras de la historia. De esta cómoda seguridad surgen tres áreas problemáticas, porque estas sociedades seguras se enfrentan a una brecha de desigualdad e injusticia:

– Exteriormente, esta seguridad es una excepción en la comunidad mundial, y la seguridad propia (por ejemplo, económica) se obtiene a expensas de los demás.

– Interiormente, esta cómoda seguridad no es universal, y las prostitutas, las mujeres sin hogar o los migrantes ilegalizados tienen muy poca o ninguna participación en ella. Una vez más, la seguridad de una mayoría social se produce a expensas de otros.

– La acción de seguridad política o individual corre siempre el peligro de restringir otros bienes y valores básicos. Esta limitación puede dañar lo que se supone que debe estar protegido: las personas en su vulnerabilidad.

Esta situación da lugar a una responsabilidad propia, especialmente cuando la propia seguridad proviene de la inseguridad de los demás. La *seguridad es injusta* si se obtiene mediante la inseguridad de los pobres, las víctimas de las guerras de poder políticas y económicas, de las personas que tienen que permanecer «fuera», ya sean los mendigos en las zonas peatonales de las ciudades o los inmigrantes en las fronteras de Europa. La *seguridad es injusta* si se logra restringiendo la privacidad y la libertad, por ejemplo, cuando un Estado intenta hacer que sus ciudadanos sean completamente transparentes a través de las nuevas tecnologías. Esto significa que la seguridad debe compartirse a través de las fronteras existentes, y que debe ser limitada con inteligencia.

VI. Crear una seguridad buena

Lo anterior implica que se marquen «áreas prohibidas» para cada acción de seguridad. En esta perspectiva, resulta útil el imperativo categórico de Kant: allí donde la tortura se entiende como una «tor-

tura de rescate»; donde, sin causa y sin sospecha, se recopilan datos personales de un gran número de personas y se vinculan a las áreas más diversas de su vida; donde, en aras de la seguridad, se revelan las áreas más íntimas de algunas personas; donde se excluye a las personas no peligrosas pero desagradables, para que los demás se sientan más seguros: dondequiera que las personas se usan como un medio para un fin. En todas partes, tal acción no puede ser moralmente correcta.

Pero en términos de seguridad hay muchas más zonas grises y ambivalencias en las que no podemos avanzar con las normas categóricas. No solo necesitamos un imperativo categórico, sino también un «imperativo pragmático», que no es técnico-instrumental, sino un imperativo relacionado con la moral, incluso en sus respectivas formas específicas de cultura. Así es como la prudencia entra en juego.

En la historia del arte europeo, la prudencia aparece una y otra vez como una figura en la interfaz de «arriba» y «abajo»; ella también es la figura con dos caras, una que mira hacia abajo, y otra que mira hacia arriba. Por lo tanto, se muestra como la virtud que trae los ideales morales «del cielo» a «la tierra». La prudencia es la virtud de la concreción y la perspectiva. Captura las circunstancias concretas en su peculiaridad, la vida humana con sus zonas grises y ambivalencias, en su finitud.

Estos imperativos pragmáticos no son instrucciones de acción estrictas, al modo de enunciados normativos imperativos, sino recomendaciones e indicaciones para tomar decisiones. Son un tanto provisionales, porque suponen que en términos concretos no existe un «de una vez por todas» ni «de una vez para siempre»[17]. Su punto de partida es el intento de ver el sujeto y el mundo, el afecto y la razón no fundamentalmente separados, sino conectados en la auto-orientación del sujeto, donde una persona desarrolla un sentido de dirección para la vida, la vida como un todo, incluso en su finitud: «Es la finitud lo que hace que una persona sea “realmente” lo que es»[18].

[17] Andreas Luckner, *Klugheit*, de Gruyter, Berlín-Nueva York 2005, p. 168.

[18] Ibíd., p. 170.

Esta seguridad, que se adquiere a través de la prudencia, no es una aseguración *(Zekurität)*, ya que la búsqueda de esta lleva a tener que asegurarse constantemente. La prudencia trata de una seguridad «que afronta el temor y la preocupación por la existencia personal y no los evita»[19]. La seguridad no es una aseguración que nos hace tan invulnerables como sea posible, sino que es *certitudo*, lo que nos mantiene tan vulnerables como sea posible.

VII. La religión como guía para obtener la competencia de la incertidumbre

Todos necesitamos un mínimo básico de seguridad, para planificar las acciones en nuestra vida, para desarrollar la cultura, para potenciar la justicia y para poder alegrarnos con nuestros hijos. Pero, al mismo tiempo, también necesitamos la inseguridad.

Zygmunt Bauman describió poco antes de su muerte el «pecado capital» que los migrantes cometen a los ojos de los «autóctonos»:

> Su pecado capital, su ofensa imperdonable, es ser una fuente de desconcierto mental y práctico, que, a su vez, resulta de la inseguridad causada por su falta de comprensión y de su índole no catalogable (según Wittgenstein, entender significa «ahora sé cómo continuar»)[20].

Por consiguiente, es «nuestra» inseguridad la razón por la que «nosotros» no perdonamos a los «otros». Es difícil, tal vez incluso imposible, transferir las antiguas *securitas*, la paz mental y la imperturbabilidad, a vidas modernas y líquidas; estas vidas se han vuelto demasiado complejas, demasiado rápidas, demasiado confusas. La complejidad, la velocidad y la confusión en sí crean incertidumbre. Si se mejora por aquellos que son «diferentes», esta inseguridad básica puede tratarse negando o excluyendo a los «otros».

[19] Ibíd., p. 172.

[20] Zygmunt Bauman, «Symptome auf ihrer Suche nach ihrem Namen und ihrem Ursprung», en H. Geiselberger (ed.), *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Suhrkamp, Berlín 2017, pp. 37-56, esp. 37.

La seguridad puede interpretarse de forma diferente en los contextos de fe: la seguridad de una aceptación fundamental de cada ser humano nos hace libres. Hace que uno sea libre de dejarse confundir y aprender de la humanidad esta incertidumbre. No es necesario enfrentarse al extraño, al nuevo o al otro con miedo o exclusión. Ya es hora de entender la religión como una guía para la competencia de la incertidumbre. Esta competencia de incertidumbre no se basa en una antigua *securitas*, sino en una *certitudo*, una certeza y una confianza fundamental. Este es el equipamiento para hacer frente a la seguridad obtenida mediante la inseguridad de los demás y para darse cuenta de que no necesitamos estar más asegurados, sino vivir.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Knut Wenzel *

ENTRE EL MIEDO Y LA PLENITUD
Notas para una teología de la necesidad de seguridad

Estar seguro da miedo»: Así reza la inscripción realizada por Banu Cennetoğlu con ocasión de la 14ª edición de Documenta en 2017. Esta inscripción revela una ambivalencia fundamental en el deseo o la realidad de la seguridad. La ambivalencia de la existencia humana es la razón fundamental por la que existe la teología. Una teología de la seguridad distinguirá en primer lugar el discurso de la seguridad, subrayando la prioridad de la necesidad con respecto al discurso. Y, segundo lugar, argumentará que partiendo de esa distinción se obtiene una perspectiva más amplia y relativamente indeterminada de la necesidad humana, haciendo posible su reinterpretación. En consecuencia, finalmente, mostrará que una clave de base bíblica sobre esta necesidad no se nutre de una estricta fuente de seguridad, sino de la abundancia, que brota de la continuidad teológica de la creación y la gracia.

* Knut Wenzel es profesor de Teología Fundamental y Dogmática en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Fráncfort desde 2007. Se doctoró por la Universidad de Ratisbona en 1996 y obtuvo la habilitación en la misma universidad en 2001.

Publicaciones (selección): *Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie*, Friburgo 2016; *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine Einführung*, Friburgo-Basilea-Viena 2014; «Zwischen Mythos und Subjekt. Zur Kritik der (theologischen) Hermeneutik», en Günter Kruck y Joachim Valentin (eds.), *Rationalitätstypen in der Theologie*, Stuttgart 2017 (= QD 285), pp. 17-50; «Sicherheit als Zeichen der Zeit. Zeitdiagnostische und theologische Anmerkungen», en Michelle Becka (ed.), *Ethik im Justizvollzug. Aufgaben, Chancen, Grenzen*, Stuttgart 2015, pp. 17-32.

Dirección: Goethe Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Norbert Wollheim-Platz 1, 60323 Frankfurt (Alemania).

El Fridericianum, lugar principal de la Documenta desde 1955, tiene en el frontispicio del pórtico, en el que ya se encontraba la lapidaria *Museum Fridericianum*, otra inscripción realizada con motivo de la 14ª exposición. Se trata de una obra de Banu Cennetoğlu. De las letras de la inscripción original, complementadas con otras del mismo diseño, ha formado una oración que establece las letras bloqueadas, pero sin dejar espacio entre las palabras, con el efecto de monumentalidad y dificultad de legibilidad. BEINGSAFEISSCARY. «Estar seguro es aterrador». La frase se encuentra donde los príncipes y los papas celebran el esplendor de su dominio a través de edificios representativos o le dan un carácter peculiar al agregar epigramas, Federico II sobre la entrada al Palacio de Sanssouci, el papa Pablo V en la fachada de San Pedro (el lema de Federico puede incluso conectarse con el tema que abordamos aquí: *San Souci* — sin preocupación). Banu Cennetoğlu recurre a este gesto de escenificación y de simbolización para revelar una oscura dialéctica del concepto de seguridad: la seguridad tiene una relación interna con la violencia —en cuanto poder ejercido con contundencia para vencer oposiciones y establecer fronteras—, y es esta devoción intrínseca a la violencia la que hace que la seguridad produzca temor.

I. Necesidad y discurso

No es la seguridad en sí misma, sino la necesidad de seguridad la que constituye uno de los impulsores de la productividad cultural humana en general. Al distinguir entre una necesidad por un lado y su tematización por otro lado, las articulaciones y las respuestas a la necesidad de seguridad (muros, refuerzos, vigilancia ...) se distinguen de ella y no son idénticas. Pero esto ya establece el punto de partida de una crítica de la seguridad, la crítica entendida ante todo como una distinción: la necesidad es originaria, absolutamente acrítica; pero no se conoce a sí misma en esta originalidad, no tiene conocimiento, no tiene episteme de sí misma; donde esta se forma, surge algo nuevo: la sumisión interpretativa de una necesidad al discurso correspondiente.

En efecto, porque el sometimiento de la necesidad a su interpretación enfatiza su discursividad, la primera se vuelve tematizable,

criticable, rechazable. Pero no solo una determinada interpretación, sino que el mismo proceso de someter una necesidad originaria al discurso de su interpretación se vuelve muy criticable. Solo sobre la base de la distinción mencionada puede distinguirse una necesidad originaria de su verbalización en el ámbito conceptual del término «seguridad». De este modo, es posible criticar el «discurso de la seguridad» sin desmentir la necesidad originaria articulada o recibida en el discurso de la seguridad. Si la necesidad de legitimidad es evidente por sí misma, no ocurre lo mismo con el discurso al respecto. Es muy posible que las necesidades mismas ya tengan algo de absoluto: una necesidad en sí misma no es en absoluto relativizable; la sublimación de su satisfacción siempre tiene el carácter de un contrato, que puede revocarse en cualquier momento.

II. Imaginaciones de la seguridad entre la totalización y la deconstrucción

En lo que de forma simplificada llamamos aquí «discurso», es decir, en el *tratamiento* cultural, social, histórico, etc. de las necesidades humanas, la «seguridad» resulta ser finalmente algo indefinido. Una vez que las personas han echado un vistazo al mundo en su conjunto, cuando ha tenido lugar una universalización de su horizonte de visión del mundo, que no es menos que la totalidad de la realidad, se produce la primera medida de la «seguridad». Vale la pena echar una mirada al mundo antiguo como la época formativa de la *Méditerranée* y todas las regiones y culturas que han caído en su campo de radiación.

1. La idea del cosmos

La función esencial de la *idea del cosmos* es garantizar la seguridad, más precisamente: permitir la imaginación de una *imago mundi* que sostenga la seguridad, una holografía habitable. Cuando la inmediatez del entorno se experimenta en todas las dimensiones —sociales, políticas, militares, económicas, pero también, y no menos importante, como naturaleza— tanto como amenazantes y como amena-

zadas, como poderosas y como precarias e imprevisibles, y la posición del ser humano aparece absolutamente insegura en relación con esta amenaza circundante de reducción y ruptura, entonces se impone al menos la necesidad de que la macroestructura esté dominada por un orden de legitimación.

El hecho de que esta estabilidad y, en consecuencia, el orden que garantiza la seguridad se estime como una macroestructura cosmológica, y, por tanto, fuera del alcance de la experiencia sensible, no dificulta, sino que favorece su plausibilidad: el sistema de orden cósmico que insinúa la seguridad no puede ser alcanzado por la experiencia, es decir, a través de un camino de conocimiento que es altamente susceptible a la irritación, ya que la irritación, la perturbación es el principio mismo del conocimiento de la experiencia. Pero puede experimentarse en el camino de la *abstracción*, es decir, del desapego de toda objetividad concreta, de la *metodología*, es decir, del retorno de coherencias; no en los contornos empíricos, sino en una gramática dirigida por reglas, y finalmente en la *especulación*, es decir, en la formación de la intuición intelectual que ya no se basa en la percepción sensible. Dicho brevemente: la idea del cosmos como modelo de seguridad crea con la astronomía el paradigma de las ciencias de la naturaleza.

Obviamente, las grandes culturas a través de los continentes e independientemente una de la otra mantienen un interés central por la astronomía. Su posición es central, porque está estrechamente conectada con el culto y el gobierno. El interés por la astronomía puede evaluarse por su importancia de pronóstico: los días favorables para actos estatales o incluso para la siembra de la semilla deben estar determinados con antelación. «Favorable» es el atributo de la relación entre la constelación y el tiempo, entre la posición de las estrellas y el destino del ser humano. Tener un conocimiento de esta relación significa tener el tiempo del futuro. Tal conocimiento de lo que en sí es desconocido —el futuro—, la disposición de lo no disponible, se gestiona como la imposición de la seguridad en una dimensión más allá de toda experiencia humana, en el tiempo que como futuro es absolutamente algo pendiente. La astronomía como una tecnología de pronóstico se mueve sin modificaciones a la era moderna en el mismo lecho del río con la astrología y las prácticas mánticas.

Aquí, la astronomía se muestra como *ciencia aplicada*, y afecta como investigación fundamental directamente al discurso de la seguridad. Pues el verdadero interés de las civilizaciones avanzadas, que han elegido la astronomía como la ciencia clave, solo apunta superficialmente a calcular las trayectorias de los planetas; más bien, con este cálculo, debe demostrarse y hacerse matemáticamente indubitable *que* los planetas en sus movimientos —y las estrellas en su *stabilitas*— son regulares, siguen una ley que puede no ser alcanzable en sí misma, pero que gracias a ella se hace posible leer el movimiento de los planetas y la posición de las estrellas. De ser el mundo también dinámico en su macroestructura, ese dinamismo representa su vitalidad. Pero si esta dinámica procede de manera regular, el caos —desorden y destructividad— de las dinámicas de vida concretamente experimentadas puede proyectarse de nuevo al orden regular de los movimientos planetarios, desde donde parecen atenuarse en un orden de vida que permite la vida. Solo si puede descifrarse como un orden, en el distanciamiento de una proyección cósmica, el caos que inmediatamente me presiona, entonces todo funciona.

2. El concepto de creación

¿Es esto así? Aparece aquí, por un momento, la solución aportada por el arte: el arte ha eliminado ya lo mostrado en la proyección; pero solo aparentemente[1]. Una proyección no hace que algo sea bueno. Que todo sea bueno es lo que dice (o canta) el estribillo del himno de la creación con el que comienza la Biblia[2]. La concepción bíblica del mundo comparte con la idea griega del cosmos la época y, axialmente, el discurso de la necesidad de seguridad, pero representa un concepto alternativo dentro de la antigüedad. El pensamiento bíblico de la creación se forma en la confrontación entre una

[1] Encontramos esta dialéctica basal en la teoría estética del arte de Adorno. Cf. Theodor W. Adorno, *Ästhetik* (1958/1959), Suhrkamp, Fráncfort del Meno 2009, pp. 56-71.

[2] Para cuanto sigue, cf. Erich Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983.

fe histórico-teológica en YHWH, que no posee genuinamente la creación como la idea de un comienzo de todo, sino, por así decirlo, en medio de la historia, comprometida por el mundo, y una sofisticada religión de carácter cosmológico, y además en un contexto determinado por una inferioridad político-militar: los babilonios han puesto fin al reino de Judá y han exiliado a la elite a Babilonia. Aquí, la teología de la tradición de YHWH aprende la cosmología como teología de la fundamentación de la unidad de toda la realidad, y la adapta a sus condiciones.

Esta adaptación puede entenderse como una transformación en *la teología de un Dios monoteísta e históricamente soberano*. Las conversiones de imágenes del mundo que tienen lugar en el proceso involucran primero el estado de las estrellas; veneradas en Babilonia como deidades, el creador bíblico, Dios, las coloca como bombillas en el techo del mundo: un gesto saturado de ironía de crítica religiosa en un texto de fundación religiosa. En última instancia, sin embargo, la semántica de la teología babilónica de la creación en su conjunto se ve afectada por esta transformación: el primer relato bíblico de la creación (Gn 1,1–2,4a) retoma la semántica cosmológica, pero no con el objetivo de desarrollar una cosmología cosmogónica, es decir, al texto no le interesa cómo ha surgido realmente el mundo, sino afirmar que, comoquiera que haya surgido, es *bueno* desde su origen, como hecho salvífico de Dios. Para contar esto, se cuenta el origen del mundo. El hecho de que el texto-mundo de la Biblia, después de un largo y complejo proceso de origen y redacción, comience con el relato-himno de la creación —con la identidad entre comienzo del texto y comiendo del mundo—, expresa simbólicamente la singularidad de la palabra de Dios, del *dabar YHWH*, en la que coinciden la pronunciación de la palabra y la realización del hecho. La clave de esta transformación se encuentra en Gn 2,4a, donde se conecta la obra de la creación con la historia de la salvación mediante la fórmula de las *toledot*, como su primera y originaria acción salvífica.

En el resultado de esta transformación interviene la conceptualización de un monoteísmo absoluto, que concibe al Dios uno y único, sin competencia alguna, como un Dios universal, hasta el punto de que es incluso responsable de que exista algo y no más bien nada.

Dios como creador es la causa primera de toda la realidad, que se fundamenta exclusivamente en su determinación de creador y en nada más. Esto es lo que significa el *theologoumenon* de la *creatio ex nihilo*. En contraste con la idea del cosmos, en el concepto de creación, la seguridad, discursivamente, no se concibe como inserción en una estructura de movimientos armónicos que se desarrolla de forma regular, sino que se asegura mediante el retorno de toda la realidad a un único principio causal. No hay nada que no sea cubierto por este único principio; ningún pelo deja de ser contado, por eso no hay razón para temer: la necesidad de seguridad no puede plantearse de forma inmediata (cf. Mt 10,30s). En la concepción bíblica de una creación como realización histórico-salvífica encontramos la fuerza de creación con respecto a la creación (Sal 8,2-4.8-10) y la bondad de Dios, manifestada en la bondad de la creación, con respecto a la acción soberana (Jr 20,11) y la fidelidad (Dtn 7,9) del mismo Dios, de quien pueden deducirse los atributos relacionados con la seguridad.

III. El absolutismo del amor, el riesgo de la libertad y la superación de la seguridad

¿Comprendemos plenamente con este esbozo el concepto de creación? ¿Es Dios como creador solamente la *prima causa* a la que remitir, en una osada reducción, una mecánica universal de la seguridad? Esto solo puede ser un andamiaje que tenga una realidad viviente de la que no sepa nada. La expresión bíblica habla de la creación no como una conexión causal, que remite a una primera causa original; el *dabar YHWH* denota una acción que procede de un sujeto capaz de realizarla; la realidad producida por esta acción, por consiguiente, no es solo causada, sino querida. Por esto se llama dictum, que a veces se atribuye a Agustín y otra a Escoto, amor: *amo — volo — ut sis* (yo amo significa yo quiero que tú existas). Creación por amor: esto no ocurre en ninguna conexión causal. La subjetivación de la creación así puesta en movimiento tiene su punto decisivo en el concepto del *dabar YHWH*, porque el acto de Dios es al mismo tiempo palabra de Dios. Como acción, la creación es al mismo tiempo una palabra: una palabra que se dirige a sí misma. Toda la creación lleva la huella de un mensaje: Dios se expresa en esta palabra,

que es la creación, y se dirige a esta misma creación, a esa criatura que puede responder en y para la creación. Esta criatura es el ser humano, que constituye la dignidad de su creación. El ser humano no es creado para realizar una actividad cultural como un esclavo, como en la mitología babilónica. Tampoco es creado con la finalidad de ser dirigido por Dios; es creado como el que dirige, para Dios es una finalidad en sí mismo, y mediante él se aplica a toda la creación. Por tanto, por mucho que se inserte el ser humano como criatura en la totalidad de la creación, por su dignidad creatural se destaca de todas las relaciones. En el ser humano se hace evidente el orden de la creación como un *absolutismo del amor*, en el sentido de que lo absoluto es lo que no tiene vinculación alguna. Traducido al discurso de la seguridad, esto significa que el ser humano es el ser sin-seguro. Tanto se impulsa la transformación de la idea del cosmos que la creación debe aparecer en el contexto del discurso de la seguridad como su deconstrucción.

El principio de la deconstrucción o del sin-seguro es el sujeto. Si la creación significa la transformación de la cosmología en un acontecimiento del sujeto iniciado por Dios, toda dinámica de sin-seguridad se remonta entonces a Dios mismo. La creación en su conjunto y el ser humano en particular surgen de su indeducible e indisponible decisión totalmente libre. En particular, el ser humano procede de la palabra de Dios como aquella que lo pronuncia y le habla; es la palabra que Dios, en su libre determinación («Hagámos...») sin fundamento *(... ex nihilo)*, ha pronunciado como una realidad propia que le corresponde («... a imagen de Dios»). La palabra pronunciada ha salido irrevocablemente de la boca. No es algo que socave a Dios, como un error, sino que es expresión de su voluntad. La independencia de la realidad creada responde a la voluntad creadora divina. El absolutismo del amor no usurpa, sino que libera. Él quiere que viva el otro. Dios quiere que alguien que sea como él mismo, pero diferente a él, viva: lo pronuncia como su palabra, lo reconoce como a sí mismo («como su imagen»). No obstante su creaturalidad, su dependencia material, su capacidad real limitada y su vida terrenal temporal, el ser humano es absoluto en el reconocimiento de Dios. Como imagen de Dios, el ser humano mismo no está disponible para Dios. Si el ser humano es el que Dios

pronunció expresamente de manera enfática, es decir, como el que dirige, entonces, en el contexto de lo que se acaba de decir, ni siquiera Dios tiene la disposición sobre su respuesta. Orientar el éxito de la creación hacia la respuesta libre e indisponible del ser humano significa no asegurar el todo, sino arriesgarse. ¿Es Dios un jugador? No. Es un amante.

El amor arriesga todo, ante todo a sí mismo, pero también, en su riesgo, a los amantes. El amor espera un sí, lo anhela, juega a la seducción, para lograr una respuesta afirmativa, se desespera si no llega, pero, aun así, no necesita un sí para ser lo que es: amor. Por eso es todo menos autosuficiente: quien ama se descentra, se abre incondicionalmente, se entrega, pero no para que la persona amada haga lo mismo, pues entonces todo se cerraría en una diada saturada y se convertiría en tranquilidad, mejor dicho, el amor mismo se ha instalado en un precario equilibrio de la entrega. Amar significa reivindicar a la persona amada como absoluta —independiente de todo— y, por amor, reconocerla en esta reivindicación en su indisponibilidad igualmente absoluta. El amor libera, reconoce, realiza, *quiere*— libertad, la libertad de la persona amada, a esta como *otra libertad*.

Dios, que creó el mundo por amor —*ex nihilo*: de nada más que su autodeterminación libre para quererlo—, no ha construido una casa de seguridad con la creación, posiblemente con la iglesia como *su lugar seguro*. Más bien, él ha establecido la aventura del amor en el mundo, con la libertad que Dios mismo es, como principio. La aventura de amor de Dios viene a sí misma en el ser humano, cuya libertad no disponible también determina la relación de Dios con el hombre, su imagen (Gn 1,26-28).

Esta deconstrucción de la seguridad mediante el absolutismo del amor nos lleva a una última parada provisional en una estación de la historia de la interpretación del cristianismo, que da una perspectiva inesperada sobre el viraje de la seguridad hacia su abolición[3]. Los cánticos graduales de las composiciones gregorianas contienen en el

[3] Cf. Andreas Odenthal, «"Abbondanza" – Die Liturgie als "Sakrament des Überflusses"», en Guido Schlimbach y Stephan Wahle (eds.), *Zeit – Kunst – Liturgie. Der Gottesdienst als privilegierter Ort der Ästhetik*, Einhard, Aachen 2011, pp. 12-15.

centro versiones musicales de los salmos. Estos se interpretan musicalmente, raramente se recitan. Por eso resulta más sorprendente el gradual *Laetatus sum*, una versión del Salmo 121/122[4]. La frase más interesante aquí dice: «Que la paz habite en tus muros, la seguridad en tus palacios» (Sal 121,7). Así desea el salmista en este cántico de peregrinaje la meta de su peregrinación, Jerusalén[5]. De hecho, la *Nova Vulgata* revisada, que data de una comisión del Concilio Vaticano II (DV 22) y fue publicada en 1979, tiene *securitas* en donde la Biblia de Zúrich tiene «seguridad» y la *Einheitsübersetzung* «seguridad». Sin embargo, en la *Vulgata*, cuyo texto se canta en el gradual, no aparece *securitas*, sino *abundantia*: plenitud rebosante. En la adaptación cristiana, esta antigua personificación pagana de la abundancia se convierte en el seudónimo de la gracia divina. De querer explicar este cambio de palabra en un gradual medieval, habría que decir: No la seguridad, que debe lograrse y defenderse como un bien escaso, sino la exuberancia de la abundancia, de una abundancia más allá de toda economía, puede cumplir la promesa de seguridad. Los seres humanos no conocemos nuestras necesidades, aunque nos resulten inmediatas. Y cuando las expresamos, las frustramos. Lo que el discurso de la seguridad identifica como su necesidad subyacente bien puede ser completamente diferente: lo que se designa como *securitas* sería más exacto designarlo como *abundantia*: gracia.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[4] En la Vulgata, que sigue el orden de Septuaginta, aparece este salmo con el primer número; en las traducciones modernas, con el segundo.

[5] Reproducido aquí según la traducción de la Biblia de Zúrich, Zúrich 2007.

Rainer Kessler *

«EL RESULTADO DE LA JUSTICIA SERÁ TRANQUILIDAD Y SEGURIDAD ETERNAS» (ISAÍAS 32,17)

La seguridad individual y colectiva a la luz de la Biblia hebrea

En el mundo en el que surgieron los textos bíblicos, la sensación de inseguridad era tan grande como en la actualidad. Se trata de la inseguridad individual producida por la enfermedad y la muerte, los acosos y las persecuciones, y las precarias situaciones económicas, pero también de la inseguridad colectiva provocada por las catástrofes naturales, las malas cosechas y las guerras. Contra ellas se dirige la esperanza en Dios como lugar seguro, que se expresa en numerosas metáforas (fortaleza, roca, ala protectora, etc.). La esperanza no se limita a una huida del mundo, sino que abarca la espera de que Dios intervenga en las relaciones. El ideal es que tanto los individuos como el pueblo de Israel puedan vivir con seguridad. Queda claro, así, que esta seguridad no puede lograrse mediante la conquista y el sometimiento, sino solamente si en el interior de la sociedad reina la justicia y se produce una paz mundial que abarque a todos los pueblos.

* Rainer Kessler es profesor emérito de Antiguo Testamento en el Departamento de Teología Protestante de la Universidad de Marburgo (Alemania). Ha publicado recientemente *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments* (2017); *Wirtschaft und Geld (Lebenswelten der Bibel)* (con St. Alkier y M. Rydryck) (2016); *State Formation and State Decline in the Near and Middle East* (ed. con W. Sommerfeld y L. Tramontini) (2016).

Dirección: Tiroler Str. 103, D-60596 Frankfurt am Main (Alemania). Correo electrónico: KesslerR@staff.uni-marburg.de

Tanto en las conversaciones cotidianas como en los debates políticos se expresa a menudo la sensación de que todo se vuelve cada vez más inseguro. Se hace referencia al presunto o real aumento del crimen, al aumento del tráfico y al aumento de la brutalidad de los usuarios de las carreteras, al empleo precario, a los alimentos contaminados y a las amenazas militares mundiales. Muchos piensan que se trata de algo nuevo, pero no lo es. Incluso las personas de cuyas experiencias surgieron los textos de la Biblia sabían que la seguridad de sus vidas estaba amenazada de muchas maneras.

«Vivir es siempre vivir peligrosamente» (Erich Kästner)

El poeta y escritor alemán Erich Kästner (1899-1974) expresa acertadamente de forma supratemporal su experiencia de vida[1]. La enfermedad también era conocida por los antiguos y, con un arte curativo poco desarrollado en comparación con el presente, las consecuencias a menudo eran devastadoras. La muerte prematura de niños era muchas veces más frecuente que en Europa central desde el siglo pasado; Isaías 65,20 habla del «infante que vive solo unos pocos días» como una experiencia sintomática[2]. Las lamentaciones individuales del salterio están llenas de textos que se quejan de la inseguridad que experimentan los individuos por las persecuciones protagonizadas por seres humanos hostiles:

> Atiéndeme, respóndeme.
> Estoy turbado por mi pesar, aturdido
> por el clamor del enemigo,
> por la opresión del malvado,
> pues me cargan de desgracias
> y me hostigan con furia.

[1] Se encuentra en el poema «Zum Neuen Jahr» en la recopilación «Kurz und bündig (Epigramme 1950)», impresa en Erich Kästner, *Gedichte*, Gesammelte Schriften Band 1, Kiepenheuer & Witsch, Colonia 1959, p. 321.

[2] Todas las traducciones, en general, salvo algunas excepciones, proceden de la BTI. El nombre de Dios, sin embargo, no aparecerá con el término «el Señor», sino como «YHWH».

Mi corazón palpita en mi interior,
un terror mortal me sobreviene;
me invaden el temor y el miedo,
me sobrecoge el espanto (Sal 53,3-6).

Incluso entonces las personas ya eran víctimas de ataques criminales. Leemos textos sobre la violación en el contexto familiar (2 Sm 13) y entre extraños en el campo abierto (Dt 22,23-27). Oímos hablar de asesinatos (Dt 21,1). Las prohibiciones del decálogo «No matarás» y «No robarás» (Ex 20,13.15 = Dt 5,17-19) no serían necesarias si los seres humanos no hubieran experimentado su transgresión.

El temor actual por morir en un accidente en la carretera equivale al de ser atacado por un animal salvaje en la antigüedad. El miedo ante el león es casi proverbial (Prov 22,13; 26,13). Am 5,19 refleja de forma dramáticamente condensada esta sensación de inseguridad:

Os pasará como a quien huye de un león
y se topa de pronto con un oso;
o como al que entra en su casa,
apoya la mano en la pared
y lo muerde una serpiente.

Todos los ejemplos dados hasta ahora se refieren a situaciones amenazantes que las personas pueden encontrar individualmente. A esto se suman las experiencias colectivas, las que llamamos desastres naturales, y que entonces se atribuían a la intervención de una deidad. La región puede ser golpeada por terremotos; uno de ellos debe haber sido tan fuerte que una colección de palabras proféticas ha sido fechada «dos años antes del terremoto» (Am 1,1). Una sequía de tres años con las correspondientes malas cosechas y la siguiente hambruna, como se presupone en la historia de Elías (1 Re 17–18), no es la regla, pero los registros del clima en los tiempos modernos lo demuestran como bastante posible (cf. Jr 14–15; 4,7-8). Y una y otra vez cosechas enteras son destruidas por la invasión de langostas (Jl 1–2; Am 4,9; 7,1-2).

No solo los desastres naturales crean una sensación de amenaza colectiva, sino también la violencia estructural que emana de las

personas. La inseguridad se experimenta tanto debido a la amenaza económico-social como a los acontecimientos bélicos.

La sensación de inseguridad que provoca la inminente decadencia social no es de ningún modo un fenómeno exclusivamente moderno[3]. Los textos de la profecía de crítica social están llenos de denuncias de violencia social estructural. Amós ve en Samaría, la capital de Israel, «grandes horrores» y «opresiones»; acusa a la clase alta de acumular «violencia y opresión en sus palacios» (Am 3,9-10). Miqueas describe a los poderosos con imagenes brutales:

> Arrancan la piel a la gente
> y la carne de los huesos.
> Comen la carne de mi pueblo,
> le arrancan la piel y quiebran sus huesos,
> cortan su carne en pedazos
> para echarlos a la olla o la caldera (Miq 3,2-3).

Las personas que viven en tales circunstancias no conocen ninguna seguridad. Tienen que contar con les quiten la casa y el campo y los expulsen de sus posesiones con sus familias (Miq 2,1–2,9).

A la amenaza de la decadencia social se le sumaba el peligro omnipresente de la guerra. En las épocas donde se escribieron las Escrituras hebreas, la guerra era la norma más que la excepción. Una mirada a los oráculos contra las naciones al principio del libro de Amós es suficiente para ver lo que amenazaba a las personas sencillas: la muerte por las armas, el secuestro como esclavo, el corte del vientre de mujeres embarazadas. La violación de las esposas del enemigo era entonces un arma de guerra, como lo es hoy. Las representaciones de socorro en palacios asirios muestran gráficamente lo que amenazaba a los vencidos: se les arrancaba la piel estando vivos, se les clavaba en estacas, se les cortaban las extremidades, se profanaban sus cadáveres y se les deportaba.

Quien en la Europa central del siglo XXI se queja de que la vida es cada vez más insegura, mal conoce las condiciones de tiempos pasados.

[3] Cf. Walter Dietrich, «Sozialer Abstieg im alten Israel», en íd., *Gottes Einmischung. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Neukirchen-Vluyn 2013, pp. 243-264.

«A un lugar seguro quiero yo correr» (Salmo 55,9)

Quien no está seguro, quien se siente amenazado, anhela un lugar seguro. Los salmos de Israel están llenos de imágenes en las que Dios es anhelado y alabado como un lugar seguro. Para los amenazados, Dios es escudo y refugio. «A la sombra de sus alas» el que está en apuros puede esconderse (17,8; 36,8; 57,2; 63,8). Él es roca, castillo y fortaleza. En el Sal 18,3 encontramos una enumeración única de imágenes sobre Dios como el lugar seguro que el orante desea:

> YHWH es mi bastión, mi baluarte, el que me salva;
> mi Dios es la fortaleza en que me resguardo;
> es mi escudo, mi refugio y mi defensa.

La huida hacia Dios como lugar seguro no es una huida del mundo a una provincia interior o de otro tipo en la que los oprimidos pueden vivir de forma segura. Porque el movimiento desde la amenaza hasta Dios es solo el comienzo. Los orantes esperan que el Dios en el que buscan seguridad salga al mundo y elimine las causas de su inseguridad.

El salmo 55 es un ejemplo de este doble movimiento. El punto de partida es la sensación de inseguridad ya mencionada anteriormente: «[Estoy aturdido] por el clamor del enemigo, por la opresión del malvado» (v. 4). El resultado es el deseo de huir hacia Dios como lugar seguro:

> Me digo: «¡Ojalá tuviera alas de paloma
> para poder volar y hallar descanso!
> Entonces, me alejaría huyendo,
> en el desierto habitaría
> y buscaría pronto un refugio
> frente al fuerte viento y la tormenta» (vv. 7-9).

Sin embargo, no es este el objetivo. Pues le sigue la petición dirigida a Dios para que ponga en su lugar a los enemigos que son la causa de la propia inseguridad:

> ¡Destrúyelos, haz que su lengua se confunda!...
> ¡Que les sorprenda la muerte,
> que bajen vivos al reino de los muertos!...

> Él [Dios] me ha liberado, mi vida está segura
> de aquellos que luchan contra mí...
> Que me oiga Dios y los humille [enemigos] (vv. 10.16.19-20)

La mayoría de los salmos están redactados de forma tan abierta que la situación desencadenante a menudo no es clara. Las personas cuya seguridad se ve amenazada de muchas maneras diferentes pueden encontrarse en estos textos. Impresionante es el intento de Ulrike Bail de leer el salmo 55 como la oración de una mujer violada; el intento es aterrador[4]. Pero también la incertidumbre económica puede presentarse ante Dios en oración. Por lo tanto, es bastante fácil leer el salmo 35 como la oración de un hombre económicamente afligido que espera que Dios intervenga a su favor[5].

La incertidumbre omnipresente de la guerra y sus consecuencias también se menciona en los salmos. El salmo 46 aborda la guerra como una catástrofe de dimensiones cósmicas: la tierra se tambalea, las montañas se hunden en el mar, las olas de agua rugen y borbotean, haciendo temblar las montañas (vv. 3-4). Pero también adopta un registro militar: «La gente se enfurece» (v. 7), sitian la «ciudad de Dios» (v. 5), es decir, Jerusalén. En vista de esta amenaza, Dios es el lugar seguro. Él es «refugio y fortaleza» (v. 2), él es «nuestro castillo» (vv. 8.12). Debido a que él está presente en la ciudad de Dios, ella «no va a vacilar» (v. 6). Pero no se detiene en la función de protección defensiva que brinda seguridad a quienes están en la ciudad. Dios sale del castillo y elimina las causas de las guerras:

> Hasta sus confines detiene las guerras,
> rompe el arco, quiebra la lanza,
> destruye en el fuego los carruajes (v. 10).

Solo poniendo punto final a las guerras es posible la verdadera seguridad.

[4] Ulrike Bail, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998, pp. 160-212.

[5] Una propuesta para leer así el Salmo 35 se encuentra en Rainer Kessler, «Das hebräische Schuldenwesen. Terminologie und Metaphorik», en íd., *Studien zur Sozialgeschichte Israels*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2009, pp. 31-45, esp. 41-44.

Ninguna seguridad sin paz y justicia

La raíz hebrea, que se corresponde casi exactamente con la española de «seguro/seguridad», a saber, el verbo *baṭaṭ* y el sustantivo *bæṭaṭ*, describe dos cosas, «el estado de estar seguro o el estado de ánimo correspondiente»[6]. Los dos no son idénticos. En el estado de estar seguro el ser humano está realmente seguro, mientras que el estado de ánimo de estar seguro puede ser engañoso. «Esta ambivalencia es constitutiva del uso de la raíz»[7].

Muchos textos del Antiguo Testamento hablan de un «estado de ánimo de seguridad», que finalmente resulta ser engañoso. Israel puede sentirse seguro en sus «muros altos, amurallados», pero caerán bajo la embestida del enemigo, una experiencia que a menudo se produce en los ataques de los ejércitos de Asiria y Babilonia (Dt 28,52). Ez 38–39 dramatiza el ataque de Gog de Magog, detrás del cual probablemente se esconde Nabucodonosor de Babilonia[8], contra un Israel que se cree seguro:

> De los pueblos fue sacado y todos ellos viven con seguridad... Tú dices: «Yo subiré contra el país desprotegido, y me presentaré a personas pacíficas que habitan allí con seguridad; en efecto, todos habitan sin murallas y no tienen cerrojos ni puertas... Aquel día, cuando mi pueblo Israel se establezca confiado, seguro que te enterarás y llegarás desde tu tierra...» (Ez 38,8.11.14-15).

Pero incluso la gran ciudad de Babel, que, según Ez 38–39, está segura del ataque contra Israel y cree que vive «en seguridad» (Is 47,8), caerá al suelo.

El «estado de ánimo de seguridad» puede ser engañoso. Pero ¿cómo se puede llegar al verdadero «estado ... de estar seguro»?

---

[6] E. Gerstenberger, «bṭḥ vertrauen», en THAT I, Chr. Kaiser Verlag/Theologischer Verlag, Múnich-Zúrich 1984, pp. 300-305, cita p. 302.

[7] A. Jepsen, «bṭḥ», en ThWAT I, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1973, pp. 608-615, cita p. 610.

[8] Sobre esta identificación, cf. Ruth Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 599-613.

La Biblia hebrea a menudo usa la combinación de palabras «habitar con seguridad». Su frecuente repetición demuestra cuán fuerte debe haber sido la sensación de inseguridad. Querer vivir de forma segura es un deseo individual. Los salmistas anhelan que Dios lo conceda: «Solo tú, YHWH, déjame vivir seguro» (Sal 4,9; cf. 16,9). La sabiduría divina le promete a quien la sigue: «El que me escucha habita en seguridad» (Prov 1,3). Lo que se expresa aquí con la frase «vida segura» se corresponde con las imágenes de Dios como el lugar seguro presentado anteriormente.

Sin embargo, con mayor frecuencia que las personas, es el pueblo de Israel el que está asociado con la idea de una vida segura. Aquí, a menudo, se agrega la ubicación «(segura para vivir) en el país». A quien sigue los mandamientos divinos se le promete:

> Cumplid mis leyes y guardad mis mandamientos; ponedlos en práctica y así viviréis seguros en la tierra, una tierra que dará su fruto del que comeréis hasta saciaros, viviendo seguros en ella (Lv 25,18-19; cf. 26,4-5; Dt 33,28).

Habitar con seguridad en la tierra es el epítome de lo que Israel anhela para el futuro (Jr 23,6; 32,37; 33,16; Ez 28,26, etc.). Ocasionalmente, la palabra «seguridad» se combina con una palabra usualmente traducida como «tranquilidad». Incluso antes de cruzar el Jordán y tomar la tierra, Moisés describe el futuro con las siguientes palabras:

> Pero una vez que hayáis cruzado el Jordán y viváis en la tierra que YHWH, vuestro Dios, os da en herencia, él os mantendrá tranquilos de los enemigos que os rodean, y viviréis con seguridad... (Dt 12,10).

En retrospectiva, el rey Salomón puede alabar al Dios «que ha dado descanso a su pueblo Israel, como lo ha prometido» (1 Re 8,56). Aquí, «descanso» es una traducción «inadecuada»[9], porque alude a una actitud muy pasiva. De lo que realmente se trata lo expresa muy bien Jürgen Ebach con los conceptos «libertad» y «ho-

[9] Así Klaus Koch y Jürgen Roloff, «Freiheit, rechtlich und existentiell», en K. Koch et al. (eds.), *Reclams Bibellexikon*, Reclam: Stuttgart [7]2004, pp. 161s, cita p. 161.

gar»[10]. La tranquilidad y la seguridad, de las que hablan estos textos, no es la tranquilidad de los cementerios ni la seguridad de los esclavos, que son protegidos por sus amos porque quieren mantener su fuerza de trabajo. La tranquilidad y la seguridad solo existen en la libertad y allí donde se está en casa.

Para una vida segura en la libertad y en el hogar, la Biblia hebrea ocasionalmente utiliza una imagen significativa, la imagen de la parra y de la higuera debajo de las cuales uno se sienta (1 Re 5,5; Miq 4,4), cuyos frutos se consumen (2 Re 18, 31 = Is 36,16) o entre los cuales uno puede encontrarse (Zac 3,10). Además, en el primer libro griego de los Macabeos se encuentra «la cita implícita de Miq 4,4»[11], en 1 Mac 14,12. El contexto particular dice mucho sobre lo que se debe entender en el Antiguo Testamento por seguridad.

Por primera vez se usa la frase que describe sucintamente el reinado del rey Salomón. Al final de esta descripción, se dice: «Judá e Israel vivieron seguros desde Dan hasta Beerseba; cada uno se sentó debajo de su parra y de su higuera mientras Salomón vivía» (1 Re 5,5). Pero esta seguridad se basa en la conquista y el dominio sobre los pueblos extranjeros. En los versículos antes de que se diga, Salomón había gobernado desde el Éufrates hasta la frontera de Egipto y todos los países tenían que pagarle tributo. La seguridad de Judá e Israel es la seguridad de la *pax salomonica*. Es una paz imperial que termina a más tardar cuando, bajo los sucesores de Salomón, el imperio se separa y se libran interminables guerras entre sí y con los pueblos vecinos.

Aún más frágil es la supuesta seguridad que se promete en 2 Re 18,31 = Is 36,16. En el año 701 a.C., Jerusalén está asesiada por el ejército asirio. En un discurso a los sitiados, el enviado del rey asirio pide rendirse. Él asocia esto con la promesa «y come —cada uno de su vid y cada uno de su higuera— y bebe —cada uno el agua de su

[10] Jürgen Ebach, «Über "Freiheit" und "Heimat". Aspekte und Tendenzen der מְנוּחָה», en íd., *Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese*, Vandenhoeck & Ruprecht, Neukirchen-Vluyn 1995, pp. 84-107.

[11] Michael Tilly, *1 Makkabäer* (HThKAT), Herder, Friburgo de Brisgovia 2015, p. 277.

cisterna—», para agregar inmediatamente en el siguiente versículo lo que la restringe: hasta que seas deportado. La seguridad se compraría con la esclavitud y la pérdida de la patria.

Ni la *pax salomonica* ni la *pax asiria* pueden garantizar una seguridad real. Esto solo sucederá en un futuro esperado. Más indefinidamente, Zacarías 3,10 habla de «aquel día» en el que «os invitaréis unos a otros debajo de la parra y de la higuera». Es solo la visión de la peregrinación a Sion en Miq 4,1-4 la que sitúa la idea de la paz escatológica en un contexto integral. El texto deja claro que no hay seguridad bajo las condiciones de la conquista imperial, sino solo cuando los pueblos aceptan la dirección y la mediación del Dios de Israel, cuando destruyen sus armas y ya no aprenden a librar guerras. Porque la vida segura no es una consecuencia de la sumisión, no solo de *un* pueblo a su placer, sino de «todos», probablemente de la gente de los pueblos[12]. Además, por la posición de los versículos en el contexto queda claro que esta seguridad no es solo una seguridad ante los soldados extranjeros, sino también ante los poderosos del propio pueblo, que roban a los hombres el campo y la posesión (Miq 2,1-2), expulsan a las mujeres y a los niños de las casas (2,9) y le arrancan la piel al pueblo hasta dejarlo en los huesos (3,2-3), según la cita anterior[13].

Como para enfatizar el carácter especial de esta seguridad, que no se basa en la conquista sino en la paz universal, se agrega otra declaración a la frase de una vida segura: «Y todos se sientan debajo de su parra y debajo de su higuera y nadie los asusta». Solo el hecho de que no queda nadie para molestarlos hace que la seguridad sea realmente segura.

[12] Cf. Willy Schottroff, «Die Friedensfeier. Das Prophetenwort von der Umwandlung von Schwertern zu Pflugscharen (Jes 2,2-5/Mi 4,1-5)», en íd., *Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, pp. 205-224, esp. pp. 212.222.

[13] Cf. Walter Brueggemann, «"Vine and Fig Tree": A Case Study in Imagination and Criticism», *CBQ* 43 (1981) 188-204, 193: «La parra y la higuera no son usurpadas por los ejércitos enemigos, sino por la estructura fiscal y el sistema de beneficios que son causa y efecto de los peligros militares. El poeta contempla no un mero cese de la guerra, sino la desmantelación del aparato de guerra, y, sin duda alguna, un importante cambio en el sistema económico».

De forma casi programática, Isaías 32,15-18 señala la conexión entre paz, justicia y seguridad. El texto habla de un futuro en el que «sobre nosotros se derramará el Espíritu desde lo alto» y en el que la justicia morará en el desierto y la justicia en los jardines. Luego sigue la oración que resume todo:

> La justicia producirá la paz,
> el resultado de la justicia será
> tranquilidad y seguridad eternas (v. 17).

Y el resultado será una seguridad que no tiene fin: «Entonces mi pueblo habitará en plácidos pastos: confiados en sus moradas, satisfechos en sus casas» (v. 18).

La seguridad, según la Biblia hebrea, no es algo que pueda lograrse mediante la fuerza militar o la inversión en programas de «seguridad interna». La seguridad existe solo donde reinan la justicia y la paz.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Matías Omar Ruz *

IGLESIA Y SEGURIDAD EN ARGENTINA
Vaivenes de un vínculo controvertido

La relación entre la seguridad y la Iglesia católica en Argentina, tiene una historia controvertida que ha pasado por diversas etapas. En los últimos 60 años, Argentina ha sido presa de diversas ideologías que terminaron con frutos amargos. Algunas de esas ideologías, sobre todo la que desembocó en la última dictadura militar, estaban alimentadas por la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional que funcionó a nivel teórico y práctico como una suerte de remedio para el mal que, según el diagnóstico de los gobiernos militares y la jerarquía de la Iglesia, aquejaba a la Nación: el marxismo y el comunismo. Décadas después, la Iglesia parece haber aprendido de su propia historia ampliando su concepto de seguridad. No se trata ya de cuidar al ser humano de ideologías «extrañas», sino más bien de cuidarlo en sus derechos fundamentales. Algunos ejemplos actuales muestran el viraje de la Iglesia en relación a la seguridad.

* Matías Omar Ruz nació el 20 de junio de 1974, en Córdoba (Argentina). Después de cursar sus estudios de filosofía y teología en el Seminario Mayor de Córdoba, realizó su tesis de licenciatura en la Universidad Católica de Córdoba con el tema de la muerte en Martin Heidegger y Emmanuel Levinas. A continuación, culminó su licenciatura en teología en la Universidad Católica Argentina con un análisis sobre la Teología Política de Johann Baptist Metz, centrado en el concepto de memoria. Luego desarrolló su tesis doctoral en la Universidad de Münster, en cooperación con la Universidad de Osnabrück, sobre la temática de la reconciliación luego de la última dictadura militar en Argentina, desde la perspectiva de la Conferencia Episcopal Argentina. Actualmente desarrolla tareas docentes en los niveles secundario, terciario y universitario.

Dirección: Celso Barrios 3609, manzana 21, lote 11. Barrio Claros del Bosque, C.P. 5000, Córdoba (Argentina).

I. Introducción

Quisiera comenzar parafraseando el inicio del Manifiesto del Partido Comunista: «Un fantasma recorre Latinoamérica, el fantasma del comunismo»[1]. La guerra contra este fantasma se ha concretado en el continente latinoamericano con la eliminación del comunismo por medio de, principalmente, dictaduras militares, sobre todo entre las décadas de 1960 y 1980. Esto significó un enorme daño para las sociedades civiles y para el establecimiento de las democracias. A causa de las dictaduras, la expresión *violaciones a los derechos humanos* entró lamentablemente, de modo rápido y trágico, en el diccionario de las sociedades latinoamericanas.

La Iglesia católica ha desempeñado, en este contexto problemático, un papel no menor asumiendo una relación confusa y hasta contradictoria con las dictaduras[2]. En relación con el marxismo y el comunismo, los dictadores y los obispos compartían el mismo diagnóstico: el marxismo ha infectado no solo a la sociedad sino también a la Iglesia. Es por eso que surgió, con algunas excepciones, una suerte de alianza *non sancta* entre Iglesia y dictaduras.

El instrumento ideológico más importante de la guerra contra el fantasma del marxismo/comunismo ha sido, al menos en Argentina, la elaboración de un sistema teórico que ponía las bases de la así llamada Doctrina sobre la Seguridad Nacional, enseñada por algunos pensadores de la ultraderecha católica y no pocos obispos y sacerdotes que fomentaron esta ideología. El resultado ha sido una violencia sistemática que, finalmente, llegaría a su culminación en la última dictadura militar argentina (1976-1983) que contó con el aval de la cúpula episcopal al momento del golpe de Estado.

La situación actual es naturalmente otra. Si bien la discusión sobre la seguridad nacional aún persiste y puede verse ejemplificada

[1] En el año 1960, la Conferencia Episcopal Argentina (en adelante CEA) había diagnosticado que el problema más grande en Latinoamérica era el comunismo.

[2] Ofrezco un ejemplo de cooperación que ilustra de lo que digo: la SIDE argentina (Secretaría de Inteligencia del Estado) le pidió a la CEA en 1963 que denunciara a los comunistas. Los obispos recibían estos pedidos por medio del secretario del episcopado y elevaban las denuncias por medio del mismo secretario.

en algunos casos concretos que han supuesto el uso, a veces indiscriminado, de la fuerza policial-militar, la Iglesia ha *ampliado* su concepto de seguridad relacionándolo con la defensa de la dignidad humana en todas sus dimensiones y promoviendo así a los sectores más vulnerables de la sociedad argentina.

II. Doctrina de la Seguridad Nacional y catolicismo: breve historia de una relación con frutos trágicos

Para comprender mejor algunas consecuencias del vínculo entre la seguridad nacional y el catolicismo en Argentina, es preciso describir siquiera brevemente cómo se gestó históricamente ese vínculo, principalmente, las relaciones entre la Iglesia y el sector militar. Para una primera contextualización más continental, rescato la opinión de Traine, que constata que las dictaduras en Latinoamérica entre los años 60 y los 80 —once en total— recibieron apoyo externo y occidental y que la barbarie en la región debe remitirse, en buena medida, a la internacionalización del conflicto global de la Guerra Fría. El llamado «Plan Cóndor» fue, en este marco, el plan sistemático de apoyo por parte de Estados Unidos y el desarrollo de la doctrina de seguridad nacional que cristalizó en una cruzada contra el terrorismo o la criminalización de opositores políticos. La doctrina de la seguridad nacional estuvo inspirada, al menos en Argentina, también por la Guerra Fría y además por la lucha contrainsurgente, especialmente fundamentada en la escuela francesa de Indochina y Argelia. Esta doctrina se tradujo, en Latinoamérica, en la construcción de muchos campos de entrenamiento; el más conocido fue erigido en Panamá. Especialistas argentinos en las técnicas de guerra sucia estuvieron allí activos, a comienzos de los 80, como instructores. Además de esto, puede encontrarse documentación publicada sobre la intervención de Estados Unidos en Latinoamérica y el Plan Cóndor. La CIA (Central Intelligence Agency) ha desclasificado material al respecto que no solo informa sobre la situación del marxismo y del comunismo, sino también de las iglesias locales.

En Argentina, lo anteriormente descripto tuvo una singular concretización. En parte esto tiene que ver con la configuración de su mundo católico, que es complejo y diferenciado. Menciono solo dos

características de ese mundo para comprender la temática que estoy desarrollando[3]. Una de ellas tuvo que ver con la relación entre la jerarquía de la Iglesia con las Fuerzas Armadas, garantes de la doctrina de la seguridad nacional. En ningún otro país del continente se constituyó una alianza tan estrecha entre la Iglesia y el sector militar como en Argentina. Otro elemento es la lectura que hace la Iglesia de Argentina como *nación católica*[4]. En este sentido, la CEA tuvo una perspectiva casi metafísica: Argentina *es* católica.

Esta visión católica de la Argentina y la alianza con las Fuerzas Armadas se evidenció en la violencia y represión por parte del sector militar en los años 70 y obligó a la Iglesia, durante los 80, a un nuevo posicionamiento no solo de cara al sector militar, sino también de cara a la sociedad. Esta alianza se constituyó a partir de un rechazo común: el rechazo a la modernidad y al liberalismo desde principios del siglo XX. Estos elementos amenazaban, de alguna manera, la identidad nacional. Surgió así un tipo de catolicismo denominado *integral*, entendido como religioso, antiliberal y anticomunista cuya meta es penetrar de modo duradero en todos los ámbitos de la vida y reconquistar para Cristo, y con la ayuda del Estado, la sociedad toda. Con este trasfondo, el *leitmotiv* de las dictaduras argentinas, sobre todo la última, fue *instaurar los valores occidentales y cristianos*[5].

[3] Evidentemente existen otros aspectos del catolicismo argentino que no pueden ser desarrollados aquí. Menciono como ejemplos la pastoral de la Iglesia en los sectores populares y obreros, en el mundo de los pobres y de la cultura, la recepción del Concilio por medio de la Teología de la Liberación y el documento de Medellín, etc.

[4] Zanatta habla del «mito» de la nación católica. La fuerza del mito está en la capacidad de conectar, de modo orgánico aparentemente y según el catolicismo, una interpretación del pasado nacional, una crítica al presente y un proyecto de futuro; R. Di Stefano y L. Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Sudamericana, Buenos Aires [2]2009, pp. 414 y 434. La elección de Bergoglio como Papa ha vuelto a posicionar a la Argentina a nivel mundial como un país de profundas raíces católicas, aunque la práctica de la fe, en continua disminución, no se haya visto alterada por la elección de Francisco.

[5] De 1930 a 1983, es decir, en cincuenta y tres años, ocurrieron seis golpes militares: 1930, 1943, 1955, 1962, 1966 y 1976. Dieciséis de los veinticuatro presidentes entre 1930 y 1983 fueron generales.

De esta manera, la Iglesia y la Fuerzas Armadas —pilares fundamentales de la Nación— se esforzaron conjuntamente en purificar «la patria» de ideologías extrañas. En esta *purificación*, las Fuerzas Armadas apelaron a la doctrina de la seguridad nacional que, de alguna manera, quedó bautizada con el aval eclesiástico. Es así como el accionar de las Fuerzas Armadas comenzó a legitimarse con motivos religiosos.

Este breve recorrido muestra, por un lado, un proceso muy complejo en el que la sociedad —gracias a los pilares de la Iglesia y del sector militar como fundamentos de la Nación católica— fue catolizada y militarizada. Por otro lado, emergen desde este contexto los fundamentos de la seguridad nacional cuya noche más oscura lo representa su implementación durante la última dictadura militar argentina con el saldo de miles y miles de torturados, muertos y desaparecidos. Si bien la subordinación de las Fuerzas Armadas al Poder Ejecutivo y a la Constitución nacional es claro y hoy parece irreversible, se han sucedido últimamente ciertos hechos que vuelven a poner en tela de juicio la utilización de la fuerza por parte del sector militar y policial en nombre de la seguridad nacional.

III. Seguridad, Estado e Iglesia en algunos hechos recientes: el caso del pueblo Mapuche y la Reforma jubilatoria

Desde siempre, y obviamente antes de la fundación de Argentina como Nación, existieron pueblos originarios. Hoy están más visibilizados gracias a sus luchas pacíficas y a organizaciones que defienden los derechos indígenas, principalmente en lo que al acceso de la tierra y recursos naturales significa. Teniendo en cuenta que en el siglo XIX a los pueblos originarios se les expropió la tierra y se los dejó prácticamente a la intemperie, y que en el correr del siglo XX muchas de esas tierras fueron compradas por capitales privados extranjeros, la situación, hoy, es más que problemática. Tanto estos pueblos originarios como las organizaciones que los apoyan buscan restablecer el acceso a la tierra de modo pacífico y por medio del diálogo. Uno de los pueblos originarios que reclaman estos derechos son los mapuches. Sin embargo, dentro de ellos, existe un grupo muy minoritario y violento denominado RAM (Resistencia Ancestral

Mapuche) que tiene los mismos fines, pero con la instrumentalización de la violencia. Es así que, entre los meses de agosto y octubre de 2017, hubo una escalada de violencia por parte de la RAM que fue contrarrestada por el accionar militar de la Gendarmería de la Nación. De este choque, que tuvo distintos episodios, el que tuvo una repercusión mediática nacional fue el ocurrido en uno de los cortes de ruta (ruta 40) que terminó con la muerte de Santiago Maldonado, un artesano y activista por los derechos indígenas. Inicialmente, se acusó a la Gendarmería de hacer desaparecer a Maldonado, y finalmente su cuerpo fue encontrado en el río Chubut. Las pericias forenses mostraron que Maldonado había muerto por ahogamiento cuando huía del conflicto y que su cuerpo no mostraba signos de violencia. Este hecho concreto volvió a poner en tela de juicio el uso de la fuerza militar en nombre de la seguridad nacional. Sectores opositores al Gobierno nacional equipararon el uso de la fuerza militar a los peores tiempos de la última dictadura. De esta manera, la discusión en el ámbito público fue sobre la validez de la represión por parte de las fuerzas de seguridad en estos casos y en cualquier caso. La oposición no solo rechaza el uso de la fuerza militar-policial, sino que relaciona al actual Gobierno elegido democráticamente con una pseudo-dictadura.

El segundo hecho tiene que ver con la Reforma jubilatoria, que también tuvo una enorme repercusión pública porque afecta a la situación vital y económica de los jubilados, principalmente a la población argentina que representa la tercera edad. La Reforma fue tratada en los ámbitos democráticos que prevé la Constitución (Congreso de la Nación). Hasta la fecha en que escribo este artículo, la Reforma fue aprobada en la Cámara de diputados. Pero, detrás de la Reforma, existió toda una movilización, otra vez de la oposición al Gobierno, para denunciar que la Reforma empobrecía no solo a los jubilados sino que también afectaba al bienestar de los argentinos en general. El resultado fue que el día de la sesión donde se debatió la Reforma en Diputados, hubo hechos de extrema violencia por parte de grupos minoritarios, aparentemente organizados de antemano, que destruyeron prácticamente los alrededores del Congreso de la Nación. La policía inicialmente tuvo una actitud pasiva ante la violencia, pero luego la repelió. Nuevamente la oposición acusó al Gobierno de usar

la fuerza militar para reprimir y se aprovechó nuevamente la situación para acusar al Gobierno de una pseudo-dictadura.

En ambos casos la Iglesia se pronunció brevemente pidiendo la paz y fomentando el diálogo entre las partes. En el primer caso, el obispo de Bariloche, Monseñor Chaparro, rechazó el accionar violento de la RAM y aseguró que la mayoría de los mapuches de la zona son pacíficos. Por un lado, ratificó la existencia de desalojos violentos de los mapuches por parte de la Gendarmería. Por otro, pidió diálogo y respeto al pueblo mapuche, como también la restitución de las tierras expropiadas injustamente. En el segundo caso, la nueva cúpula de la Conferencia Episcopal emitió dos comunicados[6] y visitó días antes de Navidad, como es la costumbre habitual, al Presidente de la Nación. Allí el presidente de la CEA le pidió al Presidente de la Nación que tuviera en cuenta la situación de los jubilados y de los que menos tienen, como también rechazó los hechos de violencia y «la característica de la respuesta de las fuerzas de seguridad» que fueron de público conocimiento[7].

IV. Reflexiones finales: ¿seguridad nacional o seguridad humana?

Tanto el breve recorrido histórico como los hechos recientes muestran que la Iglesia aún ostenta el lugar de reserva doctrinal y moral de un país que, según la misma Iglesia, sigue siendo católico, aunque estudios recientes del campo de sociología de la religión muestran un creciente retroceso del catolicismo en Argentina. Sin embargo, sigue existiendo un contrapunto entre la Iglesia y su relación con el tema de la seguridad. La CEA parece haber aprendido de su propia traumática experiencia a la hora de posicionarse frente a un Gobierno y a

[6] Cf. Comisión Ejecutiva de la CEA, «El diálogo es el único camino», en http://www.episcopado.org/contenidos.php?id=1632&tipo=unica (consulta: diciembre de 2017), «La construcción del consenso es el único camino», en http://www.episcopado.org/contenidos.php?id=1632&tipo=unica (consulta: diciembre de 2017).

[7] Visita de la Comisión Ejecutiva al Presidente de la Nación, en http://www.episcopado.org/contenidos.php?id=1632&tipo=unica (consulta: 20/12/2017).

un tema tan sensible en Argentina como es el uso de la fuerza por parte de la policía y el sector militar. Por esta razón, la Iglesia ha ampliado su visión acerca de la seguridad. Se trata de cuidar al ser humano en todas sus dimensiones y de prevenir aquello que atente contra su dignidad. Para ello, la Iglesia trata de fomentar la inclusión de los sectores más vulnerables de la sociedad. Los dos ejemplos mencionados apuntan en esta dirección. En este sentido, seguridad humana y seguridad nacional no entran en contradicción.

La Iglesia argentina ha aprendido también que una defensa de los derechos humanos es imprescindible para cuidar de la seguridad de un país y reducir las posibilidades de conflicto. Es por eso que la CEA no ha tenido dificultades en reclamarle al Presidente de la Nación que promueva la paz, fomente el diálogo y que preste atención al uso de las fuerzas de seguridad. Cuarenta años antes hubiese sido impensable que la CEA se atreviera a señalarle al Presidente tal cosa. Esto evidencia un cambio, si bien paulatino, de la concepción que tiene la jerarquía católica con relación a la seguridad, dentro de un marco más amplio que tiene que ver con la importancia que la Iglesia en Argentina le asigna a la cuestión social.

No obstante esto, aún quedan algunos temas complejos que merecen una discusión más a fondo por parte de los obispos argentinos y que están estrechamente vinculados con la relación entre la Iglesia y las Fuerzas Armadas, como son: la existencia de un obispado castrense con su clero propio y la praxis pastoral entre los soldados, como así también la pastoral dentro de la policía. Investigaciones al respecto muestran que estos temas están todavía muy lejos de ser claros, incluso dentro de la misma Conferencia Episcopal Argentina[8].

[8] Cf. M. Omar Ruz, *Die argentinische Bischofskonferenz und das Drama der nationalen Versöhnung. Geschichte und theologische Würdigung eines ambivalenten Vorschlages*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2016, pp. 351-356.

Jojo M. Fung *

TEOLOGÍA EMERGENTE DE LA SEGURIDAD HUMANA: EL CONTEXTO DE FILIPINAS

La seguridad humana ha dejado de ser un instrumento sistémico de las élites políticas que están profundamente arraigadas en un patriarcado androcéntrico. Se trata más bien de una idea que exige una protección y una promoción sistémicas de las libertades fundamentales y de los procesos sociales para la supervivencia humana de los vulnerables, de modo que también puedan disfrutar de un sustento seguro con dignidad. Una emergente idea teológica subraya que Dios es el origen de la seguridad humana, pues tiene una alianza con el pueblo y responde a los gritos de los vulnerables. Con el código deuteronómico, Dios obliga a la monarquía y al Estado a hacer justicia a los vulnerables. En nuestro tiempo, Dios inspira a la Iglesia y a las instituciones relacionadas a realizar una función profética frente a la violencia permanente. Toda violación de la dignidad personal de los hombres, de las mujeres, de los jóvenes y de los niños, exige que la sociedad civil aumente las acciones políticas y que la Iglesia se oponga a la horrible violencia con el poder insurreccional de la cruz y del Señor Resucitado.

* Jojo M. Fung, S.J., imparte talleres de aprendizaje en el EAPI (East Asian Pastoral Institute) sobre Liderazgo y Culturas, Espiritualidad y Culturas, Nueva Evangelización y Liderazgo, *Amoris Laetitia*, Liderazgo Pastoral y Misión como Responsabilidad Ecológica. Es también profesor asociado de Teología Contextual en la Loyola School of Theology, donde imparte cursos como *Doing Contextual Theology in Dialogue with Indigenous Peoples*; *An Asian Contextual Theology of Sacred Sustainability*; *Dialogue with Indigenous Cultures & Religiosity*, y *Pneumatology: Asian, Catholic and Indigenous*. Ha publicado numerosos artículos y libros sobre teología shamánica, pneumatología, espiritualidad y liderazgo. Sus últimos libros se titulan: *A Shamanic Pneumatology In A Mystical Age of Sacred Sustainability* (Palgrave McMillian); *Creation Is Spirited and Sacred: An Asian Everyday Indigenous Mysticism of Sacred Sustainability* (Claretian Communications Foundation, Inc., Jesuit Communications Foundation, Inc, Institute of Spirituality in Asia, Manila). Su próxima publicación se titula *D' Mystique of A Sacred Cosmic Spirit: Beyond Earth-Mysticism*.

Dirección: East Asian Pastoral Institute Ateneo de Manila University, Loyola Heights, Quezon City (Filipinas). Correo electrónico: jojodear@gmail.com

Introducción

Filipinas ha sido testigo de la seguridad más estricta durante la 31ª Cumbre de la ASEAN [Asociación de Naciones del Sudeste Asiático, siglas en inglés] celebrada en Manila[1]. La seguridad disfrutada durante esta cumbre enmascaraba la inseguridad humana latente ocasionada por el asesinato extrajudicial (EJK) que hasta ahora se ha cobrado un total de 12.000 muertos en un año, desde que el presidente Duterte lanzó la guerra contra las drogas en julio de 2016. La descripción en la primera sección, dedicada a la inseguridad humana como amenazas tangibles contra las libertades fundamentales en la esencia de la vida, ofrece una percepción de la creciente inseguridad de los residentes en Manila. La segunda sección ofrece una crítica de la inseguridad humana a la luz de las enseñanzas de la Iglesia de Filipinas y algunos resultados posteriores. La última sección ofrece una teología emergente de la seguridad humana para complementar una comprensión política del mismo discurso.

I. Amenaza contra la seguridad humana

Durante esta amenaza a la seguridad humana, que implica la protección y la promoción sistemáticas de las libertades fundamentales y de los procesos sociales para la supervivencia humana y una vida segura con dignidad[2], las lamentaciones de oposición del pueblo

[1] La Cumbre de la ASEAN, con el lema «Asociarse para el cambio», fue organizada por Filipinas. Asistió el presidente Donald Trump. Véase http://asean.org/storage/2017/01 /Philipines-Chairmanship-copy.jpg.

[2] Cf. Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios (ONU), *Teoría y práctica de la seguridad humana*: «La CSH [Comisión de Seguridad Humana], en su informe final *Human Security Now,* define la seguridad humana como: "… protección del núcleo vital de todas las vidas humanas de forma que se mejoren las libertades humanas y la realización de las personas. La seguridad humana significa proteger las libertades fundamentales, aquellas libertades que son la esencia de la vida. Significa proteger a las personas de situaciones y amenazas críticas (graves) y más presentes (extendidas). Significa utilizar procesos que se basen en las fortalezas y aspiraciones de las personas. Significa crear sistemas políticos, sociales, medioambientales, económicos, militares y culturales que, de for-

son desgarradoras: «No estoy de acuerdo con estos asesinatos. Son muchos los policías que andan vestidos de civiles y se dedican a matar a otros policías implicados en el shabú», replicó indignado un administrador provincial. Un taxista comentó con desesperación: «Es realmente excesivo. Cada día me encuentro con personas asesinadas. Justo hoy he visto cuatro o cinco cuerpos tendidos por las calles. Son los más jóvenes»[3]. Jonathan Head, reportero de la BBC, descubrió que las mujeres formaban parte del equipo de ataque. Maria (que no es su nombre real) confiesa haber cometido asesinatos por contrato como parte de la brutal campaña del presidente Duterte contra las drogas ilegales. Afirmaba haber matado a cinco personas de un tiro en la cabeza, aumentado su número a seis después del primer trabajo que había hecho dos años antes[4].

El EJK [asesinato extrajudicial, siglas en inglés] ha amenazado la seguridad humana de ciudadanos comunes de los barrios pobres. La Encuesta Nacional de Hogares de 2012 estimó que hay 1,3 millones de consumidores de drogas en todo el país, mientras que 8.629 de los 42.065 barrios (20%) están infestados de drogas, según la Agencia de Control de Drogas de Filipinas. La «Lista de asesinatos» del *Philippine Daily Inquirer*, de víctimas de asesinatos extrajudiciales en la campaña antidroga, muestra que la abrumadora mayoría proviene de barrios pobres y con medios modestos, lo que sugiere que la guerra contra las drogas es en realidad una guerra contra los pobres[5]. Incluso los adolescentes y los menores no son perdonados, con el asesinato sumario de Kian Delos Santos, 17años; Carl Angelo Arniaz, 10 años; Reynaldo de Guzmán, 14 años, y Grace Omadlao, 16 años. La disminución constante de 20 puntos en el nivel de satisfacción con la actuación de la administración en su campaña contra las drogas ilícitas indica aún más el aumento del nivel de inseguridad huma-

ma conjunta, aporten a las personas los fundamentos para la supervivencia, el sustento y la dignidad" (CSH, 2003, 4)», en http://www.unocha.org/sites/dms/HSU/Publications%20and%20Products/Human%20Security%20Tools/Human%20Security%20in%20Theory%20and%20Practice%20Spanish.pdf

[3] Conversación con un taxista, Quezon City, 28 de septiembre de 2016.

[4] Cf. *Philippine Daily Inquirer*, 2 de septiembre de 2016.

[5] Cf. Mark R. Thompson, «Duterte's bloody democracy», en http://asia.nikkei.com/Viewpoints/Viewpoints/Mark-R.-Thompson-Duterte-s-bloody-democracy

na. Esta inseguridad registra un máximo del 73% en la Encuesta de Clima Social de marzo de 2017 de aquellos que sienten que podrían convertirse en víctimas del EJK[6]. Esta caída significa que el 53% de la población mayor de 18 de años teme por su seguridad, pues está de acuerdo con la afirmación «*Hindi pinapatay any mya mayayaman na drug pusher; any mga pinapatay ay ang mahirap lamang* [no se asesina a los traficantes de droga ricos, sino solo a los pobres][7]. En este lodazal del EJK, se salvaguarda la seguridad de los cárteles de la droga, desde el filipino-chino, el africano y el mexicano de Sinaloa, donde los sindicatos de la droga proporcionan los materiales o los productos acabados a los distribuidores filipino-chinos[8].

II. Crítica de la inseguridad humana y sus consecuencias

La intensificación de la inseguridad humana ha llevado a la Iglesia de Filipinas a realizar la crítica más dura de la administración de Duterte. La Asociación de Superiores Religiosos de Filipinas (AMRSP) hizo una declaración de denuncia:

> Estamos alarmados por los continuados asesinatos extrajudiciales, que parecen realizarse sin comprobación, sin juicio o investigación. Estamos alarmados por el silencio del Gobierno, de los grupos y de la mayoría de la población frente a estos asesinatos… este es el problema, si no se comprueban nos dirigimos a una cultura de la impunidad. Exigimos que los organismos gubernamentales de-

[6] Cf. «Satisfaction' with war on drugs drop-SWS Survey», en https://www.rappler.com/nation/167269-sws-survey-war-on-drugs-march-2017

[7] Entrevista personal con Atty. Jacqueline Ann C. de Quia en la Comisión de Derechos Humanos (directora de la Oficina de Asuntos Públicos y de Comunicación Estratégica de la Comisión), 2 de noviembre de 2017. Cf., 1st Quarter 2017 Social Weather Survey SWS Special Report, en https://www.sws.org.ph/downloads/media_release/pr20170418%20%20Opinion%20on%20the%20campaign%20against%20illegal%20drugs%20and%20on%20EJK%20(Special%20Report_FINAL).pdf

[8] Cf. Revisión de la presentación en Powerpoint de Manoling Francisco, S.J., que fue originalmente impartida en la Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University, Filipinas, 14 de septiembre de 2016.

> tengan a los que están implicados en el tráfico de drogas, pero que eviten los asesinatos extrajudiciales, y que persigan y arresten a los vigilantes que cometen estas acciones ilegales[9].

La zona episcopal de Manila de la Iglesia metodista unida denunció la aplicación discriminatoria de la ley y de la justicia retributiva:

> Rechazamos completamente toda aplicación de la ley descuidada, cruel o discriminatoria. Denunciamos la justicia retributiva, pero defendemos la justicia restaurativa que busca responsabilizar al delincuente ante la persona victimizada y ante la comunidad perturbada. A través del poder transformador de Dios, la justicia restaurativa busca reparar el daño, corregir lo incorrecto y brindar sanidad a todos los involucrados, incluida la víctima, el delincuente, las familias y la comunidad[10].

La crítica más fuerte de la amenaza contra la seguridad humana suscitada por el EJK procedía de la 113ª Sesión Plenaria de la Conferencia Episcopal Católica de Filipinas [CBCP, siglas en inglés] celebrada el 9 de julio de 2016. El arzobispo Socrates Villegas, de Lingayan-Dagupan, pidió a la CBCP «que se levante contra lo que es moralmente incorrecto y defienda las enseñanzas de la Iglesia, incluso si eso significa ir al "desierto" ... el derecho es recto y lo contrario no es recto ... no nos retiraremos de la misión del Señor. Nos mantendremos defendiendo la vida y la dignidad de cada persona ... Defenderemos a los débiles del daño, protegeremos a los confundidos por el error». El 25 de agosto de 2016, el arzobispo Socrates llamó a orar para sanar las «heridas y divisiones» que aquejan al país. El arzobispo Sócrates explicó: «Nuestra primera armadura es la oración. Así que recemos aún más», haciendo referencia adicional a una «oración por la curación de la nación», que pide unidad, solución de los crímenes y de la corrupción, y compasión por los que han muertos «en la purga presente». Y añadió: «Los asesinatos continúan aumentando. Las divisiones parecen ensancharse aún más.

[9] Cf. «Statement of the Association of Major Religious Superiors of the Philippines», en http://www.cbcpnews.com/cbcpnews/?p=82987

[10] Cf. «United Methodist Church slams killings in Duterte's drug war», en https://www.rappler.com/nation/181446-united-methodist-church-killings-duterte-drug-war

La indiferencia a las violaciones de los mandamientos de Dios se está extendiendo. No debemos rendirnos»[11].

Posteriormente, la CBPCP hizo pública una carta pastoral titulada «Yo no me complazco en la muerte de nadie — Oráculo del Señor Dios (Ez 18,32)» el 30 de enero de 2017, firmada por el arzobispo Socrates B. Villegas, presidente de la CBCP[12].

> Nosotros, vuestros obispos, estamos profundamente preocupados por las numerosas muertes y asesinatos cometidos en la campaña contra las drogas prohibidas. El tráfico de drogas ilegales debe detenerse y vencerse. Pero la solución no es asesinar a quienes las consumen y a los traficantes. No solo estamos preocupados por aquellos que han sido asesinados, sino también por la situación de sus familias. Sus vidas solo han empeorado. Una causa adicional de preocupación es el reinado del terror en muchos lugares donde viven los pobres. Numerosos son asesinados no por su vinculación con las drogas. Los que los asesinan no son llevados ante la justicia. Una causa aún mayor de preocupación es la indiferencia de muchas personas ante este tipo de injusticia. Se considera como algo normal, e incluso, peor aún, como algo que (según ellas) debe hacerse.

El grito de la Iglesia de Filipinas ha impulsado al laicado a organizarse, como, por ejemplo, la *Sanggunian Laiko ng Filipinas* o SLP, que llama a todos los católicos a unirse a una «manifestación de fuerza» contra las enfermedades que azotan a la sociedad filipina, incluido el asesinato extrajudicial en la guerra del presidente contra las drogas, en el santuario de Nuestra Señora de Edsa en Quezon City el día 5 de noviembre de 2017[13]. Además, se creó el *Mga Mananangol*

[11] Cf. «The Church in Wilderness», Message of Archbishop Socrates B. Villegas at the Opening of the 113th CBCP Plenary Assembly, 9 de julio de 2016, Pope Pius XII Catholic Center, Manila, Filipinas, en http://www.cbcpnews.com/cbcpnews/?p=80371

[12] Cf. «For I find no pleasure in the death of anyone who dies – oracle of the Lord God (Ezekiel 18:32)», CBCP Statement, en http://www.cbcpnews.com/cbcpnews/?p=91162

[13] Cf. «Lay Group Calls for "Show of Force" Against Drug killings», *Philippine Daily Inquirer*, 3 de noviembre de 2017, pp. A1 & A10.

Laban sa Extrajudicial Killings (Manlaban sa EJK), con la participación de abogados, profesores de Derecho, jueces y estudiantes de Derecho, que se oponen a las violaciones de derechos humanos en la Administración de Duterte.

Al mismo tiempo, la administración de Duterte ha transferido todas las operaciones relacionadas con las drogas de la altamente controvertida Philippine National Police a la Philippine Drug Enforcement Agency. Dioniosio Santiago, recientemente nombrado presidente de la DDB (Dangerous Drugs Board), marca una nueva dirección y una mentalidad para el programa. Dice al respecto: «Esta campaña se dirige a cambiar la predominante aplicación de la ley centrada en el relato de la campaña contra las drogas. La lucha contra las drogas es una lucha para proteger la vida de las personas. Se trata de la vida del consumidor de drogas que necesita ayuda para liberarse de la dependencia». Dionisio admite que «el problema de la droga está enraizado en algo más complejo: la desigualdad social existente en el país. El tema de las drogas es un tema de pobreza; en efecto, muchos filipinos indigentes se ven forzados por el hambre y la enfermedad a recurrir al crimen, como el tráfico de drogas, para sobrevivir. El problema es "predominante en comunidades marginadas", lo que es comprensible porque no se tienen otras opciones»[14].

Mientras tanto, la tasa de satisfacción del presidente se ha desplomado «en todas las áreas geográficas… (excepto en Mindanao) como también en las clases socioeconómicas, destacándose la disminución más pronunciada en las clases D y E, las más pobres del país. La caída fue sorprendentemente de 17 puntos, lo que refleja la insatisfacción generalizada en un sector que, además de soportar la peor parte de la pobreza institucional, ahora también se encuentra en el punto de mira implacable de la guerra de la administración contra las drogas»[15].

[14] Ibídem.

[15] Cf. *Philippine Daily Inquirer*, 2 de noviembre de 2017.

III. Hacia una teología de la seguridad humana

La antigua sociedad israelita considera que Dios es el origen de la seguridad humana. De ahí que el salmista (91,1-8) proclame: «Yahvé solo es mi refugio, mi lugar seguro, mi fortaleza y mi Dios en quien confío». Por lo tanto, los israelitas consideraron deseable que Dios entrara en una alianza con ellos para convertirse en el pueblo de Dios (Ex 19,1ss). En esta comunión de alianza, Israel permite que Dios sea el Dios de Israel (Jr 7,23; 11; 3; 24,7; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 37,15-28; Os 2, 25) e Israel se convierte en el pueblo de Dios y en el lugar de morada de Dios (Ez 37,27). Dios les ordena a ellos y a sus gobernantes, como David (2 Sm 7,16; 1 Re 2,4; 8,25; 1 Cr 17,11; Jr 17,25; 33,17ss; Sal 99,29), ser fieles a Dios en la observancia de las exigencias de la alianza. Los gobernantes deben hacer justicia al pueblo, especialmente a los huérfanos, las viudas y los forasteros. Esta responsabilidad está dictada por el código deuteronómico (Lv 19,34; 25,35), puesto que el Dios de la alianza es Yahvé, que defiende la causa de los forasteros, las viudas y los huérfanos (Dt 10,18; Sal 146,9). Esta unión de alianza garantiza al que es gobernado disfrutar de un derecho con Dios, con el prójimo que está en los márgenes, y, por tanto, en un estado próspero de *shalom* que es la *conditio sine qua non* para la seguridad humana.

Esta comprensión de Yahvé como origen/fuente de la seguridad humana es posteriormente enriquecida por el relato de la encarnación (Lc 1,26-38; 2,1-20). La encarnación llega a ser el acontecimiento divino por el que Dios abraza la vulnerabilidad de la humanidad y se identifica preferencialmente con la inseguridad humana de los «pecadores» y de los «impuros». Esta identificación preferencial es la posibilidad de esperanza y resiliencia frente a la inseguridad impuesta a los marginados por la sociedad patriarcal gobernada por el rey Herodes (Mt 2,1-9) en connivencia con el emperador César Augusto (Lc 2,1-4).

En la antigua Palestina, las normas opresoras del patriarcado someterían a María, un joven que se quedó embarazada sin estar casada, a ser lapidada en público. José sufrió también la humillación pública debido al embarazo de María (Mt 1,18-22). Incluso el tributo hecho al infante rey de los judíos por los sabios se convirtió en

una amenaza: el Estado del Templo tiene que ser aniquilado (Mt 2,3.13-14). En este sentido, afirma Wanda Deifelt: «Esta vulnerabilidad incluye a una joven capaz de tomar decisiones con respecto a su propio cuerpo y decir sí a un embarazo que trastornaría el mundo para siempre». Deifelt sugiere además: «Esta vulnerabilidad incluye que Dios hable a través de ángeles. Pero también que un varón abandone su rol patriarcal y omnipotente»[16].

La inseguridad experimentada por la familia de María, José y el niño Jesús, encuentra un paralelismo en la inseguridad sufrida por las familias con adolescentes y menores en la guerra contra las drogas. Por eso afirman acertadamente las teólogas feministas que «lo personal es político», porque «no existe una dicotomía entre la violencia experimentada por las mujeres y los niños en la casa y la violencia sufrida fuera de esta»[17].

La cruz es el único símbolo de oposición frente a la infranqueable inseguridad humana en la antigua Palestina. En su ignominiosa muerte con absoluta impotencia y vulnerabilidad, Dios es la única seguridad para Jesús al aferrarse este al hilo de esperanza que conecta el mundo humano con el mundo espiritual de Dios. En la salida de Jesús del mundo humano, la unión del Espíritu de Dios con el de Jesús hace posible que la cruz se convierta en el símbolo del poder de resurrección que aporta esperanza contra esperanza en la volátil inseguridad sufrida por los pobres durante el EJK. Al mismo tiempo, la cruz significa el poder de insurrección de la Iglesia para denunciar el mal sistémico del asesinato absurdo que está entretejido con la corrupción endémica y el abuso del poder ejecutivo. Además, la cruz ofrece a la Iglesia y al Estado la gracia de arrepentirse de la usurpación del poder en la ejecución de vidas inocentes, de modo que el Estado aprenda a valorar y saborear la vida como un don de Dios, y, así, dedique sus recursos a hacer plenamente próspera la vida de sus ciudadanos.

[16] Cf. W. Deifelt, «Vulnerability and Security: A Paradox Based on a Theology of Incarnation», en https://www.elca.org/JLE/Articles/665.

[17] Ibídem.

Conclusión

La «irrupción» de la seguridad humana en el discurso teológico ha añadido significados extra al concepto de seguridad humana de la ONU. A la seguridad humana entendida como un conjunto de libertades fundamentales para un pleno desarrollo humano, se añade ahora la noción teológica de Dios como origen de la seguridad humana en virtud de su identificación preferencial con quienes sufren el peso mayor de la inseguridad. Los supervivientes al EJK en Filipinas han encontrado en Dios su consuelo y refugio. La encarnación y la cruz son los símbolos preferenciales y de oposición de la aceptación incondicional de Dios de los vulnerables que sufren la carga de la inseguridad humana, pero anhelan las libertades para sobrevivir y un sustento seguro con dignidad en la sociedad filipina.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Pilar Mendoza *

EL DESPLAZAMIENTO FORZADO EN COLOMBIA: LA PÉRDIDA DE TODAS LAS SEGURIDADES

El fenómeno del desplazamiento forzado en Colombia, producto de un conflicto armado que cuenta con mas de 60 años, continua en ascenso aun después de la firma del Acuerdo de paz con la guerrilla de las FARC. El desplazamiento no solo provoca la pérdida de un lugar de vivienda sino en su sentido mas amplio, la pérdida de su seguridad existencial, pues se pierden además los vínculos afectivos, culturales y sociales. A pesar de todo, este hecho ha generado la re-organización de la población como forma de resistencia y de sobrevivencia al riesgo, lo cual evidencia el papel fundamental que juega la sociedad civil en la construcción de paz y convierte a las víctimas de este flagelo en agentes de cambio y transformación social.

Introducción

El desplazamiento forzado producto de la guerra, la pobreza y la violación a los derechos humanos, es un fenómeno que lleva a quien lo sufre a experimentar el más profundo sentimiento de inseguridad que puede vivir un ser humano: la

* Pilar Mendoza. Periodista y comunicadora social de la Universidad Central de Colombia y doctora en Sociología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Investigadora especializada en fenómenos sociales urbanos con énfasis en países en conflicto. Consultora internacional en dirección estratégica de organizaciones locales, diseño, implementación, gestión y monitoreo de programas y proyectos de cooperación internacional y nacional, y directora del Festival de Cine Latinoamericano de Fráncfort.

Dirección: Gräfstr. 83, 60486 Frankfurt/Main (Alemania). Correo electrónico: pilar.mendoza.koch@gmail.com

pérdida de su seguridad existencial. Al huir forzosamente, las personas lo pierden todo: su lugar de vivienda, su trabajo o fuente de sobrevivencia, sus lazos sociales y familiares, su entorno cultural, y en muchos de los casos también a sus seres queridos, víctimas de la guerra.

Al finalizar 2016, la Agencia de la ONU para los refugiados (ACNUR) registraba 65,6 millones de personas desplazadas forzosamente en todo el mundo a consecuencia de la persecución, los conflictos, la violencia o las violaciones de derechos humanos. Entre estos, 22,5 millones son refugiados, 2,8 millones solicitantes de asilo y 40,3 millones desplazados internos. Por su parte, Colombia —un país de 44 millones con habitantes— registra en la actualidad un promedio de 7,8 millones de desplazados, la mayoría de ellos internos, producto de un conflicto armado que cuenta más 60 años y que, en la actualidad, experimenta un momento de cambio gracias al reciente acuerdo de paz firmado con la guerrilla de las FARC y al actual proceso de negociación con la guerrilla del ELN.

Sin embargo, hasta el momento Colombia no ha cesado de ser un país marcado por la violencia, producto de las secuelas de tal conflicto entre guerrillas, paramilitarismo y agentes del Estado, todo esto atravesado por el flagelo del narcotráfico como principal portador de dicha violencia. De hecho, todos los analistas coinciden en que el *Postconflicto* es una fase larga y difícil, ya que el fin del conflicto con las guerrillas no implica el fin de las múltiples violencias que afectan al país y, por el contrario, genera un cambio de fuerzas al interior del conflicto, lo cual ha significado concretamente que en 2017 se hayan presentado más casos de desplazamiento forzado que en 2016[1].

En este artículo describiremos, en primera instancia, lo que ha significado el desplazamiento forzado en Colombia y sus implicaciones en las ideas de seguridad social y humana. En segundo lugar, mostraremos la manera como muchos desplazados de la violencia,

[1] Susana Noguera, «"Este año van tantos desplazamientos como en 2016": Alto Comisionado para los Refugiados en Colombia», *El Espectador* 19.06.2017: URL: https://colombia2020.elespectador.com/pais/este-ano-van-tantos-desplazamientos-como-en-2016-alto-comisionado-para-los-refugiados-en

una vez llegan a las ciudades receptoras, resisten a esta tragedia a través de prácticas informales paralelas al sistema oficial, en donde la población reemplaza episódicamente los vacíos del Estado. Finalmente en un tercer lugar, veremos como estas prácticas, además de denotar la inmensa capacidad humana de sobrevivir al riesgo, evidencian el papel fundamental que juega la sociedad civil en la construcción de paz y nos da pistas para pensar en una reconfiguración del concepto de protección social en el país, ahora en una fase de *postconflicto*.

I. Breve caracterización del desplazamiento en Colombia

En las últimas décadas en Colombia se habla constantemente de «desplazamiento forzado». Este fenómeno responde al conflicto interno, en el cual los actores armados ilegales utilizan los ataques a la población civil como estrategia de guerra para aumentar su control territorial. No obstante, la dinámica de la migración interna en Colombia se ha desarrollado de forma tal, que desde el siglo XX se experimenta la transformación de un país eminentemente rural a un país predominantemente urbano. De este modo, el fenómeno del desplazamiento actual puede verse como una nueva oleada migratoria, teniendo en cuenta la sucesión de violencias que ha vivido el país durante el último siglo.

En efecto, el bipartidismo liberal/conservador característico de las violentas divisiones políticas del siglo XX condujo a una intensa movilización campesina. Aunque dicha movilización tuvo muchos obstáculos, encontró su mayor fuerza durante la década de 1940, con la aparición del líder político Jorge Eliécer Gaitán, ya que él mismo procedía de las clases populares. Pero esta vez la violencia encontraría quizá el punto más alto en la historia del país con el asesinato de Gaitán el 9 de abril de 1948 en Bogotá, poco antes de las elecciones presidenciales en las cuales se proyectaba como el gran vencedor. Este hecho conocido como «El Bogotazo» desató la llamada «Época de la Violencia», tras una irrupción popular de vastas consecuencias, entre estas principalmente la llegada masiva de campesinos a la capital y demás ciudades del país.

En esta época Bogotá pasó de tener un millón de habitantes a 4 millones en una década (entre 1950 y 1960), hasta los 8 millones que tiene actualmente. De esta manera el desplazamiento ha sido causa y parte de la urbanización masiva en el país. Una urbanización acelerada y sin planeación en donde los nuevos habitantes de la ciudad llegan por lo general a los barrios periféricos a invadir terrenos baldíos. Así entran a ser parte del escenario urbano, es decir, sin títulos de propiedad, sin trabajo ni protección social y huyendo de la violencia tras la pérdida de su territorio y, en la mayoría de los casos, también de sus seres queridos.

De este modo, los desplazados de la violencia desde el concepto de seguridad humana representan en su aspecto más amplio la carencia de toda protección. En el desplazamiento forzado se manifiesta de manera contundente la incapacidad del Estado de garantizar un sistema de seguridad que proteja plenamente los derechos de vida, de propiedad privada y de vivienda, además de condiciones de vida óptimas para esta población como salud y educación.

Frente a tal fenómeno, el Gobierno colombiano solo tras una nueva oleada de violencia en los años 90, producto esta vez de los enfrentamientos entre los actores armados ilegales (guerrillas, paramilitares y carteles de la droga), oficializa la categoría de «Desplazado por la violencia» en 1997, gracias a múltiples esfuerzos de distintos sectores, principalmente ONG internacionales como ACNUR (Agencia de la ONU para los refugiados) y OIM (Organización Internacional de las Migraciones) o nacionales como CODHES (Consejería para los Derechos Humanos y el Desplazamiento) y las distintas asociaciones de desplazados, para lograr el establecimiento de una política pública frente al problema. De esta manera, la definición del desplazado contenida en la ley 387/97 define como tal: «A la persona que se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia o actividades económicas habituales, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas, con ocasión de cualquiera de las siguientes situaciones: conflicto armado interno, disturbios y tensiones interiores, violencia generalizada, violaciones masivas de los derechos humanos, infracciones del derecho internacional humanitario u otras circunstancias

emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren drásticamente el orden público».

Gracias a esto, los desplazados han alcanzado un cierto nivel de asistencia a través de programas de atención, pero sin que esto haga parte de un sistema integrado de protección social, sino de cobertura mínima en salud y de ayudas puntuales a la población focalizada[2]. Asimismo el Gobierno nacional creó la Unidad de Víctimas en 2012 con el fin de dictar medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno.

Según la Alcaldía de Bogotá, cerca del 70% de los desplazados que llega a la capital tiene vínculos rurales. Las mujeres representan el 56% de la población desplazada, el 55% son jóvenes menores de 18 años, y el 36% son mujeres cabezas de hogar. El 56% de las víctimas se vio forzado a huir por causa de amenazas, el 11% por causa de masacres, asesinatos y atentados, el 18% por la sensación de desprotección y miedo. El 47,7% busca refugio en las ciudades capitales[3].

Los desplazados suelen tomar las calles y los espacios públicos como forma de sobrevivencia. Las esquinas, los puentes, los semáforos y los barrios periféricos de la ciudad son así el escenario de individuos que se dedican a la mendicidad y a la venta de un sinnúmero de productos de manera informal.

Así, esta población emergente y en permanente movimiento como salida al riesgo, se convierte en una mano de obra itinerante, en mercados laborales informales, circulares entre el campo y la ciudad. Sin títulos de propiedad, sin un trabajo formal y algunas veces sin siquiera documentos de identidad, quedan relegados a los márgenes de la ciudad, en donde son cuestionados como ciudadanos con derechos y fuente de discriminación al ser rechazados por la población receptora.

[2] Frente al problema del desplazamiento y la pobreza, el Gobierno colombiano crea en 1995 el SISBEN —Sistema de selección de beneficiarios— para identificar el acceso al régimen subsidiado de salud y a programas de asistencia social.

[3] Es de notar que la ley 387 no contempla específicamente a los migrantes externos, los cuales según el Centro Nacional de Memoria Histórica representan alrededor del 15% de la población desplazada en el exterior.

La informalidad que en las ciudades colombianas según el Departamento Nacional de Planeación, alcanza un 58%, se expresa principalmente en formas de trabajo como las ventas callejeras o formas de hábitat como la autogestión de las viviendas en los barrios periféricos. La ciudad se convierte así en una inmensa zona gris en donde la relativa ausencia de regulación institucional y de protección social permiten a dicha población encontrar de manera precaria y provisoria formas de sustento y de sobrevivencia.

II. La ciudad, un lugar de refugio

Las calles de Bogotá y de las principales ciudades del país son así hoy los testigos históricos de los procesos mencionados. Receptoras de las víctimas del conflicto, así como de todas aquellas personas que buscan salir de la pobreza y encontrar un mejor futuro, estas calles nos muestran un individuo que es fiel representante de la movilidad y circulación de la vida moderna. El vendedor de la calle, por ejemplo, se define como un mercader cuyas actividades comerciales dependen del lugar y del momento. La movilidad física y la carencia de licencias formales y de aprobación legal hacen parte de sus características.

El cambio permanente y la movilidad constituirían así las bases de este nuevo modo de sobrevivir a la incertidumbre. Las fronteras entre lo legal y lo ilegal se hacen porosas. Sus lógicas responden a la fluidez del mundo moderno y a la circulación del capital, pero desde una posición precaria y marginal. Según un trabajo del sociólogo Richard Sennet, tales comportamientos estratégicos podrían inscribirse en el *nuevo capitalismo*: «Los nuevos trabajadores del capitalismo celebran la apertura al cambio y el gusto por el riesgo. El trabajo a largo término ya no existe. Las incertidumbres de la nueva economía los atrapan en un cambio constante, son absorbidos por el flujo del trabajo en red»[4].

[4] Richard Sennet, *Le travail sans qualités : Les conséquences humaines de la flexibilité*, Albin Michel, París 2000, p. 60.

De lo anterior podemos deducir que la informalidad expresa claramente el vacío institucional y la carencia de protección social de esta población desde los ámbitos de la supervivencia, la subsistencia y la dignidad humana, y se relaciona con nuevas modalidades de diferenciación social y de «desafiliación»[5]. Nos encontramos así frente a un individuo autónomo, salido de las clases populares y campesinas, con condiciones de vida inestables determinadas por la ruptura de la memoria, la ilegitimidad política y la precariedad social. Es decir, un individuo que vive en un sistema democrático representado en la fragmentación del Estado, sumergido en las lógicas del libre comercio y que tiene como mito fundador la pérdida. Desde la pérdida y la posterior búsqueda de alternativas, los actores sociales adquieren el carácter de sujetos independientes, pero desposeídos de propiedad privada, de un trabajo formal y por lo tanto, de pertenencia a un cuerpo político en su aspecto más elemental. Estas personas comparten no obstante trayectorias comunes de violencia y tienen en su memoria colectiva la experiencia de la pérdida.

III. Los desplazados de la violencia como agentes de cambio

Lo anterior pone en evidencia una democracia a la que se llega a través de un «individualismo negativo»[6] en un contexto de violencia, de falta de regulación institucional y de la sucesiva adopción de políticas económicas neoliberales. Castel, apoyado igualmente en los trabajos de Ulrich Beck[7], describe como el individuo moderno

[5] A partir de su concepto de «desafiliación», Castel analiza el fenómeno en las sociedades actuales: «Es posible una doble lectura de los efectos socio-políticos de una degradación a la inseguridad social. La primera hace énfasis sobre las situaciones de pérdida en la medida en que estas *des-socializan a los individuos*… Son definidos sobre una base exclusivamente negativa, como si se tratase de electrones libres, completamente des-socializados… Pero nadie, ni siquiera el "excluido", existe fuera de lo social, y la des-colectivización es, en sí misma, una situación colectiva». Robert Castel, *L'insécurité sociale : «Qu'est-ce ce qu'être protégé»*, Éditions du Seuil, París 2003, p. 47.

[6] Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*. Fayard, París 1995.

[7] Ulrich Beck, *Risk Society, Sage Publication*, Londres 1992.

en su vulnerabilidad, se apoya en la propiedad privada y el derecho al trabajo como mecanismo de seguridad existencial y pone al descubierto el actual curso de las sociedades contemporáneas, que, en su carrera libertaria, se han convertido en «sociedades de inseguridad total», o en sociedades del riesgo, con individuos vulnerables y sin cohesión social.

Estos individuos comparten, sin embargo, el mismo sentimiento de injusticia frente al vacío institucional en que se hallan. Se agrupan así en colectividades de solidaridad y grupos locales en procura de defensa y resistencia. Es el caso de las bandas barriales y, en general, de grupos de autodefensa que salvaguardan sus derechos de manera privada y provisoria, y que caen fácilmente en la delincuencia como «justificación de lo injusto». Contrario a esto, también surgen asociaciones y organizaciones por la defensa del bien común. Sin embargo, estos colectivos en general ya no designan una unidad o cuerpo político, sino una red plural y dinámica que atraviesa fronteras y que se caracteriza por la circulación y la movilidad.

Las formas de organización de los desplazados pueden considerarse igualmente redes sociales creadas para la defensa de sus derechos que reúnen diferentes universos normativos y simbólicos y que manifiestan la falta de protección institucional reemplazando episódicamente las funciones del Estado. «Las nuevas experiencias, propias de la ciudad, colocan a los migrantes y desplazados como productores informales, vendedores ambulantes, creadores de culturas populares, organizadores comunitarios y portadores de una cultura política»[8]. Es decir que los desplazados de la violencia participan activamente en la producción social pero de una manera aleatoria. Se trata entonces de reconocer esas formas de organización y de ver en ellas su potencial creativo y transformador. Los migrantes como una parte específica de los pobres según el estudio de Negri y Hardt: «... no son meramente víctimas, sino también agentes poderosos […] Cuanto más observamos con detenimiento la vida y las actividades de los

[8] Gloria Naranjo, «Ciudadanía y desplazamiento forzado en Colombia, una relación conflictiva interpretada desde la teoría del reconocimiento», *Estudios Políticos* 25 (julio-diciembre 2004), IEP, Universidad de Antioquia, Medellín, p. 151.

pobres, mejor comprendemos la medida de su potencia creativa y de su integración en los circuitos de la producción social y política»[9].

Para esto es preciso evidenciar como estas prácticas de participación comunitaria se manifiestan en el país desde hace varias décadas como formas de resistencia al conflicto a través de la autogestión de múltiples redes locales formadas alrededor de líderes sociales[10]. Una inmensa variedad de organizaciones locales, asociaciones y redes sociales se ha organizado de manera autónoma en torno a diferentes causas sociales[11]. Desde los años ochenta, por ejemplo, las víctimas de familiares desaparecidos empezaron a asociarse y a exigir una respuesta del Estado. Fue así como surgió «la ley de víctimas» (1448, 2011), para el restablecimiento de los derechos, verdad, justicia y reparación, lo cual dio pie entre otras cosas al comienzo de los Acuerdos con las FARC.

Estas iniciativas, que en muchos casos han sido apoyadas por ONG, instituciones estatales e incluso por empresas privadas, son hoy por hoy la base social que sostiene la posibilidad del éxito en la implementación de los acuerdos de paz y del naciente postconflicto. Por esto deben ser vistas como la fuente primera de una reconfiguración del sistema de protección social integral. Es necesario pensar en una protección social basada en la intersección del trabajo y la economía en donde de cualquier manera el Estado entre por fin a regular la desigualdad social. Es decir, que más allá de promover una participación comunitaria que de hecho existe, lo prioritario es el reconocimiento y la protección de la pluralidad de manifestaciones sociales y culturales que ha creado la comunidad en las regiones tanto rurales como urbanas.

[9] Michel Hardt y Antonio Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Éditions La Découverte, París 2004, p. 162.

[10] Es de aclarar que al cierre del presente artículo han sido asesinados alrededor de cien líderes sociales tras la firma de los Acuerdos, lo cual vuelve a manifestar de manera dramática la incapacidad del Estado de proteger a su población y pone en cuestión el cumplimiento de los Acuerdos.

[11] Ver por ejemplo el reciente estudio de la Universidad de los Andes: http://pasocolombia.org/noticias/mas-de-1900-iniciativas-ciudadanas-son-el-suelo-social-de-una-paz-duradera.

El reto consistiría principalmente en formalizar, articular y promover desde lo local hacia lo regional, lo nacional y lo internacional, estas iniciativas desde un enfoque diferencial, reconociendo a su vez la diversidad cultural y étnica del país, para asegurar el empoderamiento de las comunidades en la formulación de políticas públicas y de protección social integral, y sobre todo para dignificar su lugar como ciudadanos de una nación. Y en última instancia para reconocer a las víctimas y los desplazados de la violencia como la expresión de una transformación social y como los agentes de cambio que señalan el camino hacia la restauración del país.

Elias Omondi Opongo *

INSEGURIDAD Y VIOLENCIA, Y SU IMPACTO EN LA SEGURIDAD HUMANA

El paisaje de la seguridad en África está cambiando rápidamente: las «antiguas» amenazas a la seguridad se están transformando en «nuevos» desafíos complejos. Si bien se reconoce la omnipresencia de la inseguridad humana en el continente, se ha debatido muy poco en la bibliografía convencional sobre la conexión entre seguridad humana, violencia armada y la consiguiente inestabilidad en el contexto africano. Son numerosas las oportunidades que existen en el África subsahariana para fortalecer el bienestar económico y abordar la violencia armada, corrigiendo así el desafío de la inseguridad. De particular preocupación es la juventud desempleada, vulnerable en su mayoría al reclutamiento de las milicias y de los grupos terroristas. En este sentido, los gobiernos deberían ampliar significativamente el sector privado, mejorar el sistema sanitario y educativo, y crear también puestos de trabajo para los jóvenes.

* Elias Omondi Opongo, S.J., es el director del Hekima Institute of Peace Studies and International Relations (HIPSIR), Hekima University College, Nairobi, Kenia. Elias, sacerdote jesuita, activista de la paz y analista de los conflictos, posee un doctorado en Estudios sobre la Paz y el Conflicto por la Universidad de Bradford (Reino Unido) y un máster en Estudios sobre la Paz Internacional realizado en la Universidad de Notre Dame (Estados Unidos). Su investigación y publicaciones se centran en la justicia de transición y la reconstrucción postconflicto, construcción y consolidación de los Estados y extremismo y radicalización religiosa.

Dirección: Hekima Institute of Peace Studies and International Relations (HIPSIR), Riara Road, P.O. Box 21215-00505, Nairobi (Kenia).

Introducción

El comienzo del siglo XXI ha sido testigo de un crecimiento a ritmo rápido de la globalización de las economías y de las interdependencias entre las naciones y las regiones[1]. Lamentablemente, este fenómeno ha coincidido con la aparición de nuevos desafíos que plantean graves amenazas de seguridad al sustento de las personas y a su supervivencia. Están aumentando las amenazas globales, como el cambio climático, la superpoblación, la migración, las catástrofes naturales, el terrorismo, las guerras civiles, los crímenes, la proliferación nuclear y el retorno del conflicto para tener más poder. El desarrollo desigual sigue ampliando la brecha entre los países ricos y los pobres, entre las personas ricas y las pobres, provocando a menudo enfrentamientos, violencias y conflictos en diferentes partes del mundo. En consecuencia, millones de personas en todo el mundo están afectadas por una u otra forma de inseguridad humana.

El paisaje de la seguridad en África está cambiando rápidamente: las amenazas contra la seguridad «antigua» se convierten en complejos desafíos «nuevos». Numerosos conflictos han desestabilizado a muchos países africanos y han debilitado las estructuras de gobernanza que ya eran vulnerables. Entre los problemas conflictivos destacamos los siguientes: los conflictos por la identidad y los recursos, la piratería, el terrorismo y sus redes, los delitos organizados transnacionalmente como la caza furtiva, el tráfico de drogas y de seres humanos, la violencia basada en el sexo y en el género, la violencia electoral, el cibercrimen, el desarrollo de economías ilegales, las migraciones forzosas, la degradación medioambiental, la inminente crisis del agua e inseguridad alimentaria. Sin embargo, los dinamismos socio-económicos, medioambientales y políticos de los Estados africanos han conducido a la transformación dramática de su manifestación actual. En este contexto, la inseguridad humana se ha intensificado en África durante las últimas décadas.

[1] World Bank, *World Development Report 2017: Governance and the Law*, World Bank, Washington 2017, p. 2.

Si bien se admite la generalización de la inseguridad humana en el continente, apenas se discute en la producción académica convencional sobre la vinculación entre la seguridad humana, la violencia armada y la ulterior inestabilidad en el contexto africano. La tendencia ha sido adoptar la fórmula neoclásica remitiendo a factores que son predominantemente internos de la región. Nuestro artículo analiza la vinculación entre la inseguridad humana, la pobreza y la violencia en esta situación.

Conceptualización de la seguridad humana

En el pasado se pensaba que la paz y la seguridad mundial podían preservarse manteniendo y ampliando la seguridad nacional. La seguridad nacional se había centrado en las estrategias que los dirigentes políticos y militares perseguían en sus respectivos países para defender sus intereses nacionales, recurriendo a instrumentos de poder militares, diplomáticos, económicos y de información. Sin embargo, afrontar estos desafíos diferentes, complejos y graves en un mundo globalizado requiere una nueva filosofía y un conjunto de acciones que trascienden los marcos convencionales del nivel nacional, una filosofía y una praxis que den prioridad a la «seguridad humana».

La rigurosa articulación del concepto de seguridad humana se remonta, en general, a la publicación del Informe sobre Desarrollo Humano (IDH) de 1994 por el Programa para el Desarrollo de Naciones Unidas (PNUD). El PNUD subrayó la importancia de una transición en el pensamiento sobre la seguridad —de la seguridad del Estado a la seguridad de las personas[2]; de la preocupación por las armas a una preocupación por la vida humana y la dignidad[3] (PNUD, 1994, p. 22)—. Así pues, la definición de la seguridad humana se basa en dos aspectos fundamentales: «en primer lugar, la seguridad con respecto a las amenazas crónicas como el hambre, la enfermedad y la repre-

[2] S. Alkire, «A Conceptual Framework for Human Security», CRISE 3 (2003) 3; D. Gasper, «Securing Humanity: Situating "Human Security" as Concept and Discourse», *Journal of Human Development* 6 (2005) 221-245.

[3] UNDP, *Human Development Report 1994*, Oxford University Press, Nueva York 1994.

sión. Y, en segundo lugar, … la protección de trastornos repentinos y perjudiciales en los contextos de la vida diaria, en los hogares, en los trabajos o en las comunidades»[4]. En suma, el IDH de 1994 resaltaba como dos elementos importantes de la seguridad humana «la liberación del temor» y «la liberación de las carencias».

El IDH expone siete dimensiones de la seguridad humana: la seguridad económica, la seguridad alimentaria, la seguridad sanitaria, la seguridad medioambiental, la seguridad personal y la seguridad política[5]. Existen numerosos vínculos y solapamientos entre estos siete elementos de la seguridad humana, pero la lista no es exhaustiva ni definitiva. La bibliografía que se ha escrito a partir de estos elementos ha conducido a varias definiciones de seguridad humana. La Comisión sobre la Seguridad Humana (CSH), copresidida por Sadako Ogata y Amartya Sen, definió la seguridad humana en los siguientes términos: «… protección del núcleo vital de todas las vidas humanas de forma que se mejoren las libertades humanas y la realización de las personas. La seguridad humana significa proteger las libertades fundamentales, aquellas libertades que son la esencia de la vida. Significa proteger a las personas de situaciones y amenazas críticas (graves) y más presentes (extendidas)»[6]. Evocando esta definición, la Unión Africana (UA) explica en su documento *African Union Non-Aggression and Common Defense Pact* que la seguridad humana se refiere a la seguridad «del individuo atendiendo a la satisfacción de sus necesidades básicas» [7], lo que cubre un amplio espectro social, económico, cultural, político y medioambiental que salvaguarda la dignidad humana. Así conceptualizada, la seguridad humana ofrece «una visión de seguridad enraizada en la vida de las personas»[8],

[4] UNDP, *Human Development Report 1994*, p. 23.

[5] Ibíd., pp. 24-33.

[6] S. Ogata S. y A. Sen, *Human Security Now: Protecting and Empowering People*, Commission on Human Security, Nueva York 2003, p. 4.

[7] African Union, *African Union Non-Aggression and Common Defense Pact* (2005), p. 5: http://www.au.int/en/sites/default/files/AFRICAN_UNION_NON_AGGRESSION_AND_COMMON_DEFENCE_PACT.pdf

[8] UNDP, *Beyond Scarcity: Power, Poverty and the Global Water Crisis. Human Development Report 2006*, UNDP, Nueva York 2006, p. 3.

completa la noción tradicional de seguridad[9] y es «un necesario complemento del desarrollo humano»[10] puesto que su objetivo es fortalecer la capacidad de las personas para lograr libertad y realizar su potencialidad[11]. Por consiguiente, la inseguridad humana es una función de múltiples factores que afecta al bienestar de los individuos o de las comunidades[12].

Conflicto armado, inestabilidad y seguridad humana

La Declaración de Ginebra define la violencia armada como «el uso intencionado de la fuerza ilegítima (real o como amenaza) con armas o explosivos, contra una persona, un grupo, una comunidad o un Estado, que socava la seguridad de la población y/o el desarrollo sostenible». Aunque la incidencia de los conflictos armados ha disminuido en los recientes años, no ha descendido el número de personas asesinadas mediante la violencia armada. Cada año, la violencia armada mata a casi 535.000 personas, de las que tres cuartas partes mueren en lugares sin conflictos[13].

[9] Commission on Human Security, 2003, p. 2.

[10] K. Bajpai, *Human Security: Concept and Measurement*, 2000, p. 13. Visitada el 12 de noviembre de 2015, en http://www.conflictrecovery.org/bin/Kanti_Bajpai-Human_Security_Concept_and_Measurement.pdf

[11] Research Group, Institute for International Cooperation (IFIC) and Japan International Cooperation Agency (JICA), *Poverty Reduction and Human Security,* 2006. Visitada en https://www.jica.go.jp/jica-ri/IFIC_and_JBICI-Studies/english/publications/reports/study/topical/poverty_reduction/pdf/poverty_e02.pdf

[12] N. Biswas, «Is the Environment a Security Threat? Environmental Security Beyond Securitization», *International Affairs Review* 20 (2011) 1-22; E. Page y M. Redcliff (eds.), «Introduction: Human Security and the Environment at the New Millenium, en íd., *Human Security and the Environment*, Edward Elgar, Cheltenhanm 2002, pp. 1-24; J. Barnett, «Human Security», en J. Dryzek, R. Norgaard y D. Scholsberg (eds.), *The Oxford Handbook of Climate Change and Society*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 267-277.

[13] Geneva Declaration on Armed Violence and Development (Global Burden of Armed Violence 2015). Visitada en http://www.genevadeclaration.org/measurability/global-burden-of-armed-violence/gbav-2015/chapter-1.html

Aunque África ha gozado considerablemente de más paz en la década de 2000 que en décadas anteriores, el número de acontecimientos violentos ha aumentado desde 2010[14]. El Cuerno de África (el Cuerno) ha sido catalogado como una de las regiones más golpeadas por los conflictos de todo el globo[15]. La concentración de conflictos armados en el Cuerno, como también en la República Democrática del Congo (RDC), Burundi y Camerún, es altamente inestable[16]. La porosidad de las fronteras de la mayoría de los países en África como también el deterioro de la situación de seguridad en otros y la consiguiente dispersión de sus arsenales han llevado al tráfico ilegal y a la proliferación de armas pequeñas y ligeras[17]. Son usadas para fomentar la violencia que está cada vez más experimentándose como terrorismo y disturbios políticos más bien que como conflictos civiles a gran escala.

Con los años, el extremismo violento de los grupos terroristas se ha convertido en la amenaza más severa para la paz, la seguridad y el desarrollo en África. Los más mortíferos son Boko Haram y al Qaeda en el Magreb islámico (AQIM) y al Shabaab[18]. Sus actividades terroristas han crecido exponencialmente, no solo en cuanto al número de ataques, sino también con respecto al número de países afectados, debido a la proliferación de los grupos terroristas. Según el Global Extremism Monitor, África ha sufrido al menos 1.426 incidentes de violencia terrorista entre el 1 de enero y el 30 de septiembre de 2016, con dieciséis países afectados durante este período, y

[14] K. Beegle, C. Luc, D. Andrew y G. Isis, *Poverty in a Rising Africa*, https://ideas.repec.org/b/wbk/wbpubs/22575.html, p. 12.

[15] M. M. Muhabie, «The Root Causes of Conflicts in the Horn of Africa», *American Journal of Applied Psychology* 4 (2015) 28-34.

[16] Beegle, Luc, Andrew, Isis, *Poverty in a Rising Africa*, p. 13.

[17] West African Network for Peacebuilding, Violent Extremism, Armed Violence and Human Security (2017). Visitada en http://wanep.org/wanep/index.php?option=com_content&view=article&id=1120:thematic-report-jan-jun-2017-violent-extremism-armed-violence-a-human-security-in-west-africa&catid=25:news-releases&Itemid=8

[18] Institute for Defense Studies and Analysis, *Rise of Terrorism in Africa* (2017). Visitada en https://idsa.in/idsacomments/rise-of-terrorism-in-africa_rberi_130417

con una cantidad de 8.120 muertes[19]. Un estudio realizado por el African Development Bank en 2013 sobre el desempleo juvenil en 24 países durante los últimos 30 años, llegó a la conclusión de que este factor económico es un impulsor importante del terrorismo en el continente. Estos jóvenes contrariados podrían elegir dedicarse al terrorismo para expresar su descontento o para ganarse la vida[20].

Las numerosas y complejas manifestaciones de la violencia armada tienen implicaciones de gran alcance en la seguridad humana en África. Más allá de las muertes, la violencia armada en algunas partes de África ha provocado importantes desplazamientos. Según el ACNUR[21], en las últimas dos décadas se ha producido una explosión en el número de personas desplazadas por la fuerza en todo el mundo: de 33,9 millones en 1997 a 65,6 millones a fines de 2016. Solo en 2016, 10,3 millones de personas fueron desplazadas por conflictos armados y crisis políticas. Este crecimiento se concentró entre 2012 y 2015, y fue impulsado por los conflictos en Siria, Iraq, Yemen, así como en África subsahariana, incluidos Burundi, la República Centroafricana, la República Democrática del Congo (RDC), Sudán y Sudán del Sur[22]. La gran mayoría de los desplazados internos (IDP, el 99%) y los refugiados (el 89%) viven en países donde la infraestructura de salud puede faltar o no estar disponible[23].

Las consecuencias del desplazamiento incluyen el desempleo, la exposición a enfermedades contagiosas —con mayor frecuencia el cólera, el tifus, la hepatitis y la disentería—, la falta de acceso a sistemas educativos y de salud pública, complicaciones neonatales y relacionadas con el embarazo y la inseguridad alimentaria. En au-

[19] R. Cummings, *Africa's 2017 Terrorism Outlook* (2017). Visitada en https://institute.global/insight/co-existence/africas-2017-terrorism-outlook

[20] T. F. Azeng y T. U. Yogo, *Youth Unemployment And Political Instability In Selected Developing Countries*, Working Paper Series nº 171, African Development Bank, Túnez 2013.

[21] ACNUR, *Global Trends: Forced Displacement in 2016*, UNHCR, Ginebra 2017.

[22] Ibíd., p. 14.

[23] World Bank, *Forcibly Displaced: Toward a Development Approach Supporting Refugees*, the Internally Displaced, and Their Hosts, World Bank, Washington 2017.

sencia de asistencia humanitaria, las poblaciones desplazadas por la fuerza pueden correr un riesgo particular de morir por causas indirectamente relacionadas con conflictos. El exceso de mortalidad es especialmente alto entre los desplazados internos en las zonas de conflicto[24]. El colapso institucional, económico y social resultante de los conflictos a menudo afecta a hombres, mujeres y niños de manera diferente. Mientras que los hombres son más propensos a morir durante el conflicto, las mujeres y los niños representan la mayoría de los refugiados y las personas desplazadas por la fuerza[25]. La investigación de Chi Primus Che et al. muestra que el deterioro de las condiciones debido a los conflictos afecta negativamente a la salud reproductiva y la mortalidad materna, lo que lleva a tasas de mortalidad más altas entre las mujeres y los niños[26].

Los conflictos armados en África también han causado inestabilidad política y económica. Como ha señalado Soares, «es importante no subestimar la amenaza a la capacidad del Estado, el entorno empresarial y el desarrollo social que pueden plantear los niveles crónicamente altos de violencia, el crimen organizado y la corrupción que a veces lo sigue»[27]. Además, las instituciones debilitadas, la proliferación de armas, el desempleo crónico de los jóvenes, la gobernabilidad deficiente, el estancamiento económico y las desigualdades

[24] P. Heudtlass, N. Speybroeck y D. Guha-Sapir, «Excess Mortality in Refugees, Internally Displaced Persons and Resident Populations in Complex Humanitarian Emergencies (1998-2012) – Insights from Operational Data», *Conflict and Health* 10 (2016).

[25] A. L. Strachan y H. Haider, *Gender and Conflict: Topic Guide*, University of Birmingham, Birmingham 2015.

[26] Che Chi Primus, Patience Bulge Patience, Henrik Urdal y Johanne, «Perceptions of the Effects of Armed Conflict on Maternal and Reproductive Health Services and Outcomes in Burundi and Northern Uganda: A Qualitative Study», *BMC International Health and Human Rights* 15 (2015); E. Alda y C. Mc Evoy, *Beyond the Battlefield: Towards a Better Assessment of the Human Cost of Armed Conflict*, Small Arms Survey, Ginebra 2017, p. 7.

[27] Rodrigo R. Soares, *Benefits and Costs of the Conflict and Violence Targets for the Post-2015 Development Agenda*, Working Paper 25 August 1014, Copenhagen Concensus Center, http://www.copenhagenconsensus.com/sites/default/files/conflict_perspective_-_soares.pdf

sociales y económicas a menudo se identifican como los impulsores, así como los resultados, del conflicto armado persistente. Por lo tanto, el conflicto armado y la inestabilidad representan serios costos humanos, políticos y económicos. Como resultado, la seguridad humana se ve seriamente amenazada en los países africanos que sufren de inestabilidad política, fragilidad económica y falta de capacidad o disposición gubernamental para proporcionar servicios básicos y proteger la seguridad de las personas.

Conclusión

Lo anterior ha demostrado que la pobreza y la violencia armada, entre otros factores, están causando graves problemas de seguridad humana y nacional para África. Existen muchas oportunidades para que los países del África subsahariana fortalezcan el bienestar económico y aborden la violencia armada, con lo que se resuelve el desafío de la inseguridad humana. De particular preocupación son los jóvenes desempleados, que son en su mayoría vulnerables al reclutamiento de milicias y grupos terroristas. En este sentido, los gobiernos deberían expandir significativamente el sector privado formal, que sigue estando subdesarrollado en la mayoría de los países africanos, ya que esto facilitará niveles mucho más altos de inversión en las economías y generará empleo y crecimiento económico. Del mismo modo, los gobiernos deben fortalecer y ampliar la prestación de servicios en los sectores de educación y salud, especialmente en las regiones más marginadas.

Con el fin de crear un entorno positivo para el avance de la seguridad humana, los gobiernos africanos deben utilizar un enfoque múltiple que incluya la promoción del estado de derecho basado en la equidad y la tolerancia cero para la violencia; el fortalecimiento de los gobiernos locales, la policía comunitaria y el personal encargado de hacer cumplir la ley en los puntos conflictivos de violencia; y el desarrollo de servicios de respuesta y apoyo a las víctimas de la violencia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Michal Kaplánek *

DE LA SEGURIDAD MODESTA A LA LIBERTAD INSEGURA

La sociedad europea se ha dividido en los últimos años, tanto en el ámbito político como en el eclesial. Para una mejor comprensión de este fenómeno, el autor ofrece una reflexión sobre el difícil camino de las sociedades poscomunistas desde una «modesta de seguridad» del llamado socialismo real hasta un sistema político democrático, que está, sin embargo, lleno de inseguridades. Hoy en día, parece que algunos cristianos prefieren renunciar a la libertad y la compasión dentro de la iglesia que permitir la inseguridad. La polarización actual se interpreta como un conflicto entre el materialismo y post-materialismo en el sentido Inglehart. Mientras que los materialistas anhelan las seguridades tradicionales bajo la protección del Estado y de la Iglesia, los post-materialistas creen mucho más que el impacto positivo y el futuro de la democracia. También hay católicos que ven su seguridad en la fijación y conservación de las formas anteriores de la liturgia y de la cultura aislada de la Iglesia. En este contexto, la evangelización para el autor no consiste en retornar a la seguridad del pasado, sino que incluye la apertura de nuevos horizontes.

* Michal Kaplánek, SDB, nació en 1962 en Praga. En 1988 ingresó (aún clandestinamente) en la Congregación Salesiana (SDB), y en junio de 1989 fue ordenado sacerdote. Siendo capellán en Pilsen, en 1990 fundó el centro juvenil de SDB en esta ciudad. Realizó estudios de Teología en el Instituto Superior de Teología de Linz, doctorándose en 1998 con una tesis titulada «Jugendarbeit – Ort der Verkündigung». Desde 1998 enseña en la Facultad de Teología de la Universidad de Bohemia del Sur (České Budějovice), realizando trabajos para la congregación, y desde 2011 ejerce la docencia también en la Academia Social de la SDB en Praga (JABOK). Sus áreas de investigación son la pastoral juvenil y la pedagogía del ocio.

Dirección: Südböhmische Universität, Theologische Fakultät, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice (República Checa).

El año pasado estuvo marcado por una serie de sucesos que deben interpretarse como consecuencias de corrientes extremas, tanto políticas como eclesiásticas: el comienzo del proceso Brexit, las elecciones parlamentarias en muchos países donde los partidos extremistas de derecha o populistas han recibido sorprendentemente muchos votos, las protestas de algunos obispos y teólogos contra el papa Francisco, etc.

Cuando nos preguntamos por el denominador común de estos fenómenos, llegamos automáticamente a la conclusión de que las sociedades e iglesias (europeas) se dividen en dos bandos. Por un lado, hay personas que confían en la cooperación entre las naciones y las religiones y, después de todo, creen en un mayor desarrollo de la democracia y exigen la preservación de los derechos humanos. Por otro lado, están aquellos ciudadanos y cristianos que ya no pueden compartir esa confianza y esa fe. Se sienten amenazados e inseguros. Esta situación es nueva para muchos países europeos. Al hacer frente a los desafíos resultantes, la experiencia de los cristianos de los países del antiguo bloque del Este podría ayudar un poco. En estos países, ha habido una desconfianza latente con respecto a los «valores europeos occidentales» desde la caída del muro, que se ha radicalizado en los últimos años, aparentemente con la «ayuda ideológica» de Moscú. Describo la situación en los antiguos países comunistas desde mi experiencia personal (nací en 1962).

En este artículo, sobre el trasfondo de la pérdida de la cómoda seguridad del llamado socialismo real, me gustaría reflexionar sobre ese renovado anhelo del «una vez seguro» en el Estado y en la Iglesia y al mismo tiempo buscar una *respuesta teológica* a los desafíos que surgen.

La situación de la modernidad tardía o postmodernidad se caracteriza por la individualización. Las personas siempre tienen que elegir algo, pero no existen criterios universalmente reconocidos que puedan ayudarles a tomar decisiones. Aunque las personas son libres en sus decisiones, deben desarrollar sus propios criterios o aceptar criterios tradicionales o adaptarlos a las nuevas circunstancias[1]. El

[1] Cf. Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, «Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientier-

proceso de individualización también es crucial para construir y desarrollar la relación del individuo con la fe cristiana y la Iglesia. Las consecuencias de este proceso se reflejan en los problemas de transmisión de la fe. Por lo tanto, este tema es un buen ejemplo del cambio radical en la atmósfera social en los últimos cincuenta años.

Muchas personas sufren la pérdida de la seguridad de las tradiciones o incluso de un orden de la autoridad. Los sentimientos resultantes de miedo o escenarios apocalípticos también son un desafío para la teología. Si es verdad que «no hay temor en el amor» (1 Jn 4,18), los cristianos anclados en el amor de Dios deben hacer frente con resistencia a la inseguridad fatal. Pero la realidad es diferente: los obispos católicos en la República Checa temen la inseguridad económica; algunos cardenales de la curia temen perder el poder de la Iglesia jerárquica, y algunos obispos y teólogos profetizan que la Iglesia bajo el liderazgo de Francisco camina hacia el caos. Parece que algunos cristianos, junto con sus ministros, prefieren renunciar a la libertad y la compasión dentro de la Iglesia, en lugar de admitir la incertidumbre que ya ha ocurrido.

¿Existe una respuesta teológica para estos desafíos? Responderé brevemente a esta pregunta, con referencia a *Evangelii gaudium*, al final del artículo.

Nostalgia de las ollas de carne de Egipto

Después del cambio político en el antiguo bloque del Este (1989), los medios de comunicación divulgaron las interpretaciones simplificadas de la situación del llamado «socialismo real» de los años 70 y 80. Se comentó que las personas de estos países estaban bastante descontentas porque habían anhelado la posibilidad del libre desarrollo de la economía y la cultura; las personas eran pobres porque no podían obtener beneficios económicos debido a la economía planificada sin sentido y a la dilapidada ética del trabajo. Estas afirmaciones, difundidas por la propaganda antisoviética ya en la Guerra

ten Soziologie», en íd., *Riskante Freiheiten. Individualisierung der modernen Gesellschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1994, pp. 10-39.

Fría, eran parcialmente ciertas. Aunque una gran parte de la población estaba insatisfecha, solo una parte muy pequeña vio la solución a la situación precaria de la sociedad en una liberación radical del yugo de la dictadura comunista. La pobreza, al menos en Checoslovaquia y en la antigua RDA, era solo relativa. En comparación con Europa Occidental, la diferencia era grave, pero incluso entonces, en los países más ricos del bloque oriental, se podía hablar de una sociedad de consumo, porque la mayoría de la población, después de abandonar las tradiciones cristianas, no tenía otra perspectiva que lograr el «bienestar socialista», algo que aún hoy añoran con nostalgia las generaciones anteriores.

¿Cómo era el «bienestar socialista»? El primer logro de este sistema fue la seguridad. Todos los ciudadanos debían «ir a trabajar» y el Estado garantizaba a todos los trabajadores y empleados un trabajo remunerado. Los ciudadanos «fueron a trabajar» y muchos de ellos trabajaban diligentemente y con gusto por un salario bastante pequeño, especialmente en el campo de la industria. Otros, en cambio, ganaban salarios considerablemente mayores realizando funciones directivas en empresas, oficinas o incluso en el aparato del partido comunista. Y otros aprovechaban la oportunidad para asegurarse su sustento mediante la mera presencia en el lugar de trabajo. Además, muchas cosas, como la atención médica, eran prácticamente gratuitas. Algunas personas aprovechaban las oportunidades de utilizar materiales de sus lugares de trabajo (como materiales de construcción) para sus propios fines privados. Era ilegal, pero muy común, y sobre todo gozaba de impunidad. Había una célebre expresión al respecto que decía: «El que no roba en el trabajo despoja a su propia familia».

En este contexto no sorprende que las circunstancias totalitarias fueran criticadas solo por ciertos segmentos de la sociedad. Los descontentos eran aquellos ciudadanos que tenían su propia experiencia de la limitación de las libertades o de la persecución directa, a saber, cristianos activos, activistas de derechos humanos, artistas independientes, filósofos o literatos, o aquellos cuya propiedad fue expropiada por el régimen. Estos grupos eran admirados o despreciados por el resto de la sociedad. Admirados por aquellos que sufrían, pero no tenían coraje para resistir o para hablar de ello; por otro lado, eran despreciados por los que estaban completamente

satisfechos y no comprendían que alguien luchara por «cualquier idea». Había otro grupo muy especial de insatisfechos, que a menudo pertenecían al grupo privilegiado de miembros del partido. Incluso en ese momento podían hacer una comparación con Occidente debido a sus posibilidades de viajar. Y el resultado era claro: *¡queremos un bienestar!*

La situación en los «países más ricos» del bloque del Este antes de 1989 podría compararse con la situación de Israel en Egipto. Aunque los hebreos sufrieron bajo los faraones, añoraraban las ollas de carne de Egipto en el desierto (Lv 16,3). Pero no solo el promedio de los ciudadanos, sino que también los científicos o los eclesiásticos tienen a menudo la impresión hoy de que con la libertad, en nuestra sociedad, también habría inseguridad y desorden, así como también algunos fenómenos sociales negativos[2]. En la época del llamado socialismo real, el Estado se parecía a una cárcel enorme. Los ciudadanos se retiraba a su privacidad, donde se sentían seguros y libres. Si alguien quería salir de su nicho privado, tenía que ponerse un manto de frases ideológicas y eslóganes vacíos y unirse a las filas de seguidores leales. El control oficial del aparato del Estado y del Partido Comunista y el control social de los ciudadanos entre ellos era tan denso que la oportunidad de actuar ilegalmente en muchas áreas estaba casi excluida. Esto se aplicaba, por ejemplo, a la importación ilegal de drogas clásicas (cocaína, hachís, etc.). La importación de estas sustancias era casi imposible debido al férreo control fronterizo. Además, se permitió que la existencia de cualquier problema

[2] Se puede encontrar un testimonio sobre la evaluación bastante crítica del estado de la sociedad checa después del giro protagonizado por los representantes de la Iglesia católica, por eemplo, en el documento final del sínodo plenario checo «Život a poslání křesťanů v církvi a ve světě» (La vida y misión de los cristianos en la Iglesia y en el mundo), Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007). El autor de este artículo informa sobre este documento en su contribución al *Theologisch-praktischen Quartalschrift* (2018, 1) titulada «Entre diáspora y tradición». Algunos sociólogos también culpan a la libertad después del cambio (directa o indirectamente) de los desarrollos negativos en la sociedad checa, tales como Petr Sak, *Proměny české mládeže* [Metamorfosis de la juventud checa], Petrklíč, Praga 2000.

social se admitiera públicamente de manera muy limitada[3]. El resultado fue que la mayoría de la población no tenía ninguna experiencia de delitos pequeños o grandes. Las personas tenían pocos recursos. Pero cuando eran obedientes al régimen, experimentaban una sensación de seguridad. Al mismo tiempo, el sistema parecía tan fijo que no había posibilidad de un cambio de tendencia. Dominaba la paz de los cementerios.

Con este trasfondo es comprensible que el contraste entre la «seguridad antes del cambio» y la inseguridad actual sea al menos sorprendentemente experimentada por una porción no pequeña de la población checa después de casi treinta años.

¿Seguridad de la fe?

En este contexto postsocialista se plantea la cuestión de la función de la Iglesia. Como ya se ha mencionado, también hay muchos eclesiásticos que atribuyen a la libertad recién adquirida, así como a la influencia de Occidente, la culpa de los males sociales, como también de la inseguridad en la fe.

La forma en que los cristianos juzgan individualmente la situación social y política de su país depende del grado de su cercanía y de su distancia con la tradición. Los cristianos que obtienen su fe y práctica (solamente) de su tradición (familiar) se encuentran, en general, entre aquellos para quienes la seguridad es de importancia central. Estas personas son llamadas «materialistas» por Ronald Inglehart. Sus actitudes políticas conservadoras o incluso nacionalistas son luego el resultado de su orientación de seguridad. Esto podría explicar la afinidad de los círculos eclesiásticos conservadores con los políticos de derechas y/o nacionalistas, no solo en la República Checa.

El segundo tipo de personas, según su relación con la seguridad material y política, es llamado por Inglehart «postmaterialista». Los «posmaterialistas» se guían por valores como la capacidad de intervención, la autorrealización o incluso la búsqueda de sentido. Por lo

[3] Sobre el tema de la ocultación de los problemas sociales en la ČSS, cf. Oldřich Matoušek et al., *Základy sociální práce*, Portál, Praga 2012, pp. 140-141.

general, tienen pocas preocupaciones materiales y al mismo tiempo (ya) son capaces de manejarse mejor con la sensación postmoderna de inseguridad que los «materialistas». Pero es probable que el número de «posmaterialistas» de Inglehart sea mucho más bajo entre los cristianos de Europa que el de los «materialistas»[4].

Diferencias entre los cristianos desde otro punto de vista

Un problema de las grandes Iglesias en el viejo continente es que quieren que sus miembros, principalmente niños y adolescentes, participen activamente en la vida eclesial más bien mediante la socialización eclesiástica tradicional que promoviendo una decisión de vida responsable. Cuando Karl Rahner (1972) exigía la decisión religiosa individual de los cristianos como un requisito previo para la futura viabilidad de la Iglesia católica en Alemania, obviamente no contó lo suficiente con el poder de inercia del cristianismo cultural. Especialmente en las regiones cristianas tradicionales, la mentalidad de la iglesia popular prevalece más de cincuenta años después del concilio[5].

En los últimos cincuenta años se han hecho varios planteamientos para reactivar la fe cristiana en Europa. Pero la realidad de la vida eclesial todavía tiene muchos signos de no simultaneidad[6]. Hay varias «generaciones» viviendo juntas en la Iglesia católica (no solo en el antiguo bloque del Este), o, mejor dicho, una al lado de la otra. Nos encontramos con aquellos que tienen un fuerte deseo de defender a la Santa Iglesia de los «desafíos hostiles», o aquellos que abra-

[4] Cf. Ronald Inglehart, *Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt*, Campus, Fráncfort/Nueva York 1995, pp. 169-186.

[5] Cf. K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Friburgo/Basilea/Viena 1972, pp. 25-26.

[6] El concepto de «no simultaneidad» fue introducido en el discurso teológico por K. Rahner (*Strukturwandel*, pp. 38-41); una actualización que tiene en cuenta las circunstancias actuales se encuentra en M. Kaplánek y M. Widl, *Život katolických křesťanů «padesát let poté»* [Das Leben der katholischen Christen «fünfzig Jahre danach»], y en J. Šrajer y L. Kolářová, Lucie, *Gaudium et spes padesát let poté* [Gaudium et spes fünfzig Jahre danach], CDK, Brno 2015, pp. 208-220.

zan la práctica ortodoxa del pensamiento y están dedicados a ayudar a los necesitados, y otros que se inspiran en las experiencias de las comunidades de oración o movimientos espirituales para crear su experiencia de fe, o incluso aquellos que quieren redescubrir la seguridad de su fe en el antiguo rito tridentino.

Esta pluralidad radical dentro de la Iglesia crea una situación absurda en algunas iglesias particulares[7]. El número ya bastante pequeño de católicos se divide de nuevo en varios grupos, los seguidores de diferentes tendencias se critican duramente en las redes sociales y las Conferencias Episcopales tienen un consenso limitado. Hay pocas oportunidades para argumentaciones con sustancia entre los cristianos de diferentes opiniones. Como resultado, la situación no ha mejorado con el tiempo, sino que ha empeorado. ¿Hay una salida?

Sin la experiencia de los países poscomunistas con la persecución de los fieles, sería difícil ver un rayo de esperanza en el horizonte gris de las iglesias de Europa Central y Occidental. Pero la historia nos enseña: las situaciones de crisis son ambivalentes. Algunas veces las personas se aíslan a través de tales situaciones y buscan seguridad en un gueto; pero, a veces, se abren el uno al otro y aprenden a realizar un camino común a través de la necesidad compartida.

En las cárceles comunistas de la década de 1950 se desarrollaron verdaderas amistades entre personas de diferentes opiniones, y muy a menudo el clero de diferentes Iglesias creó un terreno firme para un ecumenismo. Solo en las situaciones extremas de necesidad humana se produce una distinción entre lo sustancial y «lo demás».

Mis experiencias con las misas privadas, los campamentos de vacaciones secretos o las «medidas de seguridad» de la policía estatal también representan una clave para entender el compromiso del papa Francisco con los pobres, los refugiados o las personas perseguidas. Una cosa es discutir sobre las similitudes y diferencias entre los cristianos en el salón de actos de una facultad teológica, y otra bien diferente que las personas decidan, arriesgando su vida, si pueden

[7] Con el concepto de «Iglesias particulares» nos referimos a un territorio unificado con una Conferencia Episocpal, mientras que «Iglesias locales» remite a cada diócesis.

rezar juntas o incluso celebrar la eucaristía. El papa Francisco experimentó en su vida situaciones en las que tuvo que distinguir lo esencial de lo secundario. Y también está al tanto de tales situaciones hoy hablando personalmente con los sacerdotes católicos casados (declarados no válidos) o con los divorciados y vueltos a casar.

Evangelización: Respuesta a la necesidad espiritual del hombre de hoy

Uno de los problemas de la humanidad actual es el ateísmo práctico, bajo cuya influencia los seres humanos no pueden ver un sentido de trascendencia en la vida y, por eso, se mantienen en la superficie del consumismo o caen en una desesperanza difusa, como ya se dijo en *Gaudium et spes*:

> Cuando… faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas… y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación. Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, percibido con cierta obscuridad. Nadie en ciertos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida, puede huir del todo el interrogante referido. A este problema solo Dios da respuesta plena y totalmente cierta[8].

Cuando no percibimos ya el mandato misionero de la Iglesia como una obligación de difundir el cristianismo como una ideología, sino como una respuesta *desinteresada* de la Iglesia a la difícil situación de los hombres, la palabra *evangelización* adquiere el significado pleno que le dio Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* y que ha sido confirmado por la *Evangelii gaudium* de Francisco. El Sínodo de los Obispos de 2012 se dedicó precisamente a la evangelización. Pero se trataba de la «Nueva evangelización para la transmisión de la fe» (así decía el título). Con este título y con los documentos preparatorios del Sínodo se dio la falsa impresión de que lo que quería abordarse eran las estrategias pastorales para renovar la socialización eclesial

[8] *Gaudium et spes*, n. 21.

tradicional. En el fondo, efectivamente, se encontraba la preocupación por el desarrollo del cristianismo frente a la secularización y la propagación del islam. Sin embargo, el resultado final fue completamente diferente. La exhortación postsinodal *Evangelii gaudium* se convirtió en realidad en el programa del nuevo Papa[9].

Para Francisco, la tarea de la evangelización no consiste tanto en un anuncio de la fe cristiana *(propaganda fidei)* cuanto en el proceso de profunda *metanoia* de un cristiano y de las estructuras de la Iglesia. Hay dos fuentes de motivación para este proceso: la experiencia del amor liberador de Dios y el contacto con el cuerpo sufriente de Cristo. Estas fuentes de motivación están en contraste con la mayor parte de la práctica misionera de la Iglesia, que ha sido criticada fuertemente en los últimos cincuenta años[10]. Mientras que los misioneros del pasado —en el mejor de los casos[11]— se inspiraron en el ideal de «salvar almas», la motivación con la que cuenta Francisco es *la experiencia personal de la fuerza liberadora del Evangelio*. A través de esta experiencia, el cristiano (no solo los misioneros, sacerdotes o religiosos/religiosas, sino cualquier cristiano /todos los cristianos) está como obligado a ser misionero (cf. 2 Cor 5,14 o 1 Cor 9,16): «Si alguien ha acogido ese amor que le devuelve el sentido de la vida, ¿cómo puede contener el deseo de comunicarlo a otros?»[12].

No es una manipulación ideológica, sino de un deseo nacido del amor de compartir con otros la salvación personal obtenida mediante el testimonio concreto de Cristo. Pero también se debe sentir *la necesidad* de los demás. Esto solo es posible si tengo compasión (cf. Mt 9,36). De ahí que *Evangelii gaudium* llame la atención sobre el sufrimiento humano: la comunidad evangelizadora debe «entrar en

[9] Para un estudio más profundo de este tema, véase M. Kaplánek, «Das sich wandelnde Verständnis von Evangelisierung in den vergangenen 50 Jahren», en *Teil oder Fremdkörper? Die Positionierung der Kirchen in postkommunistischen Gesellschaften*, Post-Netzwerk, Gniezno/Viena 2016, pp. 126-136.

[10] Como, por ejemplo, Helmut Erharter (ed.), *Von der Missionierung zur Evangelisierung,* Kerle-Verlag, Viena 1992.

[11] No se debe pensar solo en las motivaciones políticas y las invasiones militares de la historia de las colonias modernas y las áreas de misión.

[12] *Evangelii gaudium*, n. 8.

contacto con el cuerpo sufriente de Cristo» y sentir el «olor de las ovejas»[13].

De los pensamientos del papa Francisco puede deducirse su profunda comprensión del giro sociocultural de la (aparentemente evidente) socialización eclesial con respecto a la crisis de la secularización hacia la decisión personal de fe de cada cristiano. Esta decisión *(metanoia)* se confirma mediante la experiencia y se convierte en una fuerza impulsora de la evangelización.

Pero la nueva evangelización no debe malinterpretarse en el sentido de restaurar las seguras creencias tradicionales, que son un sistema aparentemente inmutable y autónomo. El concepto de evangelización de Francisco abre los horizontes de una fe personal que surge de *la necesidad a través de la experiencia de la salvación*, y así permanece alineado con los necesitados (también en el sentido de la necesidad espiritual antes mencionada) y los libera. Pero los satisfechos no quieren la liberación (así como la gran parte de los checos y los alemanes del este antes del giro) y los «materialistas» están buscando certezas convencionales, que, sin embargo, no pueden ser recuperadas.

Si entiendo correctamente al Papa, su respuesta teológica a la falta de seguridad humana en el mundo de hoy es renunciar conscientemente a esa seguridad política o económica en aras de la *otra seguridad* construida sobre la confianza en las promesas de Dios. Esta actitud le da al Papa la libertad para centrarse más en cumplir la misión de la Iglesia que en preservar sus estructuras. Esta actitud abre el futuro para la Iglesia, que no tiene que luchar por una posición social privilegiada a toda costa, sino que debe convertirse en el «signo e instrumento» de la *basileia*[14]. Si adoptamos este enfoque de la fe, podemos quizá sentir poca seguridad, mientras más nos abrimos a las nuevas formas que se nos presentarán en el futuro.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[13] Cf. *Evangelii gaudium*, n. 24.

[14] Cf. *Lumen gentium*, n. 1.

Jude Lal Fernando *

REPENSAR LA SEGURIDAD HUMANA EN LA PENÍNSULA DE COREA: PRACTICAR LA PAZ JUSTA

El objetivo declarado de los paradigmas de seguridad nacional de los actores principales en el conflicto coreano es la estabilidad y la seguridad. Sin embargo, la creciente militarización en la región puede desencadenar una catástrofe sin precedentes a escala mundial. Este artículo pone de relieve cómo los esfuerzos conjuntos de pacificación de las Iglesias de Corea del Norte y de Corea del Sur, realizados a partir del concepto de paz justa del CEI, proporcionan recursos para repensar críticamente los modos en los que se ha conceptualizado y practicado la seguridad humana. Es necesario reflexionar sobre los esfuerzos valientes y poco conocidos de estas Iglesias, en medio del ruido de los tambores de guerra que afirman establecer la seguridad humana.

Introducción

Una solución militar al conflicto en la península de Corea, donde Estados Unidos, China, Rusia, Japón, Corea del Sur y Corea del Norte están directamente involucrados, dará lugar a una catástrofe sin precedentes a escala mun-

* JUDE LAL FERNANDO es profesor asistente y coordinador de Teología Intercultural y Programas Interreligiosos en el Instituto de Ecumenismo del Trinity College de Dublín, y es también director de su Centro para la Justicia en Situaciones Postconflicto. Ha publicado sobre las religiones y la política del conflicto y de la paz en Asia del Sur y del Este. Ha sido profesor visitante en la Universidad de Upsala (Suecia), en la Universidad Tampere (Filandia) y en las universidades Sophia y Ritsumeikan (Japón).

Dirección: Jude Lal Fernando, Irish School of Ecumenics, ISE/Loyola Building, College Green, Trinity College, Dublin 2 (Irlanda).

dial. Sin embargo, el objetivo declarado de los paradigmas de seguridad nacional en competencia de cada uno de los principales actores que se preparan para la guerra es la estabilidad y la seguridad en la región.

El objetivo principal de este artículo es resaltar cómo los esfuerzos conjuntos de la Federación Cristiana Coreana de Corea del Norte (KCF) y el Consejo Nacional de Iglesias de Corea (NCCK) de Corea del Sur, basándose en la noción de paz justa del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), proporcionan recursos para reconsiderar críticamente las formas en que se ha conceptualizado y practicado la seguridad humana. Es necesario reflexionar sobre estos esfuerzos valientes y poco conocidos de estas iglesias, en medio de los ruidosos golpes de los tambores de guerra que pretenden establecer la seguridad humana.

El concepto de seguridad humana surgió inicialmente con un sentido restringido, como un discurso de la ONU relacionado con proteger a los ciudadanos de los ataques letales del Estado, convirtiéndose rápidamente en un instrumento para intervenciones militares en nombre de la Responsabilidad de Proteger (R2P) dirigido por los poderosos actores de la comunidad internacional y sus aliados. Del mismo modo, el discurso de los derechos humanos, que surgió para garantizar los derechos de los ciudadanos, se ha utilizado para hundir a millones de norcoreanos en el hambre a través de embargos y para justificar una mayor militarización de la región con la intención de cambiar el régimen en Corea del Norte. Este último ha movilizado el apoyo popular de sus ciudadanos para su programa ICBM al destacar la supremacía militar de los Estados Unidos y las intervenciones militares. El politólogo surcoreano Suh Bo-hyuk señala:

> Desde el momento de la división de la península de Corea, que precipitó la guerra de Corea como una guerra civil de reunificación nacional, hasta el presente, los Estados Unidos han invertido continuamente en el mantenimiento de un estado de hostilidades en curso en la península de Corea[1].

[1] Suh Bo-hyuk, «The militarization of Korean Human Rights: A Peninsular Perspective», *Critical Asian Studies* 46 (2014) 8.

La seguridad humana ha quedado consagrada en los documentos de la ONU en un sentido más amplio, manteniendo no solo la libertad de la guerra y la violencia, sino también la libertad de la miseria. Sin embargo, en la práctica, es la gubernamentalidad neoliberal la que se ha impuesto con el objetivo declarado de liberar a los ciudadanos de la pobreza: el núcleo vital de la persona humana se ha reducido al individuo que se presenta como un conjunto de necesidades y deseos. En este sentido, la seguridad humana está destinada a «empoderar [a los individuos] para que actúen en su propio beneficio»[2]. Los Estados Unidos y sus aliados prevén un cambio de régimen en Corea del Norte no solo para fines estratégicos en Asia Oriental, sino también como un medio para la plena incorporación del país a la gubernamentalidad neoliberal, como ha sucedido en muchos países postconflicto/posguerra.

Fe críticamente autorreflexiva y seguridad humana

Georgio Shani, un estudioso que vive en Japón, ha abogado por una comprensión no occidental y postsecular de la seguridad humana para contrarrestar la hegemonía del discurso de seguridad humana existente[3]. Aquí la hegemonía occidental significa el dominio político a través de la intervención militar y el dominio económico a través de la gubernamentalidad neoliberal, que se presentan como una misión civilizadora, liberalizadora y democratizadora. Postsecular significa una conciencia y reconocimiento de la pluralidad de cosmovisiones culturales y religiosas dentro de las cuales se integra nuestra comprensión de la dignidad humana[4]. Sin embargo, podríamos interpretar la tesis de Shani como la propuesta de un vínculo entre la inseguridad humana y el «fracaso de los Estados, tanto en el Norte como en el Sur, para reconocer la creciente diversidad cultural de sus poblaciones...»[5]. Por lo tanto, la crítica de

[2] Commission on Human Security, *Human Security Now*, Oxford University Press, Nueva York 2003.

[3] Georgio Shani, *Religion, Identity and Human Security*, Routledge, Oxford-Nueva York 2014.

[4] Ibíd., p. 2.

[5] Ibídem.

Shani y su interés en lo post-secular pasan por alto el silenciamiento deliberado de las corrientes culturales-religiosas *críticamente reflexivas* y la promoción deliberada de sus versiones fundamentalistas en la esfera pública.

Vale la pena recordar que el pensamiento post-secular surgió principalmente en Occidente, particularmente como parte de la explicación dada al aumento de los movimientos religiosos fundamentalistas militantes en todo el mundo y su impacto en la esfera pública. Algunos de estos movimientos, a su vez, fueron el resultado de numerosas intervenciones militares y de la reestructuración neoliberal de las economías después de la Guerra Fría como una forma de neocolonialismo. En el conflicto coreano, los defensores más fervientes de la intervención militar internacional provienen de las iglesias evangélicas cristianas de tipo fundamentalista en los Estados Unidos y Corea del Sur, que ya existían antes del reciente surgimiento de grupos fundamentalistas. Estas iglesias ven a Corea del Norte como el diablo y oran continuamente por la caída del régimen. Tales movimientos reflejan una ideología que ha mezclado el exclusivismo cristiano y la supremacía política.

Sin embargo, hay otras comunidades cristianas cuya fe ha dado lugar a una visión y una esperanza diferentes de la seguridad humana. Tales voces han surgido de prácticas religiosas críticamente reflexivas basadas en las experiencias de las guerras del Pacífico y de Corea en particular. El reconocimiento de tal pluralidad religiosa no significa volver a un pasado religioso-nacionalista atávico acrítico, sino visualizar críticamente la fe desde las perspectivas de las víctimas tanto de los secularistas (discurso de la seguridad humana del que se ha apropiado la ONU para su misión civilizadora) como de las hegemonías religiosas (movimientos fundamentalistas religiosos).

Paz justa como seguridad humana

A pesar de las tensiones internas dentro del CMI basadas en versiones de fe evangélicas y liberacionistas, su documento *Manual para la paz justa* es un intento alternativo de entender la seguridad

humana como paz justa[6]. Publicado al final de la década para poner fin a la violencia en 2012, el texto refleja la sensibilidad de las iglesias miembros a las experiencias de conflicto y guerra, a la comprensión de las causas estructurales y a los intentos concretos de resolver los conflictos pacíficamente. La paz justa se analiza como una condición que combina la justicia, la compasión, la rectitud y la veracidad[7]. Con estas características el significado bíblico de *shalom*, que significa integridad, plenitud y paz, entre muchas otras connotaciones históricas complejas, se interpreta como paz justa. «No es meramente la ausencia de conflicto y guerra, sino un estado de bienestar y armonía en el que todas las relaciones se ordenan correctamente entre Dios, la humanidad y la creación»[8]. Se trata de una «visión holística de la seguridad humana»[9]. «"Una paz justa" solo puede construirse en las relaciones correctas en la comunidad»[10]. El énfasis está en construir relaciones, que se consideran intrínsecas a la imaginación cristiana de Dios. El texto no presenta a Dios de una manera estática, sino «más bien dinámica que expresa el gran movimiento del amor…»[11]. El Dios trino «revela un compromiso de comunión» y «Dios es a la vez un Dios de justicia y paz…»[12].

Comentando el proceso redaccional de la interpretación del shalom de Dios, Sarah Gehlin observa cómo las iglesias han adoptado la lente hermenéutica de la paz justa en el desarrollo de una fe que reflexiona críticamente. En la Biblia uno puede encontrar significados complejos y contradictorios asociados con shalom, que no siempre se logran de forma no violenta o pacífica. «Una interpretación diferente podría haber mostrado otros elementos dentro de esta perspectiva bíblica y así apuntar en otra dirección, en el peor de los casos, en una dirección violenta. La orientación de las interpretacio-

[6] World Council of Churches, *Just Peace Companion*, World Council of Churches Publications, Ginebra 2012.

[7] Ibíd., p. 20.

[8] Ibíd., p. 21.

[9] Ibíd., p. 20.

[10] Ibíd., p. 105.

[11] Ibid, p. 25.

[12] Ibídem.

nes de los autores tiene implicaciones para la forma del concepto de paz justa construido teológicamente»[13].

Para lograr la paz justa, los cristianos están llamados a vencer tanto la teoría de la guerra justa «que se ha usado injustamente para promover y defender demasiadas guerras» como el pacifismo que se ha usado como «una excusa para retirarse de la responsabilidad pública en refugios sectarios de vida espiritual...»[14]. La construcción de la paz que genera la seguridad humana es «no solo reparar lo que se ha roto, sino también expandir y completar las relaciones que hacen de la *oikos* un espejo de Dios»[15]. De esta manera, el concepto de paz justa no es solo una crítica del discurso usurpado de seguridad humana de la ONU, sino también una invitación y un desafío dado a las iglesias para «ir más allá de las cansadas categorías de pacifismo vs. guerra justa» e imaginar una nueva forma de establecer la paz y consolidarla[16].

El trayecto de la fe críticamente autorreflexivo de algunas de las iglesias coreanas del Norte y del Sur es testigo de esta nueva imaginación: resistir a una solución militar y entablar un diálogo en pro de la paz, la reunificación y la reconciliación. Sus esfuerzos demuestran las implicaciones sociopolíticas y culturales concretas de la imaginación teológica de la paz justa.

El esfuerzo por la paz justa en Corea del Norte y Corea del Sur

Con la mediación del CMI, grupos eclesiales e intelectuales públicos del Norte y del Sur se han estado reuniendo durante décadas en conversaciones profundas sobre sus aspiraciones de justicia, paz, reunificación y reconciliación en la península. Puede encontrarse una gran variedad de cartas, telegramas, informes y conversaciones escritas en la biblioteca del CMI que dan testimonio de este compro-

[13] Sarah Gehlin, *Prospects for Theology in Peacebuilding*, Lund University, Lund 2016, p. 143.

[14] World Council of Churches, p. 96.

[15] Ibíd., p. 25.

[16] Ibíd., p. 97.

miso. Las reflexiones teológicas del NCCK y de la KCF determinan el significado contextual de la paz justa anunciado por el CMI al atreverse a expresar los significados sociopolíticos y geopolíticos concretos de su trayecto de fe autorreflexivo.

En una conversación escrita entre los dos grupos, un filósofo juche de Corea del Norte, Pak Sung Dok, reflexiona sobre el terreno común entre el Norte y el Sur.

> Los teólogos progresistas [en el Sur] discuten ampliamente sobre la interpretación de la Biblia. Están estudiando la Biblia de manera crítica sobre la base de una lectura histórica [...] Además, los teólogos progresistas critican la dominación del hombre y luchan para reformar la sociedad capitalista de una manera revolucionaria. La teología minjung [en el Sur] sostiene que el sujeto de la historia es el minjung. Los teólogos están luchando contra un sistema fascista. La idea juche [ideología nacional norcoreana basada en la autosuficiencia económica, política y cultural] exige que la religión se deba tratar en términos de cómo se ocupa de la aspiración del pueblo. El cristianismo debe medirse por cómo se opuso a la opresión[17].

Aquí la lente hermenéutica lleva a una lectura de la fe cristiana como liberación de la opresión, que continúa definiendo no solo la comprensión norcoreana de la soberanía nacional, sino también de todo el conflicto.

Las conversaciones se llevan a cabo partiendo del compromiso por entender el Norte y el Sur no como dos mundos separados, sino como sistemas que se refuerzan mutuamente y que están vinculados a un orden internacional opresivo. Como escenario de la Guerra Fría, la inseguridad del Norte ha llevado a programas de nuclearización mortales. Y la total dependencia del Sur de los Estados Unidos desde el final del colonialismo japonés ha llevado a un nivel sin precedentes de concentración militar y ha roto la relación entre el Norte y el Sur. Las conversaciones de los dos grupos reconocen las distintas luchas de cada comunidad, pero abrazan un terreno común basado en el reconocimiento mutuo de la resistencia

[17] Eric Weingartner, «Report – CCIA/WCC Delegation to the Democratic People's Republic of Korea», 9-16 de noviembre de 1987, p. 5.

a la opresión, visto como el camino hacia la paz. En las conversaciones, el filósofo juche dice:

> Me opongo a dos tendencias: la primera consiste en enfatizar la solidaridad internacional mientras se ignora la independencia nacional; la segunda resalta la independencia nacional a expensas de la solidaridad internacional. La historia muestra que cuando una nación no defiende su independencia queda subyugada. Pero si una nación no tiene solidaridad internacional, es exclusivista. La amistad entre las naciones es posible solo cuando se respeta a cada nación. Pero podemos ser verdaderamente independientes cuando tenemos solidaridad y amistad[18].

Uno de los testimonios de fe más críticamente autorreflexivos surgidos de las iglesias surcoreanas dirigidas por el NCCK es la *Declaración de las Iglesias de Corea sobre la Reunificación Nacional y la Paz*[19]. La declaración hace una confesión pública «por haber sido culpable del pecado de violar el mandamiento de Dios, "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Mateo 22,37-40)». «Debido a la división de nuestra patria, hemos odiado, engañado y asesinado a nuestros compatriotas de la misma sangre, y hemos justificado ese pecado mediante la racionalización política e ideológica de nuestros actos». Este pecado es causado por la «estructura de división» de la Guerra Fría y los cristianos coreanos han internalizado esta estructura al depender de los poderes extranjeros y han traicionado a su pueblo a través de la pérdida de [su] espíritu de independencia nacional (Romanos 9,3). «La paz tenía que ser el fruto de la justicia (Isaías 32,17), y una paz sin independencia nacional o libertad humana era solo una paz falsa (Jeremías 6,13-14)». La dependencia de los poderes que dominan es pecaminosa y divisiva. La dependencia de un orden internacional opresivo que refuerza mutuamente las militarizaciones (en plural) del Norte y del Sur es pecaminosa. La paz no se puede lograr con tal dependencia.

Las estructuras de división se han convertido en una nueva lente hermenéutica para que las iglesias relean qué quiere decir el pecado.

[18] Ibíd., p. 7.

[19] NCCK, «Declaration of the Churches of Korea on National Reunification and Peace», 29 de febrero de 1988.

Alejarse de este pecado significa abandonar la dependencia de los poderes extranjeros y la paz que prometen y abrazar el espíritu de independencia nacional en toda la península. Dong Jin Kim, un pastor presbiteriano surcoreano y un estudioso y activista por la paz, que se ha dedicado a trabajar en iniciativas de paz y de su construcción a través de la ayuda humanitaria con la participación de muchas ONG surcoreanas, observa cómo la Declaración despertó la conciencia de los coreanos al centrarse en la estructura de división «para abrazar la paradoja de la relación» entre el Norte y el Sur y «re-narrar las narrativas de las dictaduras» de ambas regiones[20].

La teología y la espiritualidad de la Declaración se pueden encontrar en el trabajo posterior del NCCK. En la oración del Miércoles de Ceniza de 2015, el NCCK lamenta la prohibición del Gobierno de Corea del Sur de mandar ayuda humanitaria al Norte. «La gente todavía, después de tantos años, vive con el dolor de la separación. Nuestro Gobierno no nos permitirá enviar arroz y harina a nuestros hambrientos hermanos y hermanas del norte»[21]. Se considera que la ayuda humanitaria obedece los mandamientos de Dios. Este lenguaje de fe descarta el uso del discurso de las Naciones Unidas sobre los derechos humanos para justificar los embargos económicos que «armamentan» los alimentos y llevan a poblaciones enteras a la inanición. En un artículo titulado «La paz como derecho humano en Corea del Norte» argumenta Paul Liem:

> [Un] marco de derechos humanos que pasa por alto la paz como un derecho humano fundamental contribuye poco a la comprensión del pueblo de Corea del Norte y su situación actual y lo que se necesita para restaurar su seguridad en el futuro. Cómo funcionaría su desarrollo social en condiciones de paz, condiciones que permitieran redirigir los recursos de los gastos militares y el

[20] Dong Jin Kim, «The Peace-building Role of the Ecumenical Movement in Korea during the 1980s», en John O' Grady, Cathy Higgins y Jude Lal Fernando (eds.), *Mining Truths: Festchrift in Honour of Geraldine Smyth op– Ecumenical Theologian and Peacebuilder*, EOIS, Múnich 2015, pp. 267-285, p. 277.

[21] The National Council of Churches in Korea, «Prayer from NCCK for Easter Preparation», www.kncc.kr, 06 March 2015, http://www.kncc.or.kr/eng/sub03/sub01.php?ptype=view& idx=14158&page=1&code=eng_board_03_1_1, 06 March 2015 (visitada el 27 de diciembre de 2017).

> acceso a la asistencia para el desarrollo de la comunidad internacional, ni siquiera es una consideración de los defensores de los «derechos humanos» del cambio de régimen [22].

Con esta conciencia es con la que el NCCK exhorta a los cristianos a recitar la plegaria del Miércoles de Ceniza y a entrar en la Cuaresma.

En conmemoración del 70 aniversario de la separación entre el Norte y el Sur, tanto el NCCK como la KCF emitieron la Oración Conjunta Norte-Sur de Pascua de 2017, que pide a Dios «limpiar los recuerdos llenos de dolor de la separación, y también los oxidados alambres de púas». «Ayúdanos a recordar los días en que el Norte y el Sur una vez fueron uno». La oración se dirige al Dios de la vida, la justicia y la paz. Estas tres características están entrelazadas y son inseparables. Solo superando los recuerdos de la división y abandonando las soluciones militares (alambres de púas oxidados) se puede proteger la vida y lograr la paz justa. «Dios de la vida, en este tiempo de resurrección donde esperamos los signos de la primavera, ayúdanos a ver las esperanzas de una vida nueva, brotando en la tierra fría y estéril»[23].

El llamamiento de Pyongyang emitido por el Grupo Directivo del Foro Ecuménico para la Paz, la Reunificación y la Cooperación para el Desarrollo en la península de Corea el 28 de octubre de 2015 es un testimonio de una posición profética pública. Asistieron delegados del CMI, KCF, NCCK e iglesias y otras organizaciones del Reino Unido, Estados Unidos, Alemania y Canadá; el grupo es un indicador de una base amplia para trabajar por la paz justa. La campaña llamó a fortalecer la solidaridad internacional con el pueblo coreano que busca la paz justa. Está hecha para «todas las iglesias, organizaciones relacionadas con la iglesia y personas de buena voluntad en todo el mundo, que piden una solidaridad renovada y fortalecida, defensa y acción», acciones que superan los cables de púas oxidados como en la Oración de Pascua de Corea. Apela a la implementación

[22] Paul Liem, «Peace as a North Korean Human Right», *Critical Asian Studies* 46 (2014) 113-126, p. 124.

[23] Editor, «2017 Easter Joint North-South Prayer», *Churches Together in Britain and Ireland*, 3 de abril de 2017, en https://ctbi.org.uk/easter-2017-prayers-from-north-and-south-korea/ (visitada el 27 de diciembre de 2017).

de los términos del Proceso de Paz Intercoreano 2000-2007, para poner fin a todos los ejercicios militares dirigidos a Corea del Norte y a las «provocadoras manifestaciones de la fuerza armada», para levantar las sanciones económicas que perjudican a «los más vulnerables», para oponerse al «mal uso de los derechos humanos por confrontación» y para defender la necesidad de un diálogo persistente Norte-Sur sobre la base del «reconocimiento mutuo, la coexistencia pacífica, la reunificación y la reconciliación»[24].

Conclusión

Repensar la seguridad humana en la Península de Corea no es un mero ejercicio académico. Es un imperativo existencial que se nos ha impuesto. Las lentes hermenéuticas de la paz justa, la opresión y el pecado estructural captan los significados contextuales de la fe cristiana. La noción de paz justa refleja una conciencia creciente acerca de formas alternativas de pensar y lograr la seguridad humana. La inseguridad humana surge de la ruptura de las relaciones bajo las estructuras de opresión. Por lo tanto, construir la paz y la justicia son inseparables entre sí. El CMI ha redefinido su mandato de misión, desviándose radicalmente del legado colonial de proselitismo y justificación de las guerras, así como del pacifismo descomprometido. Construir relaciones correctas es la misión central de las iglesias[25].

Al repensar el discurso de la seguridad humana en formas no occidentales y post-seculares, el trabajo del NCCK y de la KCF es un testimonio de la práctica de la paz justa en la península coreana. Se resisten a la construcción de Corea del Norte frente al resto. En cambio, ven el conflicto como el resultado de estructuras opresivas impuestas a las naciones y los pueblos. Y ven la interconexión entre el Norte y el Sur. En estos esfuerzos colectivos, la fe puede interpretarse como un lenguaje que resiste un orden internacional opresivo y

[24] World Council of Churches, «Joint North-South Korea Easter prayer publishehed», 4 de abril de 2017, www.oikomene.org; https://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/joint-north-south-korea-easter-prayer-published (visitada el 2 de enero de 2018).

[25] World Council of Churches, *Just Peace Companion*, p. 97.

prevé la reunificación del Norte y del Sur sobre la base de la soberanía nacional del pueblo coreano. Una forma alternativa de asegurar vidas en la península que no es una ilusión, sino un camino disponible, que ha sido recorrido por muchos coreanos, tanto en el Norte como en el Sur. Para eso necesitamos lenguajes alternativos de seguridad humana. El lenguaje cristiano es solo uno entre muchos otros.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

FORO TEOLÓGICO

Harald Meyer-Porzky *

EN MEMORIA DE RUTH PFAU

El 10 de agosto de 2017, la doctora Ruth Pfau, embajadora honoraria de la lucha contra la lepra en todo el mundo de la Organización Alemana para la Lucha contra la Lepra y la Tuberculosis, DAHW, moría a la edad de 87 años en Pakistán. Con un funeral de estado y banderas a media asta en todo el país, la República Islámica de Pakistán le expresó sus últimos respetos en Karachi. Más de 3.000 personas asistieron a su emocionante entierro. Entre los asistentes se encontraban, además del Primer Ministro, otros altos dignatarios del Estado pakistaní y todas las comunidades religiosas. Frente al egoísmo y la exclusión, que se vuelven aceptables políticamente y socialmente, Ruth Pfau se opuso con un mensaje claro: «¡La humanidad primero!». Ella nunca dio la espalda, nunca se dio por vencida. Su muerte significa una gran pérdida para todos los que la conocieron y deja una profunda tristeza.

La doctora y monja alemana nació el 9 de septiembre de 1929 en Leipzig. A la edad de 20 años, cruzó la frontera verde a Alemania Occidental, donde más tarde estudió Medicina en Maguncia y Marburgo. La búsqueda de una fuerza determinante en su vida llevó a Ruth Pfau lejos de la superficialidad de la República Federal, económicamente emergente, hacia la profundidad de la fe cristiana. En 1953 fue bautizada como protestante, luego se convirtió a la fe católica y se unió a la Orden de las «Hijas del Corazón de María» en 1957. En 1960, su orden la envió a Asia. En realidad, se suponía que

* Harald Meyer-Porzky es director de la Fundación Ruth-Pfau.

Dirección: DAHW Deutsche Lepra– und Tuberkulosehilfe e.V. Lepramuseum Münster-Kinderhaus, Kinderhaus 15, 48159 Münster (Alemania).

debía ir a la India como ginecóloga, pero los problemas de visado la obligaron a quedarse más tiempo en Karachi. Allí también fue a los barrios marginales. Exiliadas y moribundas, había incontables personas hambrientas y leprosas en las calles. «El ser humano tiene derecho a la dignidad y la felicidad. No nació para vivir en la inmundicia», un pensamiento que cautivó a Ruth. Espontáneamente decidió quedarse con estas personas y dijo: «Este es el lugar al que Dios me ha conducido».

Durante casi 60 años, la médica ha hecho campaña por los enfermos y marginados en Pakistán. Con el apoyo de DAHW, en la década de 1960 estableció una moderna clínica especializada en Karachi con el Centro para la Lepra Marie Adelaide (MALC). El MALC se convirtió en una de las organizaciones de socorro más importantes de Pakistán, con una red de lepra y tuberculosis en todo el país que aún funciona. De monja católica, la doctora Ruth Pfau se convirtió en una personalidad internacionalmente reconocida y galardonada, que en 1979 se convirtió en ciudadana honoraria y asesora nacional para cuestiones de lepra en la República Islámica de Pakistán con el rango de Secretaria de Estado.

Hasta el 30 de mayo de 2017, la hermana Ruth Pfau no pudo hacer sus votos perpetuos ante la vicesuperiora provincial Niwa Sawako, porque las miembros de la Orden también pueden asumir y mantener sus propias obligaciones en la vida profesional y social. Por lo tanto, las hermanas son admitidas a la profesión perpetua si ya no tienen tales vínculos. La hermana Ruth Pfau no había podido alcanzar este estatus por su participación en el trabajo de la lepra y por dirigir el trabajo en el MALC, en Karachi y, por lo tanto, tuvo que renovar sus votos temporales cada cinco años. Después de transferir completamente su responsabilidad a Mervyn Lobo y al equipo, se había vuelto lo suficientemente libre como para ponerse completamente a disposición de la Orden y de la Madre General.

Mervyn Lobo, el director general actual del Centro de Lepra Marie Adelaide (MALC), dice sobre Ruth Pfau: «Ella era una leyenda viva, la fuerza impulsora detrás del programa de control de la lepra en Pakistán. Una mujer que vino de Alemania y se quedó, y ayudó, y no solo controló/restringió la lepra, sino que conmovió los corazo-

nes de cientos y miles de personas en todo el mundo. No la llamaríamos Madre Teresa de Pakistán, pero nos gustaría que sea conocida como la Hna. Dra. Ruth Pfau de Pakistán». Y comenta su importancia para el programa de la lepra: «Alemania ha ganado un papel importante en el control de la lepra en Pakistán. La DAHW trabajaba en Alemania, y en Pakistán, Ruth Pfau y el Gobierno de Pakistán. La doctora Pfau construyó el puente entre la DAHW y Pakistán. Sus esfuerzos, sus objetivos y su forma de abordarlos fueron ampliamente apoyados por sus amigos en Alemania, a través de la DAHW. También es importante cómo se creó el trabajo sobre la lepra entre nosotros. Según su enfoque, Pfau decía que que ella no quería simplemente tratar la lepra de los pacientes. Afirmaba que los pacientes con lepra son individuos, personas a las que quería sanar en su integridad, tratando su trauma mental, sus heridas físicas, para rehabilitarlas y brindarles asesoramiento psicológico —ese es un enfoque muy integral».

Más de 50.000 personas han sido curadas de la lepra en Pakistán gracias a la doctora Ruth Pfau. Por su trabajo abnegado, también en la emergencia después de terremotos y desastres por inundaciones, ha recibido numerosos reconocimientos: el Premio Marion Dönhoff, el Premio Klaus Hemmerle, el Premio Albert Schweizer, el Premio Damian Dutton, el Premio Ramon Magsaysay, el Premio del Logro de toda la vida de Pakistán y el Premio Bambi de la televisión alemana como «Heroína silenciosa».

A través de su caridad viva y su cercanía con todos los seres humanos, Ruth Pfau construyó puentes entre las culturas y las religiones. Hasta su muerte, hizo campaña por los derechos humanos, la comprensión internacional y el respeto por todas las religiones. Su continua defensa de la igualdad de las mujeres en una sociedad fuertemente patriarcal y para superar la exclusión de las personas afectadas por la lepra ha recibido reconocimiento mundial.

La «gestora de crisis», basada en la fe, nunca dejó hasta el final de visitar a «sus pacientes», dándoles ánimo, consuelo, tomándolos de la mano, abrazándolos e intercambiando en urdú unas palabras con ellos. Estar cerca, mostrar implicación, era, a fin de cuentas, el valor fundamental para la doctora Pfau. Eso es lo que la hizo «creíble».

Hasta el final, ella fue una luchadora que se protegía de sus pacientes cuando era necesario. Y a menudo fue necesario: para muchas personas, la lepra todavía se considera «el castigo de Dios» hoy, y el estigma y la exclusión están asociados con la enfermedad. Para su equipo, «la hermana Dra. Ruth Pfau de Pakistán» es una santa cuya vida y obra nunca se olvidarán.

La Dra. Ruth Pfau nunca hizo proselitismo, pero siempre actuó como un modelo a seguir. Y nunca juzgó a nadie por la religión a la que pertenecía. Al contrario, la vida conjunta de miembros de diferentes religiones en su equipo siempre fue una gran alegría para ella. La doctora describía encantada cómo ella había tenido éxito al principio para obtener acceso a las autoridades públicas, los que toman las decisiones. Era simplemente impensable en Pakistán y, por lo tanto, no se preveía que las mujeres hicieran gestiones personalmente en organismos y ministerios. Una vez que Ruth Pfau tuvo la experiencia de que no había zonas de espera para mujeres y de que se le dejaba sola como mujer en los pasillos de este mundo masculino, este se convirtió en el método. A ella le gustaba aparecer con varias hermanas para aumentar un poco la presión. Además, sabía cómo ganarse a las personas no solo con su empatía sino también con su mente aguda. Por las muchas historias sobre Ruth Pfau sabemos que después de un tiempo ella se convirtió en una bienvenida y apreciada invitada e interlocutora hasta los niveles más altos del Gobierno.

Ruth Pfau también era consciente de que los militares desempeñaban una importante función estabilizadora en la entonces agitada políticamente la República de Pakistán. Y cualquiera que alguna vez haya experimentado con qué respeto la trataban los militares, independientemente de su rango, sentiría que en Ruth Pfau probablemente se veía una fuerza estabilizadora igual de fuerte.

Nadie en Pakistán escapó a su compromiso continuo con el pueblo de Afganistán, donde ella y su equipo combatieron con éxito enfermedades de la pobreza como la lepra y la tuberculosis. También aquí se garantizaba y se apreciaba su dedicación. Ni el ejército ruso ni los talibanes les impidieron hacer su trabajo. Y cuando más tarde se ocupó de los innumerables refugiados afganos, que son tolerados a regañadientes en campamentos gigantes en Pakistán, tam-

bién fue apoyada. La Hermana Dra. Ruth Pfau de Pakistán, cristiana y religiosa comprometida, ha logrado vencer a Pakistán, un país islámico dominado por los hombres. Ya sea en el norte escasamente poblado o en el gigante metropolitano Karachi, la gente pronuncia el nombre de Ruth Pfau con respeto y reverencia. Ella ha demostrado que es posible trabajar juntos en paz y cambiar un país, a pesar de las diferencias religiosas.

A menudo se le preguntaba cómo soportaba las injusticias del mundo, todo el sufrimiento que veía a diario, y no pocas veces esta pregunta estaba relacionada con la duda crítica del interlocutor, es decir, cómo era posible que Dios lo permitiera. Entre las muchas citas de Ruth Pfau destacamos la siguiente: «Continuar no tiene sentido, pero detenerse es aún más absurdo. ¡Así que sigamos adelante!». Con esta actitud, Ruth Pfau ha permitido a cientos de miles de personas vivir una vida digna. En una de las numerosas entrevistas, dijo que tiene su lista escatológica de cosas muy malas. Escatología significa ser capaz de soportar el sufrimiento sabiendo que Dios liberará a la gente una vez. Todo lo que es demasiado increíblemente cruel y completamente inexplicable para ella, lo incluía en esa lista. El único problema es que estaba llena. Pero hacia el final de su vida parecía estar cada vez más en paz consigo misma y con Dios, y todo funcionaba como si ya no tuviera que trabajar más en su lista.

Impresionante como toda su vida es su último mensaje al mundo, que transmitió a través del teléfono inteligente de su sucesor Mervyn Lobo: «Todavía estoy convencida de que solo hay una forma de salir de nuestras dificultades, y es que estamos aprendiendo de nuevo a amarnos. Es tan fácil y tan difícil».

Es precisamente esta sencillez y claridad de mensaje y actitud lo que hace que todas las personas se olviden de luchar por la fe «correcta».

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Bruno Demers *

CLAUDE GEFFRÉ O.P. (1926–2017)
Profesor emérito del Instituto Católico de París, teólogo hermeneuta y teólogo del pluralismo religioso

Después de unas semanas de enfermedad, el teólogo dominico Claude Geffré murió el 9 de febrero de 2017 con 91 años en París. Con él desaparece uno de los grandes teólogos franceses del posconcilio. Sus numerosas publicaciones y participaciones en congresos internacionales le han valido su reconocimiento como un protagonista importante del giro hermenéutico de la teología y de la teología del pluralismo religioso.

Nació en Niort (Deux-Sèvres, France) el 23 de enero de 1926, e ingresó en el noviciado de los dominicos de la provincia de Francia. Después de estudiar Filosofía y Teología en las Facultades dominicas de Saulchoir (1949-1955), en Étiolles, cerca de París, obtuvo su doctorado en Teología en el Angelicum (Roma) en 1957, con una tesis sobre *El pecado como injusticia y falta de amor*. Regresa después a Saulchoir como profesor de Teología Dogmática hasta 1968, asumiendo el cargo de rector de las Facultades a partir de 1965. En

* Bruno Demers, dominico, es profesor asociado en el Instituto de Pastoral de los dominicos de Montreal y en el Colegio Universitario dominico de Ottawa. Enseña Teología Fundamental y Sistemática. Sus áreas de investigación son: revelación-fe, hermenéutica, cristología, historia de la teología, diálogo interreligioso, predicación, misión, relaciones cristianismo-modernidad y Vaticano II. Miembro del consejo de redacción de la revista *Lumen Vitae*, ha colaborado recientemente en las obras de J. Duhaime y G. Routhier (dirs.), *Juifs et chrétiens au Canada; 50 ans après Nostra Aetate*, Fides, 2017; y de B. Demers y M. Lavigne (dirs.), *Religions et laïcité; pour un nécessaire dialogue*, Fides, 2014.

Dirección: Institut de pastorale des Dominicains de Montréal, 2715 Ch. Côte-Ste-Catherine, Montréal, Qc, H3T 1B6 (Canadá). Correo electrónico: bruno.demers@ipastorale.ca

1968 llega como profesor ordinario al Instituto Católico de París, donde enseña Teología Fundamental, Hermenéutica teológica y Teología de las Religiones, hasta 1966. Desde 1973 hasta 1984 es director del ciclo de estudios de doctorado. Profesor emérito en 1996, es nombrado director de la École biblique et archéólogique française de Jerusalén por tres años.

Desde los comienzos de la revista *Concilium* su nombre aparece entre los colaboradores importantes. Fue codirector de la sección «Espiritualidad» desde 1965, después de la sección «Teología fundamental» hasta 1994. Nada menos que 25 editoriales y artículos tienen su autoría. Su participación anual en los consejos de dirección de la revista le lleva a encontrarse con teólogos del mundo entero en contacto con otras culturas, lo que contribuye fuertemente al desarrollo de su interés por las diversas tradiciones religiosas. Publica algunas de sus obras en la colección *Cogitatio fidei* de la editorial dominica du Cerf, en París. La dirigió entre 1970 y 2004 con el objetivo de dar a conocer al público de lengua francesa no solamente la teología alemana y norteamericana, sino también las teologías de la liberación, las teologías del tercer mundo en general, las teologías feministas, etc.

Teólogo hermeneuta

Claude Geffré comenzó su carrera docente en 1957, en la época en la que la enseñanza de la teología entre los dominicos tenía de base el comentario de la *Suma teológica* de santo Tomás. Asumiendo el cargo de jefe de estudios entre 1965 y 1968, se encuentra en medio de fermentaciones múltiples provocadas por la conjunción del fin del Concilio y del mayo de 1968. Cuando, el mismo año, el decano de la Facultad de Teología del Instituto Católico de París, Jean Daniélou, S.J., le invita a formar parte de él, lo acepta. Se hace cargo rápidamente de la enseñanza de Henri Bouillard, S.J., en Teología Fundamental. En 1973, la Facultad de Teología se transforma en la UER (Unité d'études et de recherche) de Teología y de Ciencias Religiosas. Claude Geffré es nombrado entonces el primer director del ciclo de estudios de doctorado. En 1977, firma el convenio «histórí-

co» entre el Instituto Católico de París y la Sorbona para la obtención de un doctorado conjunto en teología católica y ciencias religiosas en la Universidad de París-IV, cuyo representante es entonces Michel Meslin.

Sobre este trasfondo de grandes cambios sociales e institucionales se comprende el giro hermenéutico de la teología de Claude Geffré (*Un nouvel âge de la théologie*, Cerf, coll. Cogitatio fidei 41, París 1972; *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, coll. Cogitatio fidei 120, París 1983; *Croire et interpréter : Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, París 2001). La teología no debe contentarse ya con justificar el dogma recurriendo a la Escritura, como lo ha hecho en el enfoque clásico. Se abre al mundo y a la historia. Llega a ser una interpretación, es decir, un desciframiento del sentido de la Palabra de Dios en relación con la experiencia histórica de nuestro tiempo. El teólogo hermeneuta es un intérprete al mismo tiempo de la Palabra de Dios y de la existencia humana. En el punto de encuentro entre la Palabra de Dios y el alcance revelador de toda experiencia humana auténtica brota una nueva interpretación del cristianismo. Los nuevos estados de conciencia de la humanidad, como la conciencia que el ser humano tiene de su cuerpo y de su derecho a la felicidad, o la conciencia de un pluralismo infranqueable en el orden de la verdad, exigen una reinterpretación creativa del mensaje cristiano. De no tener en cuenta estos estados de la conciencia se producirían crisis graves que podrían ser evitadas.

El enigma de la condición humana tiene que descifrarse constantemente. El giro hermenéutico de la teología impone al teólogo permanecer en diálogo constante no solo con la filosofía sino también con las ciencias humanas. Además, la reinterpretación viva del cristianismo en su ambición católica, es decir, universal, debe tener en cuenta la pluralidad de las experiencias eclesiales vinculadas a culturas diferentes.

Teología del pluralismo religioso

En continuidad con este modo de ver la vocación del teólogo como hermeneuta, Claude Geffré se interesa en las grandes religiones

del mundo. Desde su punto de vista, la experiencia histórica de inicios del siglo XXI no está solamente constituida por los fenómenos del ateísmo y de la indiferencia religiosa, sino también por la pluralidad irreducible de las tradiciones religiosas.

Desde 1977 forma parte del Grupo de Investigación Islámico-Cristiano (hasta 1993) que le permite entablar amistades importantes con un cierto número de intelectuales musulmanes, por ejemplo, con Mohammed Arkoun. El Instituto Católico de París le confía la enseñanza de la Teología de las Religiones no cristianas después de la jubilación de Pierre Massein en 1985. Contribuyó a la creación de la Sección Francesa de la Conferencia Mundial de Religiones por la paz, y llegó a ser miembro del Consejo Internacional de la Conferencia (1985-1995). Para Claude Geffré, después del encuentro de Asís en 1986, un teólogo no puede ya dejar de tener en cuenta que las religiones son un factor de paz, no de violencia ni de conflictos. Es más, hay que tratar teológicamente su presencia y su actividad en la vida del mundo. Elige entonces hablar de una teología del pluralismo religioso y no solo de una teología de las religiones (*De Babel à Pentecôte: Essais de théologie interreligieuse*, Cerf, París 2006). Quiere mantenerse distanciado de una teología de la «salvación de los infieles», en la que solo se tenía en cuenta a los no cristianos en la perspectiva de su salvación eterna. Lejos de centrarse en la reflexión sobre las posibilidades o no de salvación para quienes no pertenecen a la Iglesia, hay que interesarse por aquello que constituye a las religiones, es decir, su positividad histórica: sus creencias, doctrinas, prácticas y valores. A Geffré le preocupa una cuestión: ¿no remite el pluralismo constatado en la realidad a un pluralismo de principio que es expresión de una voluntad misteriosa de Dios?

Lejos de querer ver los valores cristianos implícitos en los valores de otras tradiciones, Claude Geffré prefiere verlos y designarlos como crísticos, es decir, como poseedores de un vínculo secreto con el misterio de Cristo. Encontrarán su cumplimiento en un más allá de la historia. En su último libro (*Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Cerf, París 2012) estudia la originalidad de lo religioso evangélico en su diferencia con lo religioso arcaico de la mayoría de las religiones e incluso de lo religioso sacrificial en una cierta teología cristiana clásica. Busca precisar más a fondo esto religioso dife-

rente del que da testimonio la paradoja evangélica y que constituye la diferencia cristiana en el concierto de las religiones del mundo.

A lo largo de su carrera, que se extiende durante casi 60 años, Claude Geffré ha sido profesor invitado en las Universidades de Lovaina, Friburgo, Ottawa, Montreal, Sherbrooke, Atlanta, Kinsasa y Yaundé. Ha recibido el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Sherbrooke (2003), de la Universidad Laval (Quebec, 2004) y del Colegio Universitario dominico de Ottawa (2010). No ha dejado de aportar sus conocimientos especializados en el seno de la Comisión de Filosofía del Centro Nacional de Letras de París (1987-1991), del consejo de redacción de la *Revue d'Éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, de la *Revue Laval Théologique et philosophique*, y de la *Revue Sciences et Esprit*. Ha sido también vicepresidente de la sección francesa de la Asociación Europea de Teología Católica (AETC) desde 1990 hasta 1998, y miembro de la Academia Internacional de Ciencias Religiosas.

Su bibliografía, en su último libro *Le christianisme comme religion de l'Évangile* —publicado en 2012—, cuenta con más de 500 entradas y 9 volúmenes, algunos de los cuales se han traducido a varios idiomas. Entre ellos, dos con colecciones de homilías.

En sus últimas publicaciones, Claude Géffre describe al teólogo como aquel que es invitado a descifrar el proyecto histórico de Dios sobre la humanidad. Debe cuidar de la palabra cristiana, para que esta sea capaz de afirmar su diferencia con respecto a los discursos políticamente y moralmente correctos de las sociedades. Y debe hacer todo lo posible para garantizar el relevo de la memoria cristiana en términos de contenido creíble y de prácticas significativas.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

Solange Lefebvre y David Seljak *

GREGORY BAUM (1923–2017)
Pionero del ecumenismo y del diálogo

Gregory Baum intentó siempre dialogar con aquellos que eran diferentes —mucho antes de que nuestras sociedades aceptaran el pluralismo como un valor público—. Su carrera reflejaba su vida privada, en la que buscaba reconciliar una gran diversidad de identidades: alemán, canadiense, quebequense, judío, protestante, católico, liberal, conservador, radical, estudioso, activista, sacerdote, marido, homosexual y amigo. Valorar la propia iden-

* Solange Lefebvre dirige la Cátedra de Gestión de la Diversidad Cultural y Religiosa como profesora en el Instituto de Estudios de la Religión de la Universidad de Montreal, donde fue fundadora y directora del Centro para el Estudio de las Religiones (2000/2008). Trabaja en las áreas de teología pública, teología práctica y estudios de la religión, especialmente sobre la religión en la vida pública y sobre las relaciones intergeneracionales. Sus publicaciones incluyen la edición de 15 volúmenes colectivos, siendo los más recientes *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity* (Routledge, 2017) y el número de *Concilium* «La renovación de la Iglesia por los jóvenes» (360, 2015), y más de 130 artículos y capítulos de libro.

Dirección: Institute of religious studies, University of Montreal, C.P. 6128 succursale centre-ville, Montréal QC H3C 3J7 (Canadá). Correo electrónico: Solange.lefebvre@umontreal.ca. Sitio web: www.gdcr.umontreal.ca

David Seljak, profesor de Estudios Religiosos en la Universidad de San Jerónimo en Waterloo (Ontario, Canadá), defendió su tesis doctoral en la Universidad McGill en 1996 bajo la supervisión de Gregory Baum. En 2003, el Dr. Baum le pidió que se hiciera cargo de la dirección de *The Ecumenist*. Junto con Paul Bramadat, de la Universidad de Victoria (Columbia Británica), ha coeditado *Religion and Ethnicity in Canada* (2005) y *Christianity and Ethnicity in Canada* (2008).

Dirección: Department of Religious Studies, St. Jerome's University, In the University of Waterloo, 290 Westmount Road North, Waterloo, ON N2L 3G3 (Canadá). Correo electrónico: dseljak@uwaterloo.ca

tidad particular esforzándose mediante el diálogo para alcanzar lo universal era para Baum un proyecto personal, teórico y práctico[1].

Hijo de un padre protestante y de una madre judía, nació el 20 de junio de 1923 en Berlín, de donde huyó en 1940 para ponerse a salvo en Gran Bretaña. Como enemigo extranjero, confinado, fue enviado a un campamento en Canadá. Después de graduarse en Matemáticas en la Universidad McMaster en 1946 y de hacer el máster correspondiente en la Universidad Estatal de Ohio en 1947, se convirtió al catolicismo romano tras leer las *Confesiones* de Agustín. Posteriormente, se ordenó de sacerdote y estudió Teología, doctorándose en la Universidad de Friburgo en 1956. Su tesis —que lanzó su carrera como un experto en ecumenismo y en diálogo entre tradiciones de fe— fue publicada posteriormente con el título *That They May Be One*[2]. Entre 1959 y 1986 fue profesor de Estudios Religiosos y Teología en la Universidad St. Michael's College, integrada en la Universidad de Toronto, que abandonó en 1986 para unirse a la Facultad de Estudios Religiosos de la Universidad McGill en Montreal. Mientras estaba en St. Michael estudió Sociología en la New School for Social Research de Nueva York, unos estudios que le inspiraron su importante libro *Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology*[3].

Activo durante el Concilio, Baum dejó rápidamente claro que pertenecía a la nueva generación de teólogos entusiastas de la renovación de la Iglesia. Nombrado *peritus* (experto) del Secretariado para la Unión de los Cristianos en el Vaticano II, Baum, con 37 años, redactó la primera versión de *Nostra aetate*, que revolucionaría las relaciones de la Iglesia con los judíos, los demás cristianos, y, en definitiva, con las otras comunidades de fe. Participó también intensamente en los debates que condujeron a las declaraciones conciliares sobre el ecumenismo *(Unitatis redintegratio)* y sobre la libertad religiosa *(Dig-*

[1] G. Baum, *Essays in Critical Theology*, Sheed and Ward, Kansas City 1994, pp. 19-26.

[2] G. Baum, *That They May Be One: A Study of Papal Doctrine*, Newman Press, Westminster 1958.

[3] G. Baum, *Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology*, Seabury, Nueva York 1975; segunda edición en Ottawa por Novalis Publishing, 2005 (trad. esp.: *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología*, Cristiandad, Madrid 1980).

nitatis humanae). Su primer artículo en la revista *Concilium* apareció en el número 4 de 1965. Después de reconocer la validez de las numerosas comunidades cristianas, escribe: «las Iglesias comprometidas en el ecumenismo… se esfuerzan por lograr una plenitud que ni siquiera una sola Iglesia visible en la tierra que abarcara a todos los cristianos podría proporcionar»[4]. Había tomado partido: ninguna Iglesia era perfecta, y el pluralismo respetuoso entre las Iglesias era más importante que la unidad institucional.

Para fomentar el ecumenismo, fundó en 1962 una pequeña revista teológica llamada *The Ecumenist*, que sigue publicándose hasta el presente. Debemos recordar que antes del Concilio el ecumenismo era visto con sospecha en la Iglesia católica, que adoptaba una postura defensiva rechazando comprometerse en el diálogo. En *The Ecumenist*, Baum se enfrentó a esta actitud con valentía, generosidad y espíritu abierto. Especialmente se enfrentó a los demonios del antisemitismo en la tradición católica. Después de abandonar el sacerdocio, Baum se casó con Shirley Flynn, que había sido monja, en 1977. En sus recientes memorias reconoce que ya con 12 años sabía que era homosexual, pero que esto no le impidió casarse con Shirley por un sentido de profundo respeto mutuo y amistad. También admite que desde 1986, con conocimiento de Shirley, tenía una relación íntima, al principio sexual y después platónica, con un hombre que compartía sus valores cristianos y de emancipación.

A la luz de estas experiencias personales híbridas, Gregory abordó en su vida académica una amplia variedad de temas, publicando unos treinta libros e innumerables artículos. Fue particularmente prolífico para *Concilium*, formando parte de su equipo editorial durante casi 20 años. Su libro *Amazing Church: A Catholic Theologian Remembers a Half-century of Change*[5] demuestra cómo el trabajo de su vida encajaba con los objetivos de *Concilium*; en sus secciones reflexiona sobre la conversión de la Iglesia a los derechos humanos, la presencia redentora de Dios en la historia y la opción preferencial por los pobres.

[4] G. Baum, «The Ecclesial Reality of the Other Churches», *Concilium* 4 (1965) 86.

[5] Ottawa: Novalis, 2005.

Enraizado en la tradición agustiniana, y, posteriormente, en la Escuela de Teoría Crítica de Fráncfort, a Baum le preocupaba la «omnipresencia del pecado» en la historia humana y protestaba contra la reducción de los seres humanos a «una colección de objetos manipulados por la razón científico-técnica a favor de los más fuertes y los más inteligentes»[6]. Considerado a menudo como «marxista», Baum tuvo siempre cuidado en enraizar sus reflexiones en la Escritura, la teología católica, los documentos de la Iglesia, e incluso en el magisterio pontificio. Cuanto más radical era su posición, más exigente era su deseo de enmarcarla dentro de los confines de la ortodoxia y de la tradición católica. Quizá esto explica que su obra fuera apenas condenada oficialmente, aunque sus posiciones eran a menudo más radicales que las de Charles Curran o Hans Küng.

Baum era un hombre de izquierdas, pero no marxista. En un análisis del diálogo entre cristianismo y marxismo, Baum distinguía entre la filosofía humanista de Marx y los regímenes ateos y totalitarios creados en su nombre[7]. Decía que los cristianos debían apreciar la indignación de Marx frente al sufrimiento de los trabajadores como también su reconocimiento de la dignidad del trabajo. Sostenía que la reflexión teológica sobre las dimensiones sociales y estructurales del pecado desarrollada en la última mitad del siglo XX debía mucho a Marx[8]. No obstante, Baum confesó que su giro hacia la izquierda se lo debía más al encuentro con la pensadora católica Rosemary Radford Reuther en la década de 1960 y con la teología de la liberación en la década de 1970 que al marxismo. Además, su despertar al poder de la ideología y al autointerés institucional no procedía de Marx, sino de su aplastante decepción ante el repliegue de la jerarquía de la Iglesia después del Vaticano II.

En su último artículo escrito en *Concilium*, Baum expresó la misma ambivalencia. «Sigue siendo para mí algo realmente sorprendente

[6] G. Baum, *Amazing Church: A Catholic theologian remembers a half-century of change*, Novalis/St-Paul University, Ottawa 2005, p. 141.

[7] G. Baum, «The Impact of Marxist Ideas on Christian Theology», en G. Baum (ed.), *The Twentieth Century: A Theological Overview*, Orbis Books, Nueva York 1999, pp. 173-185.

[8] Ibíd., pp. 178-179.

que la Iglesia católica con el Concilio Vaticano II y después de él haya producido un magisterio social valientemente progresista y que al mismo tiempo se haya opuesto a aplicarla a su vida institucional»[9]. Baum comentó, por ejemplo, que el pensamiento inicial de Karol Wojtyla incluía la idea de disensión contra el régimen comunista como causa de salud para el bien común, pero no dejó que esta idea formara su visión de la Iglesia cuando llegó a ser Papa. El verdadero diálogo con las conferencias episcopales y las diócesis locales prometido en el Vaticano II se vio comprometido. Sin embargo, en una entrevista reciente, Baum expresó su gran admiración por el papa Francisco y por su intento de revitalizar el espíritu de diálogo conciliar.

Con esta historia detrás, no debería sorprendernos que, recientemente, en respuesta al aumento de la islamofobia después de 2001, Baum anunciara su solidaridad con los musulmanes y dirigiera su atención académica a la obra de una serie de importantes intelectuales musulmanes que trabajan en Occidente. Por ejemplo, ha defendido el liderazgo spiritual de Fethullah Gulen, líder del movimiento Hizmet y actualmente refugiado político en los Estados Unidos, donde vive amenazado por el presidente turco Recep Tayyip Erdogan. Gulen envió una carta de pésame al morir Baum, alabando el hecho de que «cuando el Gobierno turco empezó a difamar y a perseguir a los simpatizantes de Hizmet el año pasado, el Dr. Baum se puso de parte de los erróneamente perseguidos y los defendió con sus declaraciones y artículos»[10]. Baum también publicó un libro explicando el pensamiento de Tariq Ramadan, un importante pensador musulmán europeo, que, a raíz del movimiento #Me Too, ha sido acusado de violación, agresión y acoso sexual, precisamente después de la muerte de Baum[11].

En el último tercio de su vida, Baum se encariñó con la ciudad de Montreal (la capital de Quebec, la única provincia de mayoría francófona en Canadá) y con la Iglesia de Quebec. En una entrevista en

[9] G. Baum, «La Iglesia: a favor y en contra de la democracia», *Concilium* 322 (2007) 61.

[10] Correspondencia personal, 3 de noviembre de 2017.

[11] *The Theology of Tariq Ramadan: A Catholic Perspective*, University of Notre Dame Press, South Bend, Indiana 2009.

The Catholic Register, expresó su alegría: «Vivo en un mundo de ensueño en Quebec… Aún pertenezco a una extensa red de católicos progresistas. Nunca me he encontrado conservadores»[12]. En Montreal hay muchos académicos que solo hablan inglés y que trabajan en gran medida fuera de la cultura de la mayoría francófona de la provincia de Quebec. Sin embargo, Baum se comunicaba sin esfuerzo en francés y trabajó para dar a conocer el catolicismo quebequense en inglés, publicando frecuentemente sobre la Iglesia en Quebec y sobre la teología quebequense francesa[13].

Baum ha recibido numerosos doctorados honorarios y fue elegido Oficial de la Orden de Canadá en 1990. Si bien era con frecuencia crítico con el Gobierno canadiense, Baum se sentía orgulloso de recibir la medalla de la Orden de Canadá, afirmando que su lema «Desiderantes meliorem patriam» («Ellos desean un país mejor») era un excelente eslogan socialista. Baum era profundamente cosmopolita, pero no era en modo alguno un «desarraigado». Su universalismo estaba estrechamente vinculado con su «particularismo». Estaba orgulloso de su ciudadanía canadiense, su herencia alemana, sus raíces judías, su catolicismo romano, su solidaridad con el nacionalismo quebequense, su identidad homosexual, y sus varias vocaciones como profesor universitario, estudioso, activista de los derechos humanos y hombre de izquierdas. Aceptó los marcadores de una identidad particular, enraizada, pero mediante estos particulares polos de identidad se abrió a los demás, permitiéndoles su propia identidad particular al tiempo que les invitaba a participar en una común humanidad basada en la apertura a los otros, la compasión y la solidaridad.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[12] M. Swan, «Controversial Canadian theologian Gregory Baum dead at 94», *The Catholic Register*, 19 de octubre de 2017.

https://www.catholicregister.org/item/26209-controversial-canadian-theologian-gregory-baum-dead-at-94%20Accessed%20on%20December%2019

[13] G. Baum, *The Church in Quebec*, Novalis, Ottawa 1991; *Nationalism, Religion, and Ethics*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2001; *Truth and Relevance: Catholic Theology in French Quebec since the Quiet Revolution*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2014; *Fernand Dumont: A Sociologist Turns to Theology*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2015.